

**‘N TEOLOGIES-
HERMENEUTIESE
ONDERSOEK
NA DANIËL 1 EN 2**

deur

MARIUS NEL

voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad

PHILOSOPHIAE DOCTOR

in die vak

OU TESTAMENT

aan die

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA

PROMOTOR: PROF D J HUMAN

2000



OPSOMMING

Die Daniëlverhale (Dan 1-6) vertel van 'n Jood en sy drie vriende wat tydens die regering van koning Jojakim deur die Babiloniese koning in ballingskap weggevoer word. Die vier Jode word gekies om as Babiloniese hofamptenare opgelei te word. Deur die ingrype van hul God word hulle aan die koningshof aangestel (Dan 1). Die res van die verhale (Dan 2-6) vertel van hul wedervaringe aan die hof.

Navorsers het deur die eeue aanvaar dat die boek in die sesde eeu ontstaan het, en oor werklike historiese figure handel. In veral sekere geloofsgemeenskappe is die verhale (Dan 1-6) as historiese vertellings en die visioene (Dan 7-12) as profesieë geïnterpreteer.

Mettertyd het navorsers besef dat die boek in die tweede eeu v.C. ontstaan het, teen die agtergrond van die krisis waarin Antiochus IV Epifanes die Joodse volk met sy helleniseringsbeleid gedompel het. Dié krisis gee aanleiding tot die Makkabese opstand, wat uiteindelik tot die onafhanklikheid van die Joodse volk lei. Die belangrikste rede vir die feit dat die boek in die tweede eeu ontstaan het, is die talle historiese onakkuraathede wat in die boek voorkom. Sodra die skrywer nader aan die gebeure van die tweede eeu beweeg, is haar historiese gegewens baie meer korrek.

Wanneer die Daniëlboek as 'n tweede eeuse werk gelees word, stel dit egter vrae oor die teologiese waarde daarvan. Het die boek teologiese betekenis as dit nie letterlik waar is nie? Die moderne geskiedsbekouing word deur positiewisme gekenmerk, wat die gesag van die Bybel aan die feitelike korrektheid en historiese betroubaarheid daarvan ondergeskik stel. Wat in hierdie studie voorgestel word, is dat die verhale los van die moderne geskiedenisbeeld, vanuit die moderne literatuurwetenskap ondersoek en geïnterpreteer word.

Ander kwessies rondom die ontstaan van die Daniëlverhale vra ook aandag. Wie is die skrywer van die boek? Die skrywer(s) of redakteur(s) kom uit die kringe wat deur die boek as die *maskilim* bekend gestel word (Dan 12:3). Dit sluit aan by die skrywer se doel: sy vertroos haar lesers met die vertelling hoe vier Jode in ballingskap beginselvas aan God getrou gebly het, en hoe God hulle seën. Sy gebruik die ballingskap as analogie vir die situasie waarin haar lesers leef, en moedig hulle aan om hulle teen die eise van Antiochus IV se helleniseringsbeleid te verset.

Die Daniëlfiguur speel ook in tekste binne en buite die Bybel 'n rol. Daniël is 'n legendariese karakter wat deur antieke vertellers as toonbeeld van regverdigheid en wysheid gebruik is. Talle verhale rondom dié karakter was binne die ou Nabye Ooste in omloop. Sommige van dié verhale is in die apokriewe byvoegings tot die Daniëlboek opgeneem. Die tweede eeuse skrywer van die Daniëlboek gebruik die legendariese karakter, en herinterpreteer enkele verhale om haar doel te dien: om 'n verhaal van bemoediging aan haar lesers te bring.

Die Daniëlboek kom in die Massoretiese kanon onder die Geskrifte (*Ketubim*), en in ander tradisies onder die Profete (*Nebi'im*) voor. Die eerste lesers van die boek het die boek binne die wysheidstradisie geplaas. Hulle het geweet dat die boek 'n legendariese karakter as hoofrolspeler het. Wat die boek as profesie aanbied, is geskiedenis. Haar doel daarmee was om haar lesers te oortuig dat as God die geheime van die toekoms kan openbaar, dit beteken dat Sy oor die hele wêreld regeer. Sy besluit oor die toekoms.

Latere lesers, wat deur die vertalers van die boek verteenwoordig word, het die boek egter saam met die Profeteboeke verklaar.

Die vraag na die *genre* van die Daniëlverhale lei tot 'n debat waarin daar steeds nie konsensus bestaan nie. Die oorwegende tendens is om die verhale as hofverhale te beskryf, wat oor hofgeskille (Dan 2, 4 en 5) en uitredding (Dan 3 en 6) handel. Daniël 1 dien as inleiding tot die Daniëlboek deur die karakters en temas aan die orde te stel.

Die Daniëlboek staan dikwels as 'n apokaliptiese geskrif bekend. Die Daniëlvisioene, wat die droomuitleg van Daniël 2 insluit, skep 'n geskiedenisbeeld wat soms in apokaliptiese literatuur voorkom. Geskiedenis word pessimisties beskou, en deur 'n radikale ingrype van God beëindig. Die res van die verhale deel egter nie die apokaliptiese eienskappe wat die visioene kenmerk nie.

Die studie volg voorts 'n literêr-historiese benaderingswyse. In dié metode-pluralisme komplimenteer sinchroniese en diachroniese insigte mekaar om 'n beter beeld van die teologiese waarde van die bybelse teks te vorm.

Die studie ondersoek Daniël 1 en 2 eksemplaries om die waarde van die literêr-historiese benaderingswyse om bybelse tekste te ontsluit aan te toon. Die literêr-historiese benaderingswyse bestaan uit drie elemente. Eerstens onderneem die studie 'n struktuur-analitiese ondersoek na die teks, aan die hand van twee ontledings. Hier gebruik die studie Propp se model om die teks funksioneel te ontled. Daar word ook 'n semiotiese ontleding van die teks gemaak, met die doel om die narratiewe funksies en kwalifikasies wat die intrige bepaal te identifiseer. Die beskrywing van funksies en kwalifikasies stel die navorser in staat om pertinente transformasies asook semiotiese vierkante te beskryf. Wanneer die pertinente transformasies en semiotiese vierkante beskryf is, kan die teologiese waardes wat die skrywer oordra daaruit afgelei word. Tweedens doen die studie 'n detail-analise van die teks waarin diachroniese en sinchroniese insigte geïntegreer word. Derdens vat die studie die resultate saam in terme van 'n narratologiese sintese, aan die hand van die verteller, agtergrond, karakters, intrige en stylelemente.

In Daniël 1 word Daniël en sy vriende gekies om as hofamptenare opgelei te word. Die koning voorsien die kwekelinge van kos, as deel van die eis tot totale lojaliteit wat aan die kwekelinge gestel word. Daniël weier om hom met die koningskos te verontreinig. Sy besluit is godsdienstig gemotiveer. Die God wat Jerusalem in Nebukadnesar se hand gegee het (Dan 1:2) beloon Daniël en sy vriende vir hul getrouheid deur wysheid en insig aan hulle te gee, en aan Daniël die vermoë om drome uit te lê (Dan 1:17). Dié eienskappe is nodig om as hofamptenare aangestel te word. Die koning bevind die vier Jode tien maal beter as hul eweknieë (Dan 1:20). Met haar vertelling demonstreer die skrywer vir haar geïmpliseerde lesers die belang om getrou aan God te bly.

In Daniël 2 het die Babiloniese koning kort na sy troonbestyging drome, wat sy onsekerheid oor sy politieke toekoms demonstreer. Hy weier om aan die wyse manne die droom te openbaar, omdat hy die droom vergeet het of sy adviseurs se integriteit toets. Hy eis dat hulle die droom openbaar en die uitleg gee. Die wyse manne bely dat hulle dit nie kan doen nie, en die koning veroordeel hulle en hul families tot die dood. Die hoof van die laksmanne soek na Daniël en sy vriende om hulle dood te maak. Daniël verkry uitstel by die koning om die droom te openbaar, bid saam met sy vriende en loof God as hy die droom en

uitleg in 'n nagvisioen ontvang. Hy openbaar die droom aan die koning, en gee ook die uitleg. Die droom handel oor 'n beeld wat vier aardse koninkryke verteenwoordig. 'n Steen tref die beeld en vernietig dit. Die steen is die koninkryk van God. Die koning is so bly oor die uitleg dat hy offers aan Daniël bring, alhoewel die uitleg die val van die Babiloniese ryk aankondig. Die verhaal eindig as die koning Daniël en sy drie vriende in hoë poste aanstel. Die skrywer gebruik haar verhaal om aan te dui dat God konings aanstel en afdank, en dat Sy die toekoms openbaar aan wie Sy wil (Dan 2:28, 47). Sy regeer soewerein oor die geskiedenis. En Sy sorg dat haar volk, Israel, uiteindelik die heerskappy van die wêreld oorneem wanneer Sy alle ander menslike koninkryke vernietig (Dan 2:44-45).

Die Daniëlskrywer dra twee oortuigings aan haar lesers oor. Sy beklemtoon dat God soewerein regeer. Nie net in Jerusalem nie, maar ook in Babel. En sy lê klem op gelowiges se verantwoordelikheid. Hulle word opgeroep om beginselvas en getrou aan God te lewe deur die bepalings van haar Wet na te kom. Selfs al moet hulle die hoogste prys betaal.

SUMMARY

The first part of the book of Daniel (Dan 1-6) consists of tales of a Jew and his three friends who were taken into exile by the Babylonian king, Nebuchadnezzar, during the reign of king Jehoiakim of Judah. The four Jews were chosen to be trained as Babylonian court officials. God gave them the necessary wisdom to be appointed at court (Dan 1). The rest of the tales (Dan 2-6) records their experiences in the service of the foreign court.

Through the ages researchers accepted that the book of Daniel originated in the sixth century, and that its tales were about real historical figures. The tales (Dan 1-6) were interpreted in some faith communities as historical narratives and the visions (Dan 7-12) as prophecies.

In time researchers realized that the book had its origin in the crisis in which Antiochus IV Epiphanes plunged the Jews in Judea with his policy of compulsory hellenization. This crisis led to the Maccabean revolt, as well as the political and religious independence of the Jewish nation. The most important reason for the fact that the book originated in the second century is found in the observation that the book contains many historical inaccuracies. These inaccuracies clear up as the writer wrote about the events of his own day, the second century.

Important theological questions are raised when the book of Daniel is read as a second century creation. Does the book have intrinsic theological meaning if it is not literally true? The modern view of history is characterized by positivism that subordinates the authority of Scriptures to the factual and historical reliability and soundness of biblical texts. This study suggests that the tales be read and interpreted in terms of the science of literature.

Other questions are also raised by a late date of origin. Who was the writer of the book? The writer(s) or compiler(s) of the book came from the circles known as the *maskilim* (Dan 12:3). They called for loyalty to the Jewish God in the face of the demands put by the policy of hellenization. The writer of the book of Daniel wanted to encourage his listeners with the narrative of four Jews who honored God in exile, and how God rewarded them. He used the exile as an analogy for the situation in which his readers lived, and he encouraged them to resist Antiochus IV's policies because these policies clashed with their religious and cultural beliefs and customs.

The figure of Daniel is found in biblical as well as non-biblical texts. Daniel is a legendary character that had been used by ancient narrators as a paragon of righteousness and wisdom. Many tales were told in the old Middle East about this figure. Some of these tales found their way into the apocryphal additions to the book of Daniel. The writer of the second century used this legendary figure and reinterpreted some of the stories for his own aim: to encourage his people to remain faithful and steadfast.

In the Massoretical canon the book of Daniel is found under the Writings (*Ketubim*) and in other traditions under the Prophets (*Nebi'im*). The first readers of the book interpreted it in the wisdom tradition as they interpreted the other books found in the Writings. They knew that the main character in the book was a legendary figure and that the book's "prophecies" were actually history. The aim of the writer in writing history as prophecy was to persuade his readers to believe that if God could reveal the mysteries of the

future, He would also be able to rule over the world. He decided over the future. Later on the book was interpreted with the prophetic books.

What is the *genre* of the book of Daniel? No consensus has been reached on this question. Most researchers describe the book as court tales, concerned with court conflicts (Dan 2, 4 and 5) and deliverance (Dan 3 and 6). Daniel 1 introduces the characters and themes that determine the rest of the tales and visions.

The book of Daniel is known as an apocalyptic book. The visions in the book creates a view of history found also in some other apocalyptic works. History is seen pessimistically, with God making an end to it all when He sets up His new kingdom. The interpretation of the dream according to Daniel 2 shares this view. The other tales (Dan 2-6) have no apocalyptic features.

The study uses a literary-historical approach in the interpretation of the text. Synchronic and diachronic insights complement each other to form a better view of the theological value of the biblical text.

Daniel 1 and 2 are investigated to demonstrate the value of the literary-historical approach to interpret biblical texts. The literary-historical approach consists of three elements, a structural, historical and narratological analysis of the text. First, a structural investigation is being done by using Propp's model to analyze the text functionally, followed by a semiotic analysis to identify the functions and qualifications in the text. The description of functions and qualifications is necessary to describe the text's pertinent transformations as well as its semiotic squares. The description of the pertinent transformations and semiotic squares enables the researcher to formulate the theological values or convictions which the writer wished to convey to his readers. In the second place, synchronic and diachronic insights are integrated in a detailed analysis of the text. And lastly the results of the study are concluded in a narratological synthesis, in terms of the narrator, setting, characters, plot and style.

In Daniel 1 Daniel and his friends are chosen to be trained as court officials. The king provides the apprentices with his own food, as part of his demand for absolute loyalty to his kingdom. Daniel decides not to defile himself with the king's food. His decision is religiously motivated. God who gave Jerusalem into the hand of Nebuchadnezzar (Dan 1:2) rewards Daniel and his friends for their faithfulness with wisdom and insight. He gives Daniel the ability to interpret dreams and visions (Dan 1:17). These characteristics are necessary to be appointed as court officials. The king evaluates the apprentices and finds the four Jews ten times better than the other young men (Dan 1:20). With his narrative the writer demonstrates to his implied readers the importance to stay faithful to God.

In Daniel 2 the Babylonian king has dreams shortly after being enthroned. The dreams demonstrate his political insecurity. He decides not to tell his wise men the contents of the dream because he forgot the dream or because he wants to test the integrity of his advisors. He demands that they tell him the dream as well as its interpretation. The wise men confess that they are unable to do what the king demands from them, and the king condemns them and their families to death. The leader of the executioners looks for Daniel and his friends to kill them. Daniel asks the king for time to reveal the dream and prays with his friends. He praises God when he receives the revelation of the dream and interpretation in a night vision. He tells the king what the contents of the dream were and interprets it. The king dreamed of a statue that represents four human kingdoms. A stone hits the statue and destroys it. The stone is the kingdom of God.

The king is so glad at the interpretation that he orders his servants to offer to Daniel even though Daniel ironically announces the fall of the Babylonian kingdom. The narrative ends where the king appoints Daniel and his friends in important positions. The writer uses his narrative to emphasize that it is God who appoints and dethrones kings. He reveals the future (Dan 2:28, 47). He rules sovereignly over the world. And He cares for His people. Israel is to rule over the whole earth when God will destroy all kingdoms (Dan 2:44-45).

The writer of the book of Daniel conveyed two convictions to her readers. She emphasized the sovereign rule of God, not only in Jerusalem but also in Babylon. And she emphasized the responsibility of the faithful. They are called to keep the commandments of the Law faithfully, even if it would cost them their lives.

VOORWOORD

My belangstelling in die Daniëlboek het uit 'n gedoseerde meestersgraad onder leiding van prof W S Prinsloo ontstaan. Die studie het gehandel oor die aktualisering van die Ou Testament. Ek het in 1997 'n skripsie oor die visioene van Daniël 7-12 onder leiding van dr James Kritzinger voltooi.

Ek is dank aan prof Dirk Human verskuldig. Hy het baie ure aan die vorming van die studie en proefskrif spandeer, en altyd met die grootste geduld. Hy is 'n baie besondere mens.

In die volksmond staan Daniël as 'n profeet bekend. Die kerk het deur die eeue die verhale wat oor hom handel letterlik geïnterpreteer. En sy visioene is as profesieë oor die toekoms geïnterpreteer. Dit word steeds so in die Pinkstertradisie gedoen. Reeds in die derde eeu n.C. het Porfirie egter goeie redes aangevoer dat die boek in die tweede eeu v.C. ontstaan het. Vandag is daar min navorsers wat nie aanvaar dat die boek as 'n reaksie op Antiochus IV Epifanes se vervolging ontstaan het nie.

Die probleem is egter dat die kerk deur die eeue nie geduld het dat argumente aangevoer word dat die verhale nie historiese vertellings, en die visioene nie profesieë is nie. Dié argumente sou die gesag bedreig wat die kerk aan die Skrif heg. En dit het die kerk nie toegelaat nie. In hierdie studie toon ek aan dat dit hoegenaamd nie geloofsbedreigend is om die Daniëlboek as 'n tweede eeuse werk te beskou, wat handel oor 'n legendariese figuur wat die geskiedenis as profesie beskryf nie. Wanneer die boek as 'n literêre werk geïnterpreteer word, ontsluit dit belangrike teologiese insigte wat vir die predikingstaak groot waarde het.

Ek poog om wat taalgebruik betref inklusief te wees, deur die vroulike vir onbepaalde persone in hoofstukke 1, 3 en 5 te gebruik, en die manlike in alternatiewe hoofstukke. Dit geld ook van die gebruik van God as persoon. Dit word in reaksie op my kerklike tradisie gedoen wat vrouens met eksklusief manlike taal tot ondergeskiktheid verkneg.

Ek dra die studie aan Pieter en Petro Swart op, wat dit finansieel moontlik gemaak het. En aan Mariet en Marinus, wat my nog elke keer bygestaan en ondersteun het. Dolf Coertzen het geglo dis nog 'n keer moontlik!

INHOUDSOPGAWE

Opsomming	ii
Summary	v
Voorwoord	viii

HOOFSTUK 1: INLEIDING

1.1	Aktualiteit	1
1.2	Probleemstelling	2
1.3	Hipotese	5
1.4	Afbakening van studieveld	5
1.5	Metodiek: literêr-historiese benaderingswyse	6
1.5.1	Struktuur-analise	8
1.5.1.1	Funksionele ontleding	9
1.5.1.2	Semiotiese ontleding	10
1.5.1.2.1	Beginsels waarop semiotiese ontleding berus	10
1.5.1.2.2	Werkswyse van semiotiese ontleding	12
1.5.1.2.2.1	Verdeling in lees- en perikoopeenhede	12
1.5.1.2.2.2	Identifisering van funksies en kwalifikasies	12
1.5.1.2.2.3	Beskrywing van pertinente transformasies	12
1.5.1.2.2.4	Vorming van die semiotiese vierkante	13
1.5.1.2.2.5	Oordrag van waardes of oortuigings	14
1.5.1.2.2.6	Identifisering van narratiewe programme	14
1.5.2	Detail-analise	17
1.5.3	Narratologiese sintese	19
1.5.3.1	Inleidende opmerkings	19
1.5.3.1.1	Storie en diskoers	19
1.5.3.1.2	Die Bybel as verbeeldingswerk	19
1.5.3.1.3	Riglyne	20
1.5.3.1.4	<i>Genre</i>	21
1.5.3.1.5	Waarheid in vertellings	22
1.5.3.1.6	Die Bybel as Skrif, en as literatuur	22
1.5.3.2	Elemente in die vertelling	23
1.5.3.2.1	Verteller	23
1.5.3.2.1.1	Geïmpliseerde en werklike skrywer	23
1.5.3.2.1.2	Geïmpliseerde skrywer en verteller	24
1.5.3.2.1.3	Verteller en vertelde	24

1.5.3.2.1.4	Beperkte kennis en alwetendheid	24
1.5.3.2.1.5	Gesigspunt	25
1.5.3.2.1.6	Dubbelsinnigheid en ironie	26
1.5.3.2.1.7	Vlakke van gesigspunte	27
1.5.3.2.1.8	Verteller breek die raamwerk	27
1.5.3.2.1.9	Aanduiders van karakters se gesigspunt	28
1.5.3.2.1.10	Etiese standpunt	29
1.5.3.2.1.11	Leser se deelname aan die verhaal	30
1.5.3.2.2	Agtergrond	30
1.5.3.2.2.1	Temporele agtergrondgegewens	31
1.5.3.2.2.2	Ruimtelike agtergrondgegewens	33
1.5.3.2.2.3	Sosiale agtergrondgegewens	34
1.5.3.2.3	Karakters	35
1.5.3.2.3.1	Inleiding	35
1.5.3.2.3.2	Karaktertipes	36
1.5.3.2.3.3	Statiese en dinamiese karakters	38
1.5.3.2.3.4	Tegnieke in die sketsing van karakters	38
1.5.3.2.3.4.1	Beskrywing van karakters	38
1.5.3.2.3.4.2	Karakters se innerlike lewe	39
1.5.3.2.3.4.3	Karakters se woorde en dade	40
1.5.3.2.3.4.4	Kontraste	41
1.5.3.2.3.4.5	Karakters se sosiale status	42
1.5.3.2.3.4.6	Daniël as karakter	42
1.5.3.2.3.4.7	Simpatie, empatie en antipatie	43
1.5.3.2.4	Intrige	44
1.5.3.2.4.1	Kern en satalliete	44
1.5.3.2.4.2	<i>Analepses en prolepses</i>	44
1.5.3.2.4.3	Kousaliteit	45
1.5.3.2.4.4	Konflikanalise	45
1.5.3.2.4.5	Protagonis en antagonis	46
1.5.3.2.4.6	Kleiner narratiewe eenhede	46
1.5.3.2.4.7	Frekwensie van gebeure	47
1.5.3.2.4.8	Ironie en intrige	48
1.5.3.2.5	Styl	48
1.5.3.2.5.1	Letterlike en figuurlike interpretasie van tekste	49
1.5.3.2.5.2	Stylfigure	49
1.5.3.2.5.3	Stappe in interpretasie van vertelling	50
1.5.3.2.5.4	Skrywer se narratiewe patrone	51

1.6	Hoofstukindeling, ortografie en begripsverheldering	52
HOOFSTUK 2: FORSCHUNGSGESCHICHTE		
2.1	<i>Forschungsgeschichte</i> : aspekte van die literêr-historiese benaderingswyse	54
2.1.1	Struktuur-analise	54
2.1.2	Historiese kritiek	57
2.1.3	Narratologie	58
2.2	<i>Forschungsgeschichte</i> : inleidende vraagstukke	62
2.2.1	Ontstaan van die Daniëlverhale, en die Daniëlboek - Drie teorieë	62
2.2.2	Geskiedskrywing	66
2.2.3	Outeurskap	67
2.2.4	Kanoniese plasing	69
2.2.5	Die Daniëlfiguur binne ander tekste	71
2.2.5.1	Bybelse tekste	71
2.2.5.2	Buite-bybelse tekste	71
2.2.6	Literêre <i>genre</i>	73
2.2.6.1	Beskrywing van die <i>genre</i>	73
2.2.6.2	Wysheidsliteratuur	74
2.2.6.3	W L Humphreys	74
2.2.6.4	J J Collins	75
2.2.6.5	R R Wilson	78
2.2.6.6	P R Davies	79
2.2.6.7	G W E Nickelsburg	79
2.2.6.8	S Niditch en R Doran	80
2.2.6.9	Gevolgtrekking	83
2.2.7	Daniëlverhale in 'n apokaliptiese boek	83
2.2.8	<i>Sitze im Leben</i>	86
2.2.8.1	Ballingskapsituasie: sesde eeu	86
2.2.8.2	Makkabeërsituasie: tweede eeu	91
2.3	Slot	98

HOOFSTUK 3: GOD BELOON GETROUHEID

3.1	Inleiding	99
3.2	Struktuur-analitiese bespreking	100
3.2.1	Funksionele ontleding	104
3.2.1.1	Ontleding aan die hand van Aarne-Thompson-tipes	104
3.2.1.2	Ontleding aan die hand van Propp se tipering	107

3.2.2 Semiotiese ontleding	111
3.2.2.1 Verdeling in leeseenhede	111
3.2.2.2 Funksies en kwalifikasies	112
3.2.2.3 Pertinente transformasies	113
3.2.2.4 Rolspelers	113
3.2.2.5 Intrige	114
3.2.2.6 Semiotiese vierkante	115
3.2.2.7 Oordrag van waardes of oortuigings	116
3.2.2.8 Narratiewe programme	117
3.2.2.9 Verskillende narratiewe binne die vertelling	119
3.2.2.10 Temas	123
3.2.2.11 Karakters	125
3.3 Detail-analise	126
3.3.1 Nebukadnesar verower Jerusalem, en voer die tempelskatte weg – verse 1-2	126
3.3.2 Die koning soek jongmanne wat in sy hof kan dien – verse 3-7	133
3.3.3 Daniël neem hom voor om hom nie te verontreinig nie – verse 8-16	141
3.3.4 God beloon Daniël se getrouheid – vers 17	147
3.3.5 Die Jode slaag die toets – tien maal beter! – verse 18-20	148
3.3.6 Daniël dien die konings tot Kores aan bewind kom – vers 21	149
3.4 Narratologiese sintese	151
3.4.1 Verteller	151
3.4.2 Agtergrond	155
3.4.2.1 Temporele gegewens	156
3.4.2.2 Ruimtelike gegewens	157
3.4.2.3 Sosiale gegewens	158
3.4.3 Karakters in die verhaal	159
3.4.4 Intrige	162
3.5 Slot	164

HOOFSTUK 4: TWEE MAGTE IN OPPOSISIE – NEBUKADNESAR *VERSUS* GOD

4.1 Inleiding	165
4.2 Struktuuranalitiese bespreking	166
4.2.1 Funksionele ontleding	171
4.2.1.1 Agtergrond	172
4.2.1.2 Orde van verhale	172
4.2.1.3 Die moeilike taak	172

4.2.1.4	Straf	173
4.2.1.5	Daniël op die toneel	173
4.2.1.6	Ontsluiting	174
4.2.1.7	Beloning	174
4.2.1.8	Proppiaanse funksies	175
4.2.1.9	Karakterrolle	177
4.2.1.10	God se rol in die verhale	178
4.2.1.11	Herhaling	179
4.2.2	Semiotiese ontleding	182
4.2.2.1	Verdeling in leeseenhede	182
4.2.2.2	Temas	182
4.2.2.3	Pertinente transformasies	185
4.2.2.4	Verskillende narratiewe binne die vertelling	186
4.2.2.5	Binêre opposisies	187
4.2.2.6	Intrige	190
4.2.2.7	Semiotiese vierkante	192
4.2.2.8	Aktansiële model	192
4.2.2.9	Waardes en oortuigings	193
4.3	Detail-analise	194
4.3.1	Die koning droom, en roep die wyses en vra raad - verse 1-3	195
4.3.2	Die wyses vra dat die koning die droom vertel - verse 4	200
4.3.3	Die koning vra dat die wyse manne die droom ook moet vertel – verse 5-6	203
4.3.4	Die wyses vra vir ‘n tweede keer dat die droom vertel word – vers 7	204
4.3.5	Die koning dring aan dat die wyses die droom ook moet openbaar – verse 8-9	205
4.3.6	Die wyses erken dat hulle nie kan nie – verse 10-11	205
4.3.7	Die koning beveel dat alle wyses gedood word – verse 12-13	206
4.3.8	Daniël vra hoekom die wyse manne doodgemaak moet word – verse 14-15	208
4.3.9	Daniël vra uitstel, en versoek sy vriende om saam met hom te bid – vers 16	209
4.3.10	Daniël ontvang die uitleg, en prys God – verse 17-23	210
4.3.11	Daniël vra Arjok om hom na die koning te neem – vers 24	217
4.3.12	Arjok noem vir die koning dat hy iemand het wat die droom kan uitleg – vers 25	218
4.3.13	Die koning vra Daniël of hy die droom kan uitleg – vers 26	219
4.3.14	Daniël erken: niemand kan die droom uitleg nie, maar God kan – verse 27-28	219
4.3.15	Daniël vertel die inhoud van die droom– verse 29-36	221
4.3.16	Daniël verklaar die droom – verse 37-45	229
4.3.17	Die koning vereer Daniël en erken dat Daniël se God die grootste is – verse 46-47	237
4.3.18	Die koning vereer Daniël, sowel as sy drie vriende – verse 48-49	239

4.4	Narratologiese sintese	241
4.4.1	Die verteller	243
4.4.2	Agtergrond	247
4.4.2.1	Temporele gegewens	248
4.4.2.2	Ruimtelike gegewens	249
4.4.2.3	Sosio-kulturele gegewens	250
4.4.3	Karakters	250
4.4.4	Intrige	252
4.4.5	Kenmerkende skrywerstyl	254
4.5	Slot	255

HOOFSTUK 5: SINTESE

5.1	Inleiding	257
5.1.1	Vraagstelling	257
5.1.2	Waarheidsvraag	257
5.1.3	Literêr-historiese benaderingswyse	257
5.2	<i>Forschungsgeschichte</i>	258
5.2.1	Aspekte van die ontwikkeling van literêr-historiese studies	258
5.2.2	<i>Forschungsgeschichte</i> van inleidende kwessies	258
5.2.2.1	Datering	258
5.2.2.2	Ontstaanskringe	259
5.2.2.3	Bybelse en buite-bybelse verwysings	259
5.2.2.4	Geskiedenisbeeld	259
5.2.2.5	Daniël in kanon	260
5.2.2.6	<i>Genre</i>	260
5.2.2.7	<i>Sitze im Leben</i>	261
5.3	God beloon getrouheid	261
5.3.1	Inleiding	261
5.3.2	Doel	262
5.3.3	Inhoud	262
5.3.4	Propiaanse ontleding	263
5.3.5	Semiotiese ontleding	263
5.3.6	Narratiewe program	264
5.3.7	Intrige	264
5.3.8	Skrywer	265
5.3.9	Karakters	265

5.4 Twee magte in opposisie – Nebukadnesar versus God	266
5.4.1 <i>Genre</i>	266
5.4.2 Funksionele ontleding	266
5.4.3 Proppiaanse ontleding	266
5.4.4 Semiotiese ontleding	267
5.4.5 Intrige	267
5.4.6 Historiese plasing	268
5.4.7 Herhaling	268
5.4.8 Aramees	268
5.4.9 Loflied	269
5.4.10 Beeld	269
5.4.11 Gesigspunt	271
5.4.12 Ironie	271
5.4.13 Teologiese stelling	271
5.5 Slot	272

ADDENDA

Addendum 1: Hoofstuk 1

1.1 Aarne-Thompson se verhaaltipes	273
1.2 Proppiaanse funksies van die heroïese feëverhaal	274
1.3 Rolle in die heroïese feëverhaal	275

Addendum 2: Hoofstuk 2

2.1 Die Daniëlboek as apokaliptiese literatuur	276
2.1.1 Inleiding	276
2.1.2 Wat is apokaliptiek?	278
2.1.2.1 Kenmerke van apokaliptiek	279
2.1.2.2 Onderskeidinge	280
2.1.2.3 <i>Genre</i>	281
2.1.3 Waar kom apokaliptiek vandaan?	283
2.1.3.1 Profesie en apokaliptiek	283
2.1.3.2 Wysheid en apokaliptiek	284
2.1.3.3 Geskiedenisbeeld	285
2.1.3.4 Wysheidsliteratuur	286
2.1.3.5 Diskontinuiteite tussen profesie en apokaliptiek	287
2.1.3.6 F M Cross en P D Hanson	288
2.1.3.7 Besware teen Hanson	292
2.1.3.8 Gevolgtrekkings	293
2.1.3.9 Pseudonimiteit	294

2.1.3.10	Tweede eeuse apokaliptiese literatuur	295
2.1.3.11	Moderne mens en apokaliptiek	296
Addendum 3: Hoofstuk 3		
3.1	Daniël 1 – Verdeling in leeseenhede	298
3.2	Daniël 1 – Verdeling in perikoopeenhede	299
3.3	Daniël 1 – Analise van leeseenhede in funksies en kwalifikasies	299
Addendum 4: Hoofstuk 4		
4.1	Daniël 2 – Verdeling in leeseenhede	301
4.2	Daniël 2 – Verdeling in perikoopeenhede	305
4.3	Daniël se loflied - Analise volgens leeseenhede en tematiese herhaling	306
4.4	Droom van die beeld, en uitleg van die droom – Analise in leeseenhede en perikoopeenhede	306
4.5	Daniël 2 – Analise aan die hand van pertinente transformasies	308
Lys van geraadpleegde werke		312

HOOFSTUK 1: INLEIDING

1. Aktualiteit

Om die Daniëlverhale (Dan 1-6) literêr-histories te verklaar, het relevansie vir die een en twintigste eeuse situasie omdat dit verskeie aktuele vraagstukke raak, waarvan die belangrikste is:

Die Daniëlboek is deeglik deur die eeue deur navorsers ondersoek. Daar bestaan egter geen literêr-historiese ondersoek nie. Die bespreking van die Daniëlboek het deur die jare hoofsaaklik tot historiese kritiek beperk gebly.¹ Wat literêre ondersoeke betref, het Milne (1988) 'n strukturalistiese analise aan die hand van Vladimir Propp se analitiese ondersoeke na feëverhale gedoen. En Fewell (1991) wy 'n studie aan 'n verklaring van die boek vanuit die narratologiese model.² Niemand het egter nog 'n literêre met 'n historiese ondersoek gekombineer nie. Daar bestaan in Afrikaans nie eens 'n omvattende literêre studie na die Daniëlboek nie. In dié studie ondersoek ek die eerste twee Daniëlverhale eksemplaries, vanuit 'n literêr-historiese benaderingswyse.

Dat 'n literêr-historiese interpretasie van die Daniëlverhale noodsaaklik is, het te doen met die **eie aard van die verhale**. Die verhale gee voor om historiese gebeure weer te gee, wat tydens die Babiloniese ballingskap afspeel. In werklikheid is die verhale volksvertellings wat voorheen in 'n Mesopotamiese konteks **gefunsioneer** het, en deur 'n tweede eeuse Joodse skrywer oorvertel en herinterpreteer word. Die verhale is derhalwe literêre, en nie historiese vertellings nie. Tog het die verhale 'n geskiedenis, en veronderstel dit 'n historiese agtergrond. Daarom is 'n literêr-historiese benadering tot die Daniëlverhale 'n **noodsaaklike manier** om die verhale te interpreteer.

Ek meen dat so 'n studie tydig is, omdat die grootste Afrikaanse kerke die Daniëlverhale as **geskiedenis** en die Daniëlvisioene (en dit sluit Daniël 2 in) as **profesie** beskou.³ Met die aanbreek van die derde millenium het moderne profete telkemale beklemtoon dat die **wederkoms van Christus voor die deur** is. Daniël se "profetiese" uitsprake, insluitende Daniël 2, word dikwels as bewys vir dié bewering gebruik.⁴ Maar wat is die **genre** van die boek? Hoe moet dit gelees word? Bevat Daniël 2 'n profetiese voorspelling oor die toekoms?

As die Daniëlboek nie profeties nie, maar **apokalipties van aard** is, lei dit tot verdere vrae. Wat is apokaliptiek? Waar en hoe het apokaliptiese denke ontstaan? Watter rol het die tweede eeuse krisis wat deur Antiochus IV Epifanes veroorsaak is, in die ontwikkeling van apokaliptiese denke gespeel?

¹ Vergelyk Koch (1980:XI-XVI) vir kommentare en monografieë wat die Daniëlboek vanuit historiese kritiek bespreek.

² Vergelyk ook die insigte van Koch (1980) en LaCocque (1979 en 1988) en bydraes van Van der Woude (1993).

³ Calvin (Inst. 1.8.7,8; 1984:169) het reeds geskryf: "Wat van Daniël? Het hy nie oor gebeure wat bykans seshonderd jaar later sou plaasvind, geprofeteer asof hy geskiedenis oor gebeurtenisse, wat alombekend is, geskrywe het nie?"

⁴ Die boodskap dat die wederkoms imminent is, het deur die eeue weerklink, en Daniël, die "profeet", is telkemale ingespan (König 1980:8-10).

Moderne studie het bevind dat die Daniëlboek in die tweede eeu ontstaan het, in reaksie op die krisis wat Antiochus IV Epifanes se helleniseringsprogram vir getroue Jode veroorsaak het (Rendtorff 1985:276; LaCocque 1988:5; Zenger 1998:461). Die boek bevat legendes wat in 'n nuwe konteks oorvertel en aangepas word om tweede eeuse Jode in hul geloof te versterk. Die skrywer gee ook visioene weer wat voorgee om profeties van aard te wees, maar profesie per terugblik is (Spangenberg 1998b:87, 99-101). Dit skep vir lidmate 'n probleem. Wat is die gesag van die Daniëlboek as die boek voorgee om in die sesde eeu te ontstaan en die toekomstige profeties voorspel, maar in werklikheid in die tweede eeu ontstaan het en geskiedenis as profesie weergee? ⁵ Hoort die boek dan nog in die Bybel? Kan dit vir die moderne leser teologiese betekenis hê? Die legendariese karakter van bybelse narratiewe hou ernstige implikasies vir die kerk se toekenning van gesag aan die Bybel in, wat ook bespreek moet word.

As die boek nie historiese vertellings bevat nie, ontstaan die vraag wat die historiese bewussyn van die skrywer was. En as die boek in die tweede eeu ontstaan, moet die vraag na die gebeure in Juda se nasionale lewe in die intertestamentêre periode beantwoord word. Waaruit het die veronderstelde (sesde eeuse) en werklike (tweede eeuse) *Sitze im Leben* bestaan?

Dié studie se relevansie en aktualiteit lê in die vrae wat dit beantwoord, en wat vir moderne lidmate belangrik is.

2. Probleemstelling

Die kerklike tradisie waarin ek leef en werk, die klassieke Pinksterbeweging, aanvaar dat die Daniëlverhale na werklike historiese gebeure verwys. Die Pinksterbeweging lees die Bybel literalisties. Dié beweging koppel die gesag van die Bybel aan die letterlike en historiese betroubaarheid van die Bybel. Die Bybel het slegs waarde indien dit letterlik waar is. Alle tekste wat voorgee om histories van aard te wees, word letterlik-histories verklaar.

Die Daniëlverhale is egter nie op historiese karakters se ervarings gebaseer nie. ⁶ Die verhale gee voor om 'n *Sitz im Leben* in die ervaring van die Joodse ballingskap van die sesde eeu te hê. Maar die skrywer wat die verhale in die tweede eeu in haar boek opneem, herinterpreteer dit om haar doel met die boek te pas. Die werklike *Sitz im Leben* van die verhale is die krisis wat rondom Antiochus IV se vervolging van die Jode en die onderdrukking van hul godsdiens plaasvind (C le Roux 1995:xv).

Die diskrepansie tussen die veronderstelde en werklike ontstaansdatum van die Daniëlboek, en die kwessie van die historisiteit van die karakters in die boek skep probleme vir hedendaagse gelowiges in hul verklaring van die boek. Is die teologiese waarhede wat die skrywer oor die alheerskappy en beheer van God

⁵ Dat dié vrae aktueel is, kan gesien word as Burden (1989:950) in "Die Verklarende Bybel" skryf dat die profeet Daniël in die sesde eeu v.C. geleef het, en dat hy die visioene gesien het wat in Daniël 7-12 opgeteken is (vgl ook 1989:953-954). Wanneer Burden (1993:1221-1222) die notas vir "Die Bybel in praktyk" skryf, meen hy dat die boek sy finale vorm cers rondom 165 v.C. gekry het.

⁶ Dié argument word later in hoofstuk 2 (1 en 2) gevoer.

verkondig vandag geldig? Kan dié waarhede die moderne gelowige bemoedig as dit in 'n werk van fiksie voorkom? ⁷

Dié vrae word gebore uit die positivistiese geskiedbeskouing waaronder moderne mense gebuk gaan. ⁸ "Positivism" verwys na die siening dat geskiedenis feitlik korrek opgeteken kan word. ⁹ Indien die feite nie korrek is nie, is dit nie waar nie. Dit het daartoe gelei dat die gesag van die Bybel aan feitelike korrektheid afhanklik gestel word. Hieruit word 'n verbete geveg gebore om die korrektheid van elke Skrifgedeelte te verdedig. ¹⁰

Die hedendaagse mens het mettertyd besef dat "geskiedenis" uit 'n veelkleurige spektrum van konflikterende verhalte bestaan. "Dié teks" kan nie sonder voorbehoude gelees word nie. Wanneer die mens

⁷ Smelik (1992:1) maak die opmerking dat die historiesiteit van die Hebraëuse Bybel beide 'n teologiese as 'n historiese probleem is. As 'n verhaal nie histories is nie, kan dit 'n teologiese waarheid demonstreer? Dié vraag het met die wese en aard van narratief te doen: dit is 'n metafoer van die lewe. "... a work of imaginative literature creates another or alternative reality, analogous to the everyday world we live in, but not identical to it" (Robertson 1977:5) 'n Fiktiewe historiese vertelling dien as 'n historiese bron – dit beskryf nie die tyd waarin dit voorgee om af te speel nie, maar die tyd waarin dit ontstaan het (Smelik 1992:5).

⁸ Met **positivisme** word bedoel dat denke eers wetenskaplik is as dit van die positiewe, die waarneembare of die daadwerklike gegee uitgaan. Positivism lei tot "absolute kennis". "Absolute kennis" dra die pretensies van "absolute mag". Hieruit maak Bruggemann (1997:24) die gevolgtrekking: "The mistrust of conventional authority, now broad and deep in our society, is rooted in the failure of positivism, positivism as either scientific, political, or theological ... Those at the margins of dominating knowledge will no longer permit the practitioners of dominating power to be supervisors of absolute knowledge". Omdat alle ware kennis op sintuiglike waarneming en ervaring gebaseer is en slegs deur waarneming en eksperiment opgedoen kan word, behoort alle metafisiese of spekulatiewe ondersoek opgegee te word. Klein behoort op die metodes van die eksakte wetenskappe geplaas te word (Urmson 1975:230). Ook die historiese wetenskap se rasionele grondslag word gevestig (Burden 1979:20). Die vraag wat gestel word, is: hoe het dit werklik gebeur? Of soos Leopold von Ranke (1795-1886) dit uitdruk: "wie es eigentlich gewesen ist".

⁹ Die historiese bewustheid van die Westerling word gewoonlik aan die *Aufklärung* toegeskryf. Westerse teologie is tot 'n groot mate bepaal deur die spanning tussen 'n positivistiese geskiedenisbeeld en die bybelse begrip van goddelike openbaring en bonatuurlike ingryping. Die kerk, wat in die verlede die wese van waarheid vanuit die Bybel bepaal het en op alle mense afgedwing het, word nou verplig om nuut na haar teologiese taak te kyk. Gaan die kerk aandring op 'n "*sacrificium intellectus*", 'n opoffering van die rede ter wille van 'n (blinde) geloof, of gaan sy poog om die gaping tussen die wêreld van die Bybel en die rasionalistiese maatskappy van die dag te oorbrug? Die kerk het in haar teologiese arbeid ná die *Aufklärung* hard probeer om te bewys dat sy besig is met 'n wetenskap, 'n intellektuele poging wat betekenisvol is. In dié poging het die kerk met tye toegelaat dat geskiedenis gedefinieer is deur die "tyranny" of the positivist view of history" (Clark 1997:35), wat alle pogings van die Christelike teologie om 'n kontakpunt met die moderne mens te vind, oorheers het. Dié filosofie is al meer sedert die einde van die negentiende eeu as onvanpas deur historici bevind. Sedert Einstein se publikasies oor relativisme en die element van die paradoksale in alle natuurwetenskaplike werk, het natuurwetenskaplikes die positivistiese filosofie ook as nutteloos begin beskou. Die negentiende eeu is gekenmerk deur die soeke na historiese verifikasie van die Bybel (vgl Keller 1956 en Bright 1959). Clark (1997:35) meld dat Schleiermacher (1768-1834) die eerste geleerde was wat die uitdaging wat positivism aan die teologie gestel het ernstig opgeneem het. Hy pas dit toe in sy histories-kritiese benadering tot die Skrif. Hy stel 'n ontsappingsroete voor uit die doodloopsstraat waarin positivism die Bybel laat beland het. Hy vind dit in 'n innerlike gevoel van 'n verhouding met God. Ook Kierkegaard (1813-1855) worstel met die uitdaging wat positivism stel. Hy ontsnap deur sy sprong van geloof, wat hom in staat stel om buite die "wetenskaplike metode" om relevansie in die Skrif te vind. Na die Eerste Wêreldoorlog is dit die dialektiek van Barth, Brunner en Bultmann, die neo-ortodokse teoloog, wat daarop staan dat die Skrif as bron en norm van teologie herstel moet word. Hulle sien die Bybel as basis van 'n ortodokse Christelike teologie. Maar hulle daag nooit die onderliggende konsep en filosofie van geskiedenis uit waaraan hulle poog om te ontsnap nie. Die gesag van die Bybel is herstel, maar die implikasies van die positivistiese geskiedbeskouing is steeds 'n werklikheid (Clark 1997:36).

¹⁰ Ook die histories-kritiese metodes ontkom nie aan dié geskiedenisbeeld nie. Prinsloo (1994:78) kritiseer dit omdat dit die Bybel aan 'n positivistiese ondersoek onderwerp. Ander punte van kritiek wat hy inbring, is dat dit die Bybel atomisties lees, met 'n ewolusionistiese vooroordeel.

‘n bybelse teks in die hand neem, is daar talle stemme wat ‘n invloed in die interpretasie uitoefen (Adam 1995:6, 11).

Eers wanneer die moderne leser die bybelse narratief los van ‘n moderne geskiedenisbeeld lees, kan die bybelse verhale op eie waarde waardeer en verklaar word.¹¹ Nuwe insigte oor die aard van geskiedskrywing lei daartoe dat die Bybel vanuit die moderne literatuurwetenskap verklaar word.

Ek lees en verklaar die Daniëlverhale sinchronies sowel as diachronies, omdat ek meen dat dit die beste reg daaraan laat geskied. Die verhale is narratiewe wat in verskeie historiese kontekste gefunksioneer het. Wanneer die navorser dit interpreteer, moet sy die diachroniese kwessies aanraak wat in die ontstaan en oordrag van die Daniëlverhale ‘n rol gespeel het. Die historiese metodes ondersoek die ontstaansprosesse van die teks. Maar die Daniëlverhale is ook vertellings wat as literatuur ondersoek en beskryf moet word. Die waarde van die verhale lê nie in die historiese beskrywing van gebeure nie, maar in die kollektiewe ervaring wat daarin verwoord word, en ooreenkom met die ervaring van gelowiges deur die eeue.

Om die Bybel as literatuur te lees, beteken dat die navorser die teks eerder as ‘n produk van die mens se verbeelding lees, en die bybelse teks met die gereedskap van literêre kritiek verklaar.¹² Die fundamentele veronderstelling van ‘n literêre metode is dat tekste as “suiwer” of verbeeldingryke literatuur beskou en bestudeer word. Die implikasie is dat dit op dieselfde wyse bestudeer word as die werke van Shakespeare of Walter Scott (Robertson 1977: vii).¹³

Om bybelse tekste as literatuur te beskou en te verklaar, put nie die moontlikhede van interpretasie uit nie, en vel ook nie ‘n negatiewe oordeel oor enige ander verklaringsmetode nie. Geen benaderingswyse is meerderwaardig ten opsigte van enige ander nie. Om dit te beweer, kom op ‘n positivistiese eis neer.

Literatuur wat uit die verbeelding gebore is (“imaginative literature”) skep ‘n ander of alternatiewe werklikheid as waarin die werklike leser leef. Dié werklikheid is analoog aan die werklikheid waarin die leser leef, maar nie identies daarmee nie. Vir dié rede word dié tipe literatuur “fiksie” genoem. Alles in ‘n literêre werk is essensieel metafories van aard – alle aksies, *dramatis personae*, gedagtes en objekte. Karakters is nie werklike mense nie, maar is soos werklike mense.¹⁴

¹¹ Outeurs van die antieke Nabye Ooste was, met moontlike uitsondering van Hetiese tekste, nie bekommerd oor historiese akkuraatheid soos die moderne wetenskap dit vandag verstaan nie (Smelik 1992:5-6). Hul geskiedskrywing was op ander norme gebaseer.

¹² Met “verbeelding” word bedoel dat dit hoofsaaklik uit die gedagte van die mens gebore word. Die teks gee nie voor om ‘n beskrywing van ‘n werklike gebeure te wees nie. Tekste wat uit die verbeelding van die mens gebore word, sluit wel by die werklikheid aan. As dit nie gebeur nie, sal dit nie vir ‘n leser moontlik wees om die teks enigsins te verstaan nie. Wanneer in die narratologiese benadering van die verklaring van die teks as ‘n verbeeldingsdaad gepraat word, is dit in terme van Brueggemann (1993:13) se definisie: “By imagination, I mean very simply the human capacity to picture, portray, receive, and practice the world in ways other than it appears to be at first glance when seen through a dominant, habitual, unexamined lens”. “I shall argue that Christian preaching and proclamation are essentially an enterprise of imagining the world through the rhetoric of the text” (Brueggemann 1993:14).

¹³ Vergelyk Clines (1992:24) se opmerking dat die Bybel *slegs* as Skrif beskou kan word as dit as literatuur gelees word. Hy meen die grootste deel van die Bybel is die produk van verbeelding. Deur dit as ‘n literêre werk te lees, kan die eenheid daarvan gevind word (Clines 1992:24-30). Die Bybel verleen hom egter nie tot ‘n eensydige beskrywing nie. Dit bevat velerlei tipes literatuur.

¹⁴ Licht (1978:14) noem dat narratiewe bestaan uit geskiedenis, tradisionele narratief (mite, legende, epos of heroïese digkuns) en fiksie wat hom met denkbeeldige gebeure besig hou. Slegs die skrywer van fiksie is vry om gebeure

Voor by die verklaring van die Daniëlverhale uitgekóm word, vra enkele inleidingsvraagstukke aandag. Dit word in die volgende hoofstuk bespreek:

- gelyk die Daniëlverhale **geskiedenis** weer, met ander woorde, het daar vier Jode geleef wat in ballingskap weggevoer is en aan die Babelse hof diens gedoen het;
- die **Daniëlfiguur** wat in bybelse en buite-bybelse tekste funksioneer, stel die vraag na die oorlewingsgeskiedenis van die Danieltradisie;
- die **apokaliptiese aard** van die Daniëlboek (Dan 1-12) noodsaak dat 'n standpunt rondom die problematiek van apokaliptiese literatuur geformuleer word;
- die verskil in die **kanoniese plasing** van die Daniëlboek in die Massoretiese teks en ander tradisies word ook bespreek.

3. Hipotese

Die hipotese uit hierdie studie is: die literêr-historiese benaderingswyse is noodsaaklik om die Daniëlverhale se teologiese betekenis te ontsluit. Verskeie waardevolle insigte groei uit die literêr-historiese interpretasie van die Daniëlverhale. Die Daniëlverhale se betekenis mag dus nie tot 'n letterlik-historiese interpretasie daarvan beperk word nie.

4. Navorsingsveld

Dit is moontlik om die Daniëlboek op verskeie gronde te verdeel. So kan die taalverdeling dien om die boek in twee te verdeel, of die inhoudelike kan gebruik word om tien eenhede in die boek aan te dui.¹⁵ Ek gebruik die boek se verdeling in verhale (Dan 1-6) en visioene (Dan 7-12), en kies om eksimplaries op twee van die verhale te konsentreer. In verdere navorsing kan die hipotese aan die ander verhale getoets word.

Die keuse om die studie tot die Daniëlverhale te beperk, word op vormkritiese gronde gemaak. Die eerste twee verhale word eksimplaries ondersoek, as verteenwoordigend van al die verhale (Dan 1-6). Daniël 1 is inleidend tot die hele Daniëlboek, terwyl Daniël 2 noue ooreenkomste met die Daniël 4 en 5 vertoon.¹⁶

en karakters te skep. Die outeurs van die ander twee tipes van narratiewe word deur hul materiaal beperk. Die materiaal is reeds geskep. Hulle kan dit bloot oorvertel om 'n ander doelstelling te bereik. Slegs die manier waarop hulle dit oorvertel, is kreatief (Licht 1978:16).

¹⁵ Burden (1987:206) en Zenger (1998:459) noem dat drie verdelings moontlik is: volgens inhoud in tien onafhanklike dele (hfste 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 en 10-12), volgens taal in twee dele (Dan 1:1-2:4a asook Dan 8-12 wat in Hebreeus is, en Dan 2:4b-7 wat in Aramees is), en volgens kleiner literêre vorme in die ses verhale (Dan 1-6) en vier visioene (Dan 7, 8, 9 en 10-12).

¹⁶ Zenger (1998:460) verdeel die eerste sewe hoofstukke skematies soos volg, en toon die onderlinge verbande tussen die hoofstukke aan:

TEKS	STRUKTUURMERKER	INHOUDELIKE MERKERS
1	Inleiding	Gawe van wysheid aan getroues
2	Droomuitleg	Ondergang van wêreldryke; oprigting van Godsryk

5. Metodiek: literêr-historiese benaderingswyse

In hierdie studie word die Massoretiese teks as die vertrekpunt in die eksegetiese proses geneem. Die omstandighede “agter” die teks en die rol van die leser “voor” die teks is in die verstaansproses belangrik, maar kan nie die vertrekpunt van die interpretasieproses wees nie. Wanneer enige literêre werk onder oë geneem word, begin die lees- en verstaansproses immers by die teks, en nie by die omstandighede van die outeur of leser nie.

Hierdie metodiese vertrekpunt beteken nie dat die klassieke vrae van die histories-kritiese metode geïgnoreer word nie. Dit bly belangrik om te weet wanneer, waarom, waar en hoe die boek ontstaan het. Maar die antwoorde op dié vrae dien slegs as ‘n middel tot ‘n doel, om antwoorde op die vrae wat nie deur ‘n literêre studie beantwoord kon word nie, te bied. Diachroniese en sinchroniese studie komplementeer mekaar. Wat ek voorstaan, is wat soms ‘n metode-pluralisme (Loader 1978:3 en Prinsloo 1980:162), ‘n omvattende benadering (Botha 1986:17-19 en Prinsloo 1989:56), ‘n verskeidenheid van metodologiese aspekte (Coetzee 1986:15), ‘n komplementêre metode (Viviers 1990:4) of ‘n struktureel-historiese benadering (Snyman 1996:540-549) genoem word. Human (1993:24) praat hiervan as die literêr-historiese metode. Dit wil plek gee aan die teks, outeur(s) en leser.¹⁷ “I do not believe that any single method of text interpretation is to be preferred to the exclusion of all others. I believe we must eclectically use all available methods, and that serious interpreters inevitably do” (Brueggemann 1997:58).

Die eksegetiese benaderings waaraan aandag gegee sal word, is teks- en skrywergecentreerd.¹⁸ Ek benut struktuur-analise om die teks self tot spreke te bring. Dit behels ook die narratologiese of literêre kritiek wat

3:1-30	Vertelling	Lyding van regverdige
3:31-33	Doksologie	Erkenning van Godsryk
4:1-30	Droomuitleg	Hubris en vernietiging van koning
4:31-32	Doksologie	Erkenning van Godsryk
5:1-28	Verskyning – uitleg	Hubris en vernietiging van koning
5:29-30	Geen doksologie	Geen erkenning van Godsryk
6:1-25	Vertelling	Lyding van godsvruggige
6:26-28	Doksologie	Erkenning van Godsryk
7	Visioenuitleg	Ondergang van wêreldryke; oprigting van Godsryk

Die verband tussen Daniël 2, 4 en 5 word deur Zenger se ondersoek onderstreep, en so ook die verband tussen Daniël 3 en 6.

¹⁷ Human (1993:17) noem dat in breë trekke drie benaderings tot eksegetiese bestaan: outeur-, teks- en lesergesentreerde teorieë. Dit verteenwoordig die histories-kritiese, struktureel-analitiese en resepsie-teoretiese benaderings.

¹⁸ Abrams (1958:8-29) kategorieer literêre teorieë aan die hand van vier basiese tipes. Hy stel voor dat die onderskeie skole onder een van die vier tipes ingedeel kan word:

- Ekspresiewe tipes van kritiek, wat **outeur-gecentreerd** is. Dit evalueer ‘n literêre werk in terme van die eghtheid waarmee dit die standpunt en temperament van die skrywer uitdruk.

aandag aan die skrywer se organisering en aanbidding van die teks gee.¹⁹ Daarmee saam bou ek op die resultate van historiese kritiek.²⁰ Daarom kan my vertrekpunte as literêr-histories beskryf word.

Dat daar verskillende benaderings tot die analise van enige teks gevolg word, dui aan dat elke perspektief in die verduideliking van tekste beperkings het. 'n Enkele benadering kan nie die rykdom en diversiteit van 'n teks ontsluit nie. Die verklaring van hierdie studie wil egter sensitief wees vir die literêre, godsdienstige en historiese dimensies wat in die teks opgesluit lê (Culley 1992:7, 9, 30, 42; vgl ook Alter 1981:19).²¹ Struktuur-analise gaan deduktief te werk, terwyl narratologie induktief werk. Daarom meen ek dat dit nodig is om die Daniëlverhale struktuur-analities sowel as narratologies te ondersoek.

5.1 Struktuur-analise²²

Struktuur-analise maak die stelsel van diep waardes, of die semantiese universum, duidelik wat deur die merkers binne die teks in sy huidige vorm veronderstel word. Dié simboliese waardes is elemente van die

- Pragmatiese tipes van kritiek is **leser-gesentreerd**. Dit sien die werk as 'n skepping wat 'n invloed op die lesers daarvan wil uitoefen. Die werk word geëvalueer aan die hand van die effektiwiteit waarmee dit invloed op lesers uitoefen.
- Objektiewe tipes van kritiek is **teks-gesentreerd**. Dit sien die literêre produk as 'n self-bevattende wêreld in sigself. Die navorser beoordeel die literêre werk aan die hand van intrinsieke kriteria, soos die onderlinge verbande van elemente wat intern bestaan.
- Mimetiese tipes van kritiek sien die literêre werk as 'n **refleksie** van die uiterlike wêreld of menslike lewe. Die navorser evalueer dit in terme van waarheid of akkuraatheid of verteenwoordiging van die werklike wêreld.

Die eerste drie tipes van literêre kritiek wat Abrams beskryf, kom ooreen met die drie komponente van die basiese kommunikasie-model: skrywer → teks → leser.

¹⁹ Dit is nodig om iets oor die term "narratiewe of narratologiese kritiek" te sê. Daar bestaan verwarring oor terminologie omdat sommige navorsers die term "narratologie" inklusief, en 'n ander dit eksklusief gebruik. "Narratologie" verwys volgens sommige literêre kritici na die hele veld van literêre kritiek. Ek gebruik dit egter in beperkende sin om naas retoriese kritiek (wat die skrywer se gebruik van retoriese instrumente ondersoek) en leserrespons-kritiek (wat die leser se rol om 'n teks se betekenis te bepaal, ondersoek) te staan. Sekulêre literêre studies gebruik die term nie so nie. My gebruik van die term "narratologie" kom ooreen met onder andere Chatman (1978:149-150); Abrams (1981:203); Patte (1989:4) en Powell (1990:19). In die afgelope aantal jare het narratiewe kritiek en leserrespons-kritiek al nader aan mekaar beweeg. Powell (1990:21) voorspel dat die twee benaderings uiteindelik sal saamvloei.

²⁰ Baie bybelse navorsers wat literêr-strukturele metodes benut, is oortuig dat sinchroniese en diachroniese navorsing twee kante van dieselfde muntstuk is. Die beswaar word wel geopper dat strukturalistiese metodes per definisie historiese belange uitsluit (vgl Barr 1973:63-65 en Spivey 1974:143-145). Vergelyk ook die kritiek van Ricoeur (1975:29). Die kritiek mag waar wees van strukturalisme soos deur die Franse skool onder leiding van Greimas beoefen. Struktuur-analise stel die teks self aan die woord. Daarna word aandag aan die geskiedenis agter die teks gegee.

²¹ Ander benaderings, perspektiewe, strategiese of kritiese praktyke in die verklaring van die teks is moontlik: enkele ideologiese kritiek (byvoorbeeld feministiese of politieke tekslesings), dekonstruksie, post-strukturalistiese kritiek en post-moderne tekslesings.

²² Suleiman & Crosman (1980:6-7) noem die volgende eksegetiese benaderings wat almal deel van gehoor-georiënteerde kritiek ("audience-oriented criticism") is: retoriese kritiek, semiotiese en strukturalistiese kritiek, fenomenologiese kritiek, subjektiewe en psigo-analitiese kritiek, sosiologiese en historiese kritiek, en hermeneutiese kritiek. Gehoor-georiënteerde kritiek word beskryf as die self-reflekerende lees van 'n teks, en verskaf die woorde waarmee die leser (of luisteraar) kan praat oor die belewenis wat vir haar in die lees van die teks opgesluit lê (Aichele et al 1995:24). Die lees van 'n teks het altyd tot 'n belewenis gelei, maar vroeër is nie daarvoor gereflekteer nie, en as daarvoor gepraat is, is dit op lukrake wyse gedoen. Die verband tussen die twee benaderings wat in hierdie studie gevolg word, kom na vore in Suleiman & Crosman se klassifikasie. Ek gebruik strukturalisme en struktuur-analise as wissel terme.

visie van lewe en die wêreld.²³ Die waardes vorm die semantiese raamwerk waarbinne die skrywer dink, praat en optree. Teenoor die semantiese raamwerk waarbinne die skrywer leef staan die simboliese stelsel wat deur die skrywer beheers, getransformeer en geskep word. Die diep waardes is die “betekenishorison” van die teks (Patte & Parker 1992:143).²⁴

Waar historiese kritiek vrac oor die agtergrond en “betekenis” of *kerugma* agter die teks beantwoord, verskuif die klem in struktuur-analise na die teks en sy belang (Jacobson 1992:111).²⁵ Struktuur-analise ondersoek die verhoudinge wat die teks vestig, hoe tekstuele relasies georganiseer is en hoe dit betekenis toelaat. Struktuur-analise het ten doel om die struktuur van ‘n verhaal bloot te lê tot die mate wat dit bydra om betekenis te bepaal.²⁶

²³ Patte & Patte (1978:viii) omskryf waardes as “a system of convictions”, “the semantic basis (or framework) upon which (in which) the discourse of the text unfolds as a meaningful discourse”. Dit is “self-evident truths” (Patte & Patte 1978:6).

²⁴ Bovon (1974: voorblad) vat die voorveronderstellings van strukturalisme saam: “In the beginning was the structure. It was everywhere in the world and the world was organized by it. It was in the minerals, in the crystals which always showed the same arrangements of their facets. It was in the plant kingdom where the leaves are distributed along the stems and the veins along the leaves with an invariable regularity. It was in the animal kingdom where physiological systems are connected to one another according to a schematic diagram whose program was determined in the gametes. It was in the rhetoric, skilled in decomposing the discourse into its parts”.

²⁵ “Perhaps the response expresses dissatisfaction with the results of historical research, a feeling that its goal of recovering a meaningful past has not been achieved with any degree of success” (Amerding 1997:68; vgl ook Spivey 1974:144-145). Dit mag ook te doen hê met kritiese vrac wat ná die 1960’s oor die aard van geskiedenis gestel is. Geskiedenis as ‘n eksakte wetenskap (positiwisme) was vir lank die basis van Westerse intellektuele strewes (Amerding 1997:68). Brueggemann (1997:25) meld dat tekste oop is vir verskeie betekenis. Meer as een betekenis mag op ‘n gegewe tydstop legitiem en geloofwaardig wees. Die bybelse teks is polivalent. “Notice that such polyvalence flies in the face of old-line historical criticism that tried to arrive at “the meaning” of the text” (Brueggemann 1997:25).

²⁶ Caws (1988:28) gaan selfs nog verder. In sy werk, *Structuralism: The art of the Intelligible*, meen hy strukturalisme bied die mees omvattende en geldige wyse om die funksionering van die menslike intelligensie te beskryf. Hy redeneer dat strukturalisme nie afhanklik is van hipoteses oor die aard van denke nie, alhoewel dit nie onversoenbaar daarmee is nie. Denke is die struktuur wat dit produseer – soos vervat in taal, mite, en so meer – eerder as dat daar agter denke ‘n soort onbeskryflike of onuitspreeklike werklikheid sou lê, wat apart van denke beskryf kon en moes word (Caws 1988:xiii). Om mens te wees, is om te probeer om sin van ons ervaring te maak (Caws 1988:36-37). Om sin te maak, beteken om kongruensie tussen die oënskynlik nie-verwante eienskappe binne die ervaringsveld te probeer vind (Caws 1988:7). Strukturalisme impliseer ‘n spesifieke siening van die wyse waarop die mens die soektog aanpak. Die mens doen dit deur “the matching of structured systems”, wat deur haar “as primordially meaningful” ervaar word (Caws 1988:112). Wat die denke ervaar, is nie geïsoleerde besonderhede nie, maar stelsels van verhoudings tussen dinge. Daarom is strukturalisme fundamenteel aan verstaanbaarheid, en nie slegs een aspek daarvan nie (Caws 1988:181). “Structuralism ... aims on the philosophical level not so much to explain facts as to explain why they make sense to us” (Caws 1988:170). Strukturalisme word dus aan antropologie georiënteer. Die brein se aktiwiteit om ervaring te struktureer, begin immers met wat voor hande is, met wat relatief tot ons staan (Caws 1988:38). Die taak van strukturalisme is “to show that the objects it studies have [the] dual character of systematic interrelation and of adequacy to the appropriate features of the world” (Caws 1988:121). Caws lewer ‘n wesenlike bydrae om die verband tussen strukturalisme en die verstaans- en interpretasie-aksie van die menslike brein aan te dui. So wil hy die relevansie van strukturalisme vir alle tye aantoon. Ek meen egter ook Caws skeep die indruk dat die bydrae wat strukturalisme tot die ontdekking van betekenis van ‘n verhaal lewer, positiwisties van aard is. Ek stem saam dat struktuur in ‘n teks die denke-struktuur van die skrywer reflekteer. Dit beteken egter nie dat die struktuur ewig en universeel geldend is nie. Struktuur-analise wil nederiger wees en slegs oor die struktuur van ‘n spesifieke teks besin in die hoop om iets van die logiese oordrag daarvan te ontdek. Dit is nodig om deeglik aandag aan die struktuur van geskrewe materiaal te gee, omdat die oorspronklike skrywer nie teenwoordig is om interpretasiefoute uit te wys nie. Die moderne leser is uitsluitlik op die teks aangewys. Elke taal en kultuur het sy eie manier om te kommunikeer. So verskil die orde waarin die elemente genoem word, asook segswyses en taalgebonde spreuke en frases. Aandag moet aan redevoeringspatrone gegee word. So kan die styl van die Daniëlboek se samesteller in verband gebring

Die veronderstelling is dat ondersoek van 'n gegewe teks as een uitspraak (“*parole*”) beheers word deur 'n kode (“*langue*”) wat tot die ontdekking van die onbewuste bepaling van die teks lei. Dié bepaling word in geformaliseerde, omvattende en eenvoudige stellings saamgevat.

Die natuurwetenskappe het die groot gaping tussen wat die mens waarneem en die wetenskaplike verteenwoordiging daarvan, aangetoon. Die studieveld van semiotiek neem hiervan kennis as dit oor die betekenis van 'n teks besin wat verder as empiriese waarneming of prosedures van interpretasie gaan.²⁷ Semiotiek bied 'n formele beskrywing vir dit wat “betekenis” genoem word. Die navorser analyseer die teks om die “betekenis” te ontdek. Die analise bestaan daaruit dat die teks in die elemente waaruit dit deur die skrywer opgebou is, afgebreek word. Die navorser het nou waargeneem hoe die teks aan mekaar gesit is.

Om 'n teks te analiseer, gebruik die navorser geformaliseerde taal. Dié meta-taal word tot die elemente gereduseer wat noodsaaklik is om die vorm duidelik aan te toon. Alle nie-formele elemente, wat die leser verhoed om die struktuur te onderskei, word uitgeskakel. Om dit reg te kry, gebruik die strukturalis 'n semiotiese teorie wat hom in staat stel om die essensiële kenmerke van elke beskrywende meganisme te antisipeer. Die veronderstelling is dat die sintaksis, grammatika en woordgebruik van 'n literêre werk 'n hoogs heterogene versameling van kodes, tegnieke en linguïstiese eienskappe vorm (Alter & Kermode 1987:5). Deur dié kodes en tegnieke te ondersoek, kan die betekenis-horison van die teks ontsluit word.

Ek maak 'n onderskeid tussen die ondersoek na die grammatikale struktuur (ook soms oppervlakte-struktuur genoem), en semiotiese of waarde-analise (soms diepte-struktuur genoem).²⁸

5.1.1 Funksionele ontleding

Die veld van struktuur-analise het baie navorsers en metodologieë.²⁹ Ek maak 'n tweevoudige analise van die teks: 'n funksionele en semiotiese ontleding. In die funksionele ontleding gebruik ek eerstens Aarne-

word met repetisie, wat onder andere tot lyste aanleiding gee. Vergelyk Watson (1984:222-233) vir 'n volledige bespreking van herhaling.

²⁷ Semiotiek word gedefinieer as die veld van taalkunde wat tekens en simbole ondersoek (Abrams 1981:237).

²⁸ Dié onderskeid is kunsmatig omdat die twee werksywes elemente van dieselfde teks gebruik, en die resultate dikwels direk by mekaar aansluiting vind. Tog het dit nut, omdat Propp op die funksies in die verhaal konsentreer sonder om agter die teks in te skuif. In die tweede werksywe word agter die teks gesoek na waardes en oortuigings wat die verteller aan die leser wil meedeel.

²⁹ So bestaan daar vandag die volgende verskillende rigtings wat navorsing doen: die Nuwe Kriek, Russiese Formalisme, Franse Strukturalisme, die Tel-Aviv Skool vir Digkuns, die Fenomenologie van Tekstesings, asook post-strukturalistiese en dekonstruksionistiese bydraes, Marxistiese en feministiese tekstesings, en spraakdaad-teorie of “speech act theory” (Atkins & Morrow 1989). Milne (1988:43-65) maak 'n nuttige onderskeid tussen vier verskillende rigtings:

- studies hoofsaaklik beïnvloed deur die werk van Claude Lévi-Strauss - Edmund Leach, Mary Douglas, Paul Rigby, J W Rogerson en Matthieu Casalis is die bekendste name;
- studies gebaseer op die werk van A J Greimas - navorsers by die *Centre pour l'Analyse du Discours Religieux* (CADIR) in Lyons, Frankryk is die hoofeksponeer, met Jean Cailloud en die *Groupe d'Entrevernes* wat die metodologie beskryf het; Daniel Patte en Judson F Parker het ook waardevolle werk in dié tradisie gelewer;
- studies wat eklekties van verskillende bronne gebruik maak soos onder andere by Robert Polzin en David Jobling voorkom - Jobling is sterker deur Greimas beïnvloed, en Polzin deur Lévi-Strauss;

Thompson se klassifikasie van volksverhale om die genre van die Daniëlverhale (Dan 1-6) te beskryf.³⁰ Ek maak in die tweede plek van Propp se bespreking van die funksies van feëverhale gebruik.³¹ Die funksie van dié twee ontledings is om die Daniëlverhale as literatuur teen die agtergrond van wêreldliteratuur te verklaar. Die Proppiaanse ontleding stel die navorser in staat om die oppervlakte-struktuur van die vertelling te ontsluit in terme van die funksies wat daarin vervat is. En die identifisering van funksies stel die navorser in staat om die intrige(s) binne die vertelling te identifiseer, asook die karakterrolle wat daarmee saamhang.

5.1.2 Semiotiese ontleding

Naas die funksionele doen ek ook 'n semiotiese ontleding van die teks.

5.1.2.1 Beginsels waarop semiotiese ontleding berus

Die eerste belangrike beginsel waaruit semiotiek funksioneer, is **dat die elementêre struktuur van betekenis uit verskille en teenoorgesteldes bestaan.**³² Daar is geen betekenis sonder die basis van verskille nie (Culley 1992:10).³³ Die betekenisgewende verskynsels word herken deur die pertinente onderlinge verskille tussen elemente te beskryf en te evalueer.³⁴

- studies deur Vladimir Propp se werk beïnvloed - Roland Barthes, Wolfgang Iser, Robert Couffignal, Xavier Durand, Joseph Blenkinsopp, Jack M Sasson, Heda Jason en Robert C Culley het navorsing gepubliseer - vergelyk Milne 1988:126-166.

³⁰ Vergelyk ook die bespreking in hoofstuk 2 (2.6) van die genrebepaling van die Daniëlverhale. Groter besonderhede oor die Aarne-Thompson-klassifikasie, en die waarde daarvan vir die bespreking van die Daniëlverhale, is in addendum 1.1 vervat.

³¹ Vergelyk addendum 2.2 vir 'n opgawe van funksies en rolle in heroïese feëverhale.

³² Kritiek word soms teen die gebruik van struktuur-analise as 'n eksegetiese metode ingebring. Strukturaliste beskou binêre opposisie as die basiese aspek van menslike denke, en van literêre skeppings. Culley (1972:139) stel byvoorbeeld die vraag of enigeen wat nie tot die wêreldbeeld van die allesoorheersende rol van binêre teenoorstaandes verbind is nie, die diep strukture sal ontdek wat 'n strukturalistiese navorser in byvoorbeeld die Edenverhaal sou raaksien. Dit beteken dat alle taalgebruik aan 'n oorheersende Hegeliaanse dialektiese analise onderwerp word. Eksegete soos Edmund Leach, R C Culley en R Polzin beskou dit egter as 'n oorvereenvoudiging om slegs in terme van binêre opposisie te dink. Die verkeerslig het 'n groen en rooi lig as uiterstes, maar 'n oranje lig wat tussen die uiterstes bemiddel (Spivey 1974:105; vgl ook Jacobson 1974:156). Menslike uitdrukking wat van die binêre model gebruik maak, inkorporeer verskeie bemiddelende of integrerende elemente op talle vlakke. Die Hegeliaanse werkswyse hou verband met 'n vooropgestelde wêreldbeeld wat die analise se navorsing bepaal. In die woorde van Amerding (1997:78): "The method seems to be touched by an esoteric gnosticism which requires the scholar to give *a priori* consent to a view of reality which he might otherwise not have shared". Lévi-Strauss en Barthes erken albei dat hulle die teks benader vanuit 'n model wat deur Marx en Freud gedefinieer is (vgl De George & De George 1972 - sien die titel van hul werk; Lévi-Strauss 1975:55-59 en Amerding 1997:72). Om die metode sinvol in bybelse eksegesis aan te wend, sal dit nodig wees om die filosofiese veronderstellinge wat die benadering van die analise bepaal, uit te spel. Die struktuur-analise wat in hierdie studie benut word, wil strukturalisme van sy Marxistiese-Freudiaanse filosofiese veronderstellinge stroop en diensbaar aan die verklaring van die bybelse teks stel (dit word gedoen deur onder meer Culley 1974; Polzin 1975; Calloud 1976 en 1992 en Patte & Patte 1978).

³³ Waar binêre opposisies bestaan, kan dit in terme van drie verhoudings beskryf word:

- Die verhoudings van teenstrydigheid, soos in die opposisie tussen "lewe teenoor dood" of "nie-lewe teenoor nie-dood".
- Die verhoudings van weerspreking, soos in die opposisie van "lewe teenoor nie-lewe" of "dood teenoor nie-dood".

Die doel van struktuur-analise is die sistematiese bestudering van simboliese of konnotatiewe dimensies in tekste. Dit ontsluit die mag van tekste, wat die sleutel tot die suksesvolle kommunikasie van die tekste is (Patte & Patte 1978:4). Die leser "ontvang" die inligting en maak daarvan gebruik en sy aanvaar die opdragte wat dit gee. Dit gebeur egter slegs as die teks sy mag op die leser uitgeoefen het, of anders gestel, as die leser die visie van lewe wat die teks bied (of die wêreldbeeld daarvan) aanvaar. Struktuur-analise lê die stelsel van diep waardes, of oortuigings, wat deur die teks afgedwing word, bloot. Dié stelsel het die mag om onwerklikheid in werklikheid te omskep. Die stelsels van oortuigings is die raamwerk waarbinne die mens sy diskoerse en lewe sinvol laat ontvou. Bybelse strukturele eksegeese wil verder gaan deur godsdienstige manifestasies se rol om stelsels van oortuigings te vestig en oor te dra, te beskryf. Dit wil die stelsel van simboliese waardes, of die semantiese universum wat deur die bybelse teks veronderstel word, beskryf.

'n Tweede belangrike beginsel is dat die beweging van die uitdrukking (betekenisgewer) na die inhoud (betekenis) die essensiële probleem van alle tekenstelsels vorm. Dié beweging is nie 'n woord-vir-woord ooreenkoms nie. Dit is eerder die spel van ekwivalente tussen stelsels van verhoudings (Calloud 1992:122).³⁵

- Die verhoudings van implikasie, soos in die verhouding tussen "nie-dood" en "lewe".

Die binêre opposisies word in semiotiese vierkante saamgevat. 'n Simboliese stelsel bestaan uit 'n reeks verwante opposisies. Die korresponderende semantiese universum bestaan dan uit 'n reeks semiotiese vierkante. Elke opeenvolgende paar opposisies van 'n simboliese stelsel kom met 'n semiotiese vierkant ooreen.

³⁴ Die polariteite bestaan uit "Immanensie versus Manifestasie", "Diepte-struktuur versus Oppervlakte-struktuur", "Diepte-taalkunde versus Oppervlakte-taalkunde". "Versus" wil dui op die tweevoudige aspek van diskontinuiteit en kontinuïteit, van konjunksie en disjunksie (Calloud 1976:5).

³⁵ Struktuur-analise onderskei drie elemente wat fundamenteel is: die "raamwerk", "kode" en "boodskap" van die boek (Polzin 1974:187). Die eerste stap bestaan daarin om die raamwerk te vestig deur die diskoers in sy grootste eenhede af te breek. Dit beteken dat "bewegings" in die breër verhaal (in die geval van Daniël, die eerste ses hoofstukke) geïdentifiseer word. Binne die bewegings word laer skematisies geïdentifiseer (die ses afsonderlike verhale van die Daniëlboek). Vervolgens word die paradigmatische patroon benut om die kode te ontdek. Nou word van die oppervlakte-struktuur na die diepte-struktuur, wat die werklikheid reflekteer, beweeg. Die wêreld van "langue" word nou binnegegaan, waar die universele elemente van menslike gedrag van onder die oppervlak van menslike diskoers blootgelê word. Die derde taak is om die betekenis van die diskoers, wat die teologiese betekenis is, te omskryf. Alle aspekte van die boek, benewens sy komponente en stelsels, moet geken word om die boodskap(pe) te kan snap. Die kode identifiseer universele onveranderlikes, terwyl die boodskap ekstern tot die teks is en 'n verband met die wêreld het. Dit gaan dus om transformasies in die teks, waar die konteks van 'n verhaal tot 'n verandering in besonderhede of beweging lei (Polzin 1975:81, 83-88). Daar word soms na dié werkswyse verwys as "retoriese kritiek" of "stylkritiek". Vergelyk die bydraes van McEvenue (1971); Fokkelman (1975) en Coats (1976) oor Pentateugnavorsing. Hulle gebruik dieselfde werkswyse as Culley en Polzin. Weiss (1972:88) gebruik die benaming "Totale Interpretasie" as hy struktuur-analise as 'n literêre benadering tot Hebreuse digkuns beskryf. Ek gebruik die term "struktuur-analise", eerder as "strukturealisme" om verwarring te voorkom. Muilenberg (1969:8) definieer "retoriese kritiek" as 'n ondersoek na die aard van Hebreuse literêre komposisie, deur die strukturele patrone wat gebruik word om die literêre eenheid te vorm, bloot te lê. Dit wil die talle onderskeidende instrumente waardeur predikasies geformuleer word uitwys, omdat dit gesamentlik 'n geordende geheel vorm. Die klem val op literêre eienskappe eerder as 'n gedwonge stelsel van binêre opposisies. Muilenberg (1969:8-10) vind geen nut vir kodes of 'n teorie van diep strukture nie. In die ondersoek na die Daniëlverhaal blyk die ondersoek na binêre opposisie egter nuttig te wees in die poging om die teks te verstaan.

5.1.2.2 Werkswyse van semiotiese ontleding

5.1.2.2.1 Verdeling in lees- en perikoopeenhede

'n Leeseenhede bestaan uit 'n kernsin, met 'n subjek en predikaat. Die kernsin bestaan uit die elemente Subjek – Proses – Objek (Calloud 1976:13). In die identifisering van leeseenhede word die passiewe in aktiewe, en pronominale in nominale vorm oorgeskryf. 'n Perikoopeenhede is die saamgroepering van kernsinne wat bymekaar hoort omdat dit dieselfde tema bevat (Calloud 1976:14-15). Die perikoopeenhede vorm die basiese elemente waaruit die struktuur van die verhaal afgelei word.

5.1.2.2.2 Identifisering van funksies en kwalifikasies

Op grond van die perikoopeenhede word 'n lys van die kwalifikasies van elke onderwerp in elke spesifieke stadium van narratiewe ontwikkeling gemaak. Die lys omvat die beskrywing van wat elke onderwerp gebruik of het. Die beskrywing let op die onderwerpe se wil of wat hul motiveer, hul waarnemings of watter kennis tot hul beskikking is, en hul mag of wat hul in staat stel om op te tree of te besluit.

Die analise van die kwalifikasies van elke onderwerp bestaan uit 'n narratiewe ondersoek wat die verskil tussen staat en verandering, of wees en doen, of feitlike stellings en stellings oor verandering beskryf. Die doel is om 'n eenvoudige definisie van die verhaal te gee, as 'n staat van toestande en transformasies. Die meta-taal wat gebruik word om dit te doen, stel die ondersoeker in staat om die teks te herskryf as 'n opeenvolging van toestande en gebeure. Dit vorm die sintagmatiese dimensie van die teks.

5.1.2.2.3 Beskrywing van pertinente transformasies

Vervolgens word die stelsel van pertinente transformasies uitgespel. Elke werkwoord in die verhaal manifesteer 'n program van aksie binne die verhaal. Die programme is nie almal ewe belangrik nie, en slegs enkele word gebruik om die gang van die verhaal te gebruik. Die verhaal se pertinente transformasies bestaan uit dié programme wat narratiewe prosesse weergee, en wat in opposisie tot ander programme binne die verhaal staan. Die opposisie bestaan nie tussen die subjekte of hul toestande nie, maar tussen die funksies. Pertinente transformasies word soos volg beskryf:

- Die verhaal word in terme van asse geles. Elke as vorm 'n element van die intrige wat van die ander elemente van die intrige onderskei kan word. Die as met die minste programme word eerstens geïdentifiseer. Hieruit word dan die lys van hoof- of polemiese programme bepaal, en opgesom met die formule *Subjek (Objek → Ontvanger)*. Die formule (*Objek → Ontvanger*) verteenwoordig die aksie van die narratiewe program wat transformasie is, as 'n proses van die Ontvanger se toestand.

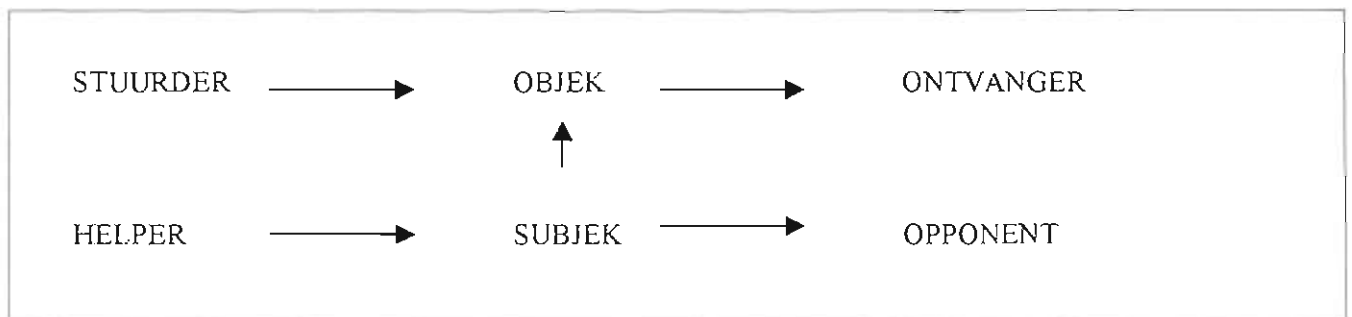
- Hierna word die teks weer oorgelees en die programme van die ander asse geïdentifiseer wat funksies het wat die teenoorgestelde van die programme is wat in die eerste lys uitgestip is.
- Dan word alle programme wat nie pertinent is nie (dit wil sê, wat nie 'n teenoorstaande program het nie), geëlimineer. Nou is dit moontlik om die stelsel van pertinente transformasies op te som in terme van twee programme.

5.1.2.2.4 Vorming van die semiotiese vierkante

Hierna word die simboliese stelsel beskryf. Dit word gedoen deur die stelsel van pertinente transformasies van die onderskeie narratiewe vlakke in verband met mekaar te bring. Die verhoudings tussen die onderskeie stelsels van transformasies word in 'n diagram saamgevat. Die stelsels van die interpretatiewe vlakke vorm takke wat uit die stelsel van die primêre tak vloei. Al die polemiese asse word dan opgeswaai sodat die SUBJEKTE van teenoorstaande programme in 'n weersprekende verhouding in die nuut gevormde semiotiese vierkant staan.

Nou is dit moontlik om die semantiese universum te bestudeer. Dit word gedoen deur te let op die narratiewe manifestasies van die simboliese waardes van die SUBJEK, en nie die funksies nie. Deur terug te gaan na die teks, word die spesifieke kwalifikasies van die SUBJEK van elke program geïdentifiseer: die onderskeie HELPERS (wat konkrete objekte, plekke, tydelike notasies, kennis of gevoel kan wees), die OPPONENTE en die STUURDERS. Die SUBJEK, OBJEK, STUURDER, HELPER, ONTVANGER en OPPONENT vorm die aktante, of rolspelers. Die tipes verhoudings tussen die aktante word in elke vierkant bestudeer sodat die pertinente semantiese eienskappe geïdentifiseer kan word wat die simboliese waardes vorm.

Wanneer die intrige of komplot in 'n aktansiële skema of model uitgebeeld word, lyk dit soos volg:



5.1.2.2.5 Oordrag van waardes of oortuigings

In 'n volgende stap word gevra na die waardes of oortuigings, of kodes of isotope wat die teks voorstaan. Watter waardes of oortuigings wou die geïmpliseerde skrywer aan haar geïmpliseerde lesers meedeel?

Waardes word herken aan 'n ononderbroke reeks van semiotiese vierkante, wat aan mekaar verbind is omdat dit aan dieselfde breë semantiese kategorie behoort. 'n Simboliese stelsel bevat een of meer waardes wat onderling verband met mekaar hou. Die assosiasie tussen die onderlinge waardes is paradigmatics van aard, wat beteken dat dit deur verskeie elemente in die teks bekend gestel word, en regdeur die teks voorkom.

Twee waardes wat deur sowel Daniël 1 as 2 bekend gestel word, is die soewereine heerskappy van Israel se God oor alle konings en gode, en die gelowige se verantwoordelikheid voor God om getrou en lojaal aan Haar te bly.

5.1.2.2.6 Identifisering van narratiewe programme

Die volgende stap bestaan uit die identifisering van die hoof- en polemiese asse deur middel van die identifikasie van die elementêre narratief, en hierbinne van die uiteindelijke program.

Die struktuur van die narratief bestaan uit 'n netwerk van narratiewe programme (NP). In die netwerk bestaan twee tipes verhoudings tussen die programme: die narratiewe hiërargie wat die logika van narratiewe ontwikkeling weerspieël, en die narratiewe opposisies wat die polemiese dimensie van die narratief vorm (Patte & Patte 1978:36).

Die elementêre narratief kan in die primêre vlak of in 'n interpretatiewe vlak gevind word. As die uiteindelijke program tot die primêre vlak behoort, dui dit die hoof-narratiewe as vir die hele teks aan. Die narratiewe asse waartoe die ander programme in die primêre vlak behoort, kan afgelei word uit hul verhouding tot die uiteindelijke program. Indien die uiteindelijke program tot 'n interpretatiewe vlak behoort, dui dit slegs die hoof-narratiewe as vir die spesifieke divergerende narratief aan. Dan moet die uiteindelijke program van die primêre vlak steeds geïdentifiseer word. Dié beskrywing maak dit moontlik om die primêre narratiewe vertelling van die verhaal te identifiseer. Die verhaal word in terme van narratiewe programme opgesom. Aksies wat mekaar opvolg in 'n koherente orde en in konformiteit, word die narratiewe program genoem (Calloud 1976:26). 'n Narratiewe program bestaan uit 'n opeenvolging van narratiewe stellings, wat uit drie narratiewe sintagmes kan bestaan: die kontraksintagme, die disjunksie/konjunksie-sintagme en die uitvoering-sintagme. Die narratiewe sintagmes vloei uit die interaksie van aktante binne die raamwerk van die aktansiële model. Die kontraksintagme vestig die verhoudings tussen SUBJEK, STUURDER en HELPER. Die disjunksie/konjunksie-sintagme vestig die verhoudings tussen SUBJEK, OPPONENT en ander HELPERS. Die uitvoering-sintagme vestig die verhoudings tussen SUBJEK, OBJEK en ONTVANGER. 'n Narratiewe program kan opgesom word met die funksie S (O→R), wat verwys na SUBJEK (OBJEK→ONTVANGER). 'n Narratiewe program is pertinent wanneer dit 'n pertinente transformasie bevat.

Dié aksies lei van die aanvanklike tot die finale toestand deur verskeie gebeure. Teenoor die narratiewe program funksioneer 'n anti-narratiewe program wat die teenoorgestelde wil bereik. Hieruit word die polemiese karakter van die narratief gebore. Deur te let op die narratiewe en anti-narratiewe programme, kan die ondersoeker gelyktydig die aksies en situasies wat teenoor mekaar staan, beskryf. Die polemiese

karakter van 'n teks is dikwels stilgemaak deur die verteller. Dit is nodig om eksplisiet aan te dui wat in die teks geïmpliseer word. Die teks speel 'n selektiewe woordspeletjie om die waardes en teenwaardes wat deur die narratief veronderstel word, te definieer.

So kan die teks een of twee narratiewe programme openbaar. Dit stel 'n trajek of baan ("*parcour*") op wat uit twee opponerende posisies bestaan en van die aanvanklike tot die finale situasie lei (Patte & Patte 1978:23-24, 132). Die trajek word ook soms die narratiewe algoritme genoem. Die moontlikhede waaruit dié trajek kan bestaan, vorm vier stadia: manipulasie, geskiktheid, prestasie en erkenning (Patte & Patte 1978:24). Deur manipulasie word iets deur iemand aan iemand anders gedoen. Geskiktheid vra na die kwalifikasie van iemand om iets te doen. Met prestasie word bedoel die werk van transformasie wat die aanvanklike in die finale stadium verander. En met erkenning of sanksie word verwys na die erkenning van die subjekte soos hulle werklik is. In elkken van die vier stadia word die tipiese opeenvolging van situasies en verandering gevind.

Om 'n narratiewe program vir die teks te skryf, is dit nodig om te weet wat die situasie en verandering, en wat die verskillende onderwerpe en hul verhouding tot mekaar is. Om die onderskeie objekte en hul verhoudings te evalueer, word die narratief in twee narratiewe programme verdeel. Dit word gedoen selfs al lyk dit of die narratief oppervlakkig eenlynig voorkom.

Op diskursiewe vlak word die eenhede van die teks ingepas met die doel om hul korrelasies en die waarde daarvan binne die stelsel aan te toon. Struktuur-analise is nie 'n studie van woorde as sulks nie, maar van woorde se deelname aan 'n stelsel. Dit is 'n relasionele model waar woorde hul outonomie verloor sodat die betekenis wat dit in 'n spesifieke teks het, aangetoon kan word.³⁶

Culley (1974:169) meen dat struktuur-analise die aandag daarop vestig om patrone in die teks te onderskei. Die patrone kan verband hou met narratiewe aksie, die verhoudings tussen karakters, of enige ander aspek van die teks wat met die temporele en spatiale raamwerke te doen het. Hy noem dat struktuur-analise verder as stilistiese of retoriese analise moet gaan. Hy beperk die patrone in die teks egter nie slegs tot teenoorgesteltes nie. Die patrone wat hy onderskei, het met strukture wat in die teks opgesluit lê, te doen.³⁷

Nadat die narratiewe programme geskryf is, identifiseer struktuur-analise die elementêre narratief, deur 'n onderskeid te tref tussen die hoofnarratief, konvergerende, divergerende asook parallelle narratiewe.³⁸ Die narratiewe ontwikkeling moet sorgvuldig ontleed word. Onderbrekings in die formele hiërargiese patroon word aangedui, asook die breuke in die logiese narratiewe ontwikkeling (Patte & Patte 1978:34-36). Die parallelle narratiewe word uitgeskakel, en die hoof- en konvergerende narratiewe word as die primêre vlak van die elementêre narratief geïnterpreteer. Die divergerende narratiewe word as interpretatiewe vlakke

³⁶ Struktuur-analise is nie tot een teks beperk nie. Trouens, Culley (1992:10) beweer dat betekenis eers voortkom uit wat tussen verhale gebeur, eerder as wat in 'n spesifieke verhaal gebeur. Die hele oefening ten opsigte van die enkele teks moet dus herhaal word ten opsigte van 'n groep verhale.

³⁷ So definieer hy wonderwerkverhale se universele patroon as "probleem – wonderwerk / oplossing", en misleidingsverhale as "probleem – misleiding / oplossing".

³⁸ Dit is hoofsaaklik ontleen aan Calloud (1976:12-32) en Patte & Patte (1978:34-38); vergelyk ook Calloud (1992:118-142).

geïnterpreteer. Parallele narratiewe bevat gebeurte wat gelyktydig met die oorspronklike verhaal plaasvind en wat vertel word, al is dit nie verwant aan die vertelling nie. Konvergerende narratiewe word gevind as die formele patroon van 'n elementêre narratief onderbreek word deur 'n vertelling wat 'n bydrae daartoe lewer. In die interseksie van twee narratiewe konvergeer die een in die ander. 'n Divergerende narratief onderbreek ook die formele patroon, maar sonder om die logiese narratiewe ontwikkeling te onderbreek. Dit gebeur as die nuwe narratiewe ontwikkeling gebaseer is op 'n interpretasie van die waarde van die voorafgaande vertelling. Die primêre narratief word verleng maar op 'n ander narratiewe vlak.

Elementêre narratief:

hoofnarratief – primêre vlak

konvergerende narratief – primêre vlak

divergerende narratief – interpretatiewe vlakke

parallele narratief - uitgeskakel

Die parallelle narratief moet op sy eie geanaliseer word. Die simboliese waardes wat dit veronderstel, moet paradigmatisies met die simboliese waardes van die hoofnarratief gelees word. Die hoof-, konvergerende en divergerende narratiewe staan in 'n nouer verwantskap deurdat dit bydra tot die narratiewe ontwikkeling van die elementêre narratief.

Konvergerende narratiewe manifesteer primêr die verhale van HELPERS, OPPONENTE of SUBJEKTE van die hoofnarratief. Hier kom dikwels pertinente transformasies voor wat teenoor die transformasies staan wat in die primêre narratief manifesteer. Die hoofnarratief en konvergerende narratiewe manifesteer 'n enkele stelsel van pertinente transformasies: die stelsel van pertinente transformasies van die primêre vlak.

Die divergerende narratiewe verleng die narratiewe ontwikkeling verby die primêre vlak. Al die programme van divergerende narratiewe is gebaseer op die globale interpretasie van die waarde van ten minste 'n deel van die narratiewe ontwikkeling van die primêre vlak. Dié programme behoort nie tot dieselfde semantiese domein (of isotopie, in Greimas se terminologie) nie. Dit impliseer dat die divergerende narratiewe apart geanaliseer moet word van die primêre vlak-narratiewe. Indien divergerende narratiewe gebaseer is op die interpretasie van verskillende dele van die primêre vlak-narratiewe, moet elkeen apart geanaliseer word. Divergerende narratiewe funksioneer soos die hoofnarratief en kan hul eie konvergerende narratiewe hê.

Die meer fundamentele simboliese waardes word gewoonlik aan die einde van 'n elementêre narratief gemanifesteer. Dit is egter nie waar dat dit noodwendig aan die einde van 'n komplekse narratief gevind word nie. Die rede hiervoor word gevind in die verhoudings wat tussen die primêre vlak-narratief en verskeie divergerende narratiewe ontstaan.

Die laaste stap is om die parallelle narratiewe te bestudeer. Dit word op dieselfde wyse gedoen as in die geval van die elementêre narratiewe. So word die navorser in staat gestel om die simboliese stelsels van die parallelle narratiewe in verband te bring met dié van die elementêre narratiewe.

5.2 Detail-analise

In die metode-pluralisme wat hier gevolg word, poeg ek om sinchroniese en diachroniese aspekte van die teks te bespreek. Ek gebruik insigte wat uit historiese kritiek oor die Daniëlverhale gekom het, om die insigte wat uit die literêre ondersoek van die teks kom te komplementeer. In dié studie word nie gepoog om 'n eie bydrae tot historiese insigte te maak nie. Ek probeer wel om ten opsigte van die literêre benadering tot die teks nuwe insigte te ontwikkel.

Historiese kritiek poeg om deur 'n rekonstruksie van die bybelse teks die betekenis van die teks vanuit die tradisiegeskiedenis te beskryf (Krentz 1975:33). Historiese kritiek stel hom ten doel om die bybelse vertelling in sy sosiale en kulturele konteks te plaas.

Historiese eksegesië bestaan onder meer uit analitiese, sintetiese en interpretatiewe ontledingsvlakke (Burden 1979:47; Kaiser & Kümmel 1967:212-213). Die **analitiese stap** word op twee vlakke uitgevoer. Eerstens word die teks ondersoek om te sien of daar bepaalde skriftelike bronne ten grondslag van die teks lê. Tweedens kyk die navorser of daar mondelinge oorleweringe is wat in die huidige teks opgeneem is. Die eerste analitiese stap analiseer die skriftelike voorgeskiedenis van 'n teks en word soms literêre kritiek genoem. Die tweede analitiese stap het te make met die analise en naspeuring van die mondelinge voorgeskiedenis of oorlewering van die teks, en het oorleweringsgeskiedenis. Is die teks die oorspronklike werk van een skrywer, of het die skrywer van bestaande mondelinge of skriftelike bronne gebruik gemaak? Indien die skrywer van bestaande bronne gebruik gemaak word, word dié bronne nagespeur en geanaliseer.

Die **sintetiese stap** rekonstrueer die teks wat in die analitiese stap in sy skriftelike en mondelinge voorfasies geanaliseer is. Hier poeg die navorser om die wording van die teks vanaf sy vroegste mondelinge stadium tot op sy laaste, finale redaksie histories-chronologies te beskryf. Die eerste sintetiese stap is om die wordingsgeskiedenis van die teks in sy mondelinge fase te rekonstrueer. Hoe het die verskillende mondelinge oorleweringe saamgegroei om een mondelinge oorlewering te vorm? Dié proses staan as oorleweringsgeskiedenis bekend. Die rekonstruksie van die skriftelike voorgeskiedenis van 'n teks word redaksiegeskiedenis genoem.

Die analitiese stappe neem die teks as vertrekpunt. Die doelwit is die vroegste beginpunt van die teks. Die sintetiese stappe beweeg van die vroegste beginpunt van die teks in die rigting van die finale teks.

In die **interpretatiewe stap** gaan dit om die historiese plasing van elke fase in die groeiproses van die teks en die interpretasie van daardie fase van die ontwikkeling van die teks teen die historiese agtergrond. Die vraag wat nou gestel word, is: watter funksie en betekenis het elke spesifieke fase in die ontwikkeling van die teks teen die spesifieke agtergrond gehad?

Oorleweringsgeskiedenis poog om die eenhede van vroeë mondelinge of skriftelike materiaal wat onafhanklik gefunksioneer het te identifiseer. Die doel is om die veronderstelde sosiale konteks van vroeë materiaal te beskryf, in teenstelling met die konteks waarin dit in die bybelse teks voorkom.³⁹

Redaksiekritiek bestudeer die bydrae van die finale skrywer / redakteur as sy die mondelinge of skriftelike bronne byeenbring en herskryf. Deur die redaksietegnieke van die skrywer te ondersoek, kan die belange en doelstellings hoekom sy die werk skryf, ontdek word. Redaksiegeskiedenis neem die teks vanaf die eerste skriftelike fiksering deur al die stadia van ontwikkeling, van samestelling en redaksionele kommentaar tot by die laaste vorm waarin die teks neerslag gevind het. Dit sluit 'n ondersoek na byvoegings tot die teks in. Die taak van redaksiegeskiedenis behels om te bepaal waarom samestellings plaasgevind het en watter uitwerking dit op die vroeë vorm van die teks het. Dit vra ook na die betekenis wat hierdie toevoging in die uitleg van die betrokke teks mag hê. **Vormkritiek** analiseer die struktuur van 'n teks met die doel om die literatuursoort of *genre* daarvan te beskryf, sodat die lewensverband of *Sitz im Leben* bepaal kan word. Wanneer dit gedoen is, kan die ondersoeker die funksie van die literatuursoort makliker bepaal. **Tradisiegeskiedenis** beskryf die breë inhoud, gedagterigtings en opvattinge wat kenmerkend van tekste is wat 'n genre deel. Met "tradisie" word bedoel die proses van oorlewing van inligting, oortuigings of gewoontes van een geslag na 'n ander asook die inligting en oortuigings wat so oorgelewer word.

Bronne-, vorm- en redaksiekritiek verduidelik die dinamika wat in die produksie van tekste teenwoordig is. Dié kritiek vervang nie die bybelse teks met 'n gerekonstrueerde vroeë teks nie en ontken ook nie die belang van die finale skrywer of redakteur nie. Dit openbaar eerder die denkprosesse wat agter die samestelling van die teks lê.

5.3 Narratologiese sintese⁴⁰

5.3.1 Inleidende opmerkings

Narratologie ondersoek die onderskeie elemente waaruit 'n vertelling opgebou word: die verteller, agtergrond, karakters, intrige en styl. Dié elemente kom egter ook in die struktuur-analitiese sowel as historiese ondersoek van die teks ter sprake. Wat ek ten slotte doen, is om die insigte rondom hierdie elemente sistematies en opsommend uiteen te sit, sodat 'n geheelbeeld van die verhaal as narratologiese gegewe gevorm kan word.

³⁹ Vir volledige beskrywing van die onderskeie komponente van historiese kritiek, vgl Kaiser & Kümmel 1967:409-431; Doty 1972:79-85 en Krentz 1975:49-54.

⁴⁰ Ek gebruik die term in die beperkende sin om te verwys na een van die literêre benaderings, wat langs struktuur-analise, retoriese kritiek en leserrespons-kritiek bestaan. Soms word die term "narratologie" vir die totaliteit van dié benaderings gebruik. Die onderskeid moet in gedagte gehou word.

5.3.1.1 Storie en diskooers

‘n Vertelling of narratief is ‘n literêre werk wat ‘n verhaal vertel. Vertellings het twee aspekte: storie en diskooers. **Storie** verwys na die inhoud van ‘n vertelling. Waaroor handel die verhaal? Dit bestaan uit elemente soos gebeure, karakters, tyd en plek. Die interaksie van dié elemente vorm die intrige. **Diskooers** verwys na die retoriek van die vertelling. Hoe word die verhaal vertel? Verhale wat oor dieselfde basiese gebeure, karakters en agtergrond handel, kan op verskillende maniere vertel word. Narratiewe kritiek het te doen met die storie-soos-in-die diskooers-vervat-is (“story-as-discoursed” Chatman 1978:15-42).

5.3.1.2 Die Bybel as verbeeldingswerk

‘n Veronderstelling wat grondliggend aan die literêre metode lê, is dat (dele van) die Ou Testament ‘n produk van die verbeelding werk is. Dat verhalc as verbeeldingryke werk beskou word, beteken nie dat alle kontak met die werklikheid deurbreek word nie. Dit beteken wel dat dié verhalc op dieselfde vlak as enige ander literêre werk bestudeer word.⁴¹ Die literêre benadering onderneem ‘n gedissiplineerde ondersoek na ‘n geskrewe teks, wat na sy wesensaard metafories is (Robertson 1977:6). Die vrae wat die literêre benadering beantwoord, is onder meer: hoe suksesvol is dié karakter in terme van die verhaal waarin dit ‘n rol speel, en wat is dié literêre werk se bepaling van skoonheid of waarheid?

5.3.1.3 Riglyne

Enkele riglyne geld in die literêre benadering:

- Die teks word eers vasgestel. Dit beteken dat die nodige en geskikte tekskritiek gedoen word om die beste verstaanbare teks te rekonstrueer.
- Aandag word nou aan die teks gewy, wat as ‘n geheel beskou word. Die teks is die objek van ondersoek.⁴²
- Die navorser ontleed die teks op verskeie vlakke. So word byvoorbeeld gesoek na die ontwikkelingslyn van die intrige. Die onderskeie dele van die teks is integraal tot die geheel. Elke deel

⁴¹ Robertson (1977:3) sê werke wat oorspronklik as suiwer literatuur geskryf en bedoel is, is die natuurlike kinders van literêre kritiek. Hy dink aan werke soos die dramas van Shakespeare, die gedigte van Keats en Faulkner se romans. Ander werke, soos Donne se preke, Gibbon se historiese geskrifte en Charles Wesley se liedere, kan deur literêre kritiek “aangeneem” word. Die vraag is of die verklaring van die Bybel, die natuurlike kind van godsdiens, enigszins effektief deur die literêre kritiek uitgelê kan word. Hy meen talle literêre studies het getoon dat dit wel gedoen kan word, en dat dié studies ‘n waardige plek langs die resultate van historiese en ander eksegetiese metodes vind.

⁴² Hieruit maak Robertson (1977:7) die afleiding dat enige poging om strukturele of konseptuele probleme in die teks te verklaar deur dele van die teks aan latere redaktors toe te skryf, slegs ‘n manier is om die probleme wat rondom die interpretasie van die teks bestaan, te vermy. Baie literêre kritici stem saam. Ek meen egter dit sal meer nuttig wees om ‘n vennootskap met redaksiekritiek te sluit. Die resultate van dié kritiek is nuttig vir narratologie.

dra by tot die betekenis van die geheel, ongag hoe klein of gering dit mag wees. 'n Teks is nog nie verklaar nie, totdat al die dele in 'n betekenisvolle verhouding tot die geheel gebring is.

- Die navorser gebruik die beginsel dat 'n deel vir die geheel of gelyk aan die geheel staan, en omgekeerd.⁴³ Alle dele van 'n literêre teks staan dus in 'n metaforiese verhouding tot die werklikheid, asook in 'n metaforiese verhouding tot alle ander dele van die teks, en tot die geheel van die teks.

'n Belangrike konvensie van tradisionele romans is dat dit die werklikheid tot so 'n mate naboots dat dit geloofwaardig is. Die mense en gebeure daarin moet oortuigend wees, wat beteken dat dit moet ooreenkom met wat die leser in haar wêreld sien en beleef.⁴⁴ Dit is die paradoks van 'n literêre werk: om dit te verstaan, moet dit in terme van die reëls wat daarin vervat is, gelees word. Maar die voorwaarde is dat dit nie anders as vanuit die leser se eie ervaring gelees kan word nie.⁴⁵

Die konvensies waarvolgens die literêre werk gelees en verstaan word, bestaan uit die tradisionele of standaardwyses waarop 'n literêre wêreld gekonstrueer en in beweging gestel word. Die studie hiervan is noodsaaklik. Dit word gedoen deur dit te vergelyk met soortgelyke werke, dit is werke wat identiese of soortgelyke konvensies benut. Dié werke hoort tot dieselfde *genre*.

5.3.1.4 *Genre*

Die bepaling van *genres* kom ooreen met die verdeling van plante en diere in spesies, genusse, families, en so meer. Die skopus van 'n spesifieke ondersoek na *genre*, wat ooreenkomste en verskille binne dieselfde soort literatuur wil vasstel, kan omvattend en spesifiek wees. Literatuur kan breedweg in narratiewe en gedigte, of prosa en poësie verdeel word. Narratiewe bestaan uit geskiedskrywing, fiktiewe vertellings, mites en legendes, en toegepaste literatuur. *Genrestudie* behels dat die navorser 'n literêre werk binne groter relasionele kontekste plaas, totdat die konteks alle literatuur omsluit.⁴⁶

Die wêreld wat die verteller in 'n literêre werk skep, is 'n hipotetiese wêreld. Om dié wêreld te verstaan, moet die leser na die teks self luister. 'n Hulpmiddel is om wenke te vind in werke van dieselfde *genre*. Om die Bybel as literatuur te lees, beteken dat dit in die groot raamwerk van literatuur geïnkorporeer word. Die Bybel word dan bestudeer in terme van sy verhouding met die ander dele van die geheel van literatuur. Om

⁴³ Die beginsel van sinekdogec.

⁴⁴ *The test of literature is,
I suppose,
Whether we ourselves live
More intensely for the reading of it.*
Elizabeth Drew

Dit sluit egter nie uit nie dat die beskrywing van die werklikheid vreemd mag voorkom. Vergelyk as voorbeeld Millett (1991) se "The loony bin trip", waarin die skrywer-hoofkarakter die vreemde wêreld van die mens teken wat aan bipolêre affektiewe siekte (of maniese depressie) ly.

⁴⁵ "Contextualism argues that the knower helps constitute what is known, that the socioeconomic-political reality of the knower is decisive for knowledge" (Brueggemann 1993:9). Die praktyk van Christelike interpretasie in prediking en liturgie word as kontekstueel, lokaal en pluralisties deur Brueggemann getipeer.

⁴⁶ Vergelyk 2.6 in die volgende hoofstuk vir 'n bespreking van die *genre* van die Daniëlboek.

‘n werk binne die Bybel as literatuur te verklaar, beteken dat die *genre* daarvan bepaal word, en dat dit in terme van die konvensies van dié *genre* geïnterpreteer word.

Elke teks gebruik individuele uitdrukkings en stylelemente. Wanneer die navorser so ‘n teks se *genre* vasstel, dui sy daarmee aan dat die teks se strukture van inhoud en uitdrukking in gemeen met ander tekste het. Die *genre* word dan aan ‘n *Sitz im Leben* gekoppel. ‘n spesifieke kommunikasiesituasie waardeur die *genre* (of verskeie) *genres* aan mekaar verbind word. Deur die *Sitz im Leben* te ontdek, word dit moontlik om die *genre* te herken, die funksie daarvan te omskryf en die kriteria vir die interpretasie van die tekste binne die *genre* af te lei (Rendtorff 1985:77-78).⁴⁷

Verhale in die Ou Testament is meestal kort, veral as dit met ander antieke literêre werke soos byvoorbeeld Plato se *Apologia*, *Krito* en *Phaedo* vergelyk word. In meeste gevalle lees die leser die verhale in sigself sonder om veel agtergrond uit die konteks te versamel. Die einde daarvan is ook in meeste gevalle “geslote”, wat beteken dat die kalmte herstel word. Die skrywer laat min aan die leser se verbeelding oor (Licht 1978:27).

5.3.1.5 Waarheid in vertellinge

Die voorafgaande lei tot die vraag: wat is “waarheid” in ‘n literêre werk? Die literêre kritikus, sê Robertson (1977:11), is ook oor waarheid begaan. Vir Robertson het dit egter ‘n ander betekenis. Waarheid het te doen met die geskiktheid van die vertelling en of die onderskeie elemente die verhaal dien. Waarheid bestaan dus nie uit ‘n vergelyking met ‘n gebeurde of idee buite die verhaal nie. Die leser moet nie die literêre werk aan ‘n standaard buite sigself nie. Die waarheidsvraag is of die verhaal binne die wêreld wat die skrywer skep pas. Vir die verklaring van bybelse verhale, gaan waarheid daarom dat dit geloofwaardig sal wees deurdat dit noue aansluiting by die werklikheid vind. Kan die leser die verhaal glo, en haarself daarmee identifiseer? Pas dit in by ander gebeurde en idees in dieselfde werk, of gaan dit mank aan teenstrydighede? Die akkuraatheid van historiese stellings in ‘n literêre werk word totaal irrelevant in enige literêre diskussie (Robertson 1977:13).⁴⁸

⁴⁷ Die belangrikste basiese vorms van narratiewe is volgens Rendtorff (1985:85) mites, volksverhale, sages en legendes. Die sage word gedefinieer as beskrywing van ‘n gebeurtenis wat nie primêr daarop gerig is om te rapporteer wat gebeur het nie. Dit wil eerder die historiese kontinuïteit en bewustheid van die gemeenskap ten opsigte van tradisies oordra. Dit is nie dieselfde as geskiedskrywing (in ‘n positivistiese sin) nie. Legendes word dikwels van sages onderskei op grond van die inhoud daarvan. As die karakters, plekke of gebeurde wat sentraal tot die vertelling is, godsdienstige belang het, word dit as ‘n legende beskryf (Eissfeldt 1974:33-47). So ook Culley (1992:21) wat skryf: “Like legend, biblical narrative moves on the human plane and involves presumed historical figures; but like legend, it also has a divine or supernatural plane that intersects the human one, either by means of dramatic intervention or merely through subtle influence”. Die Daniëlverhale word volgens dié definisie as legendaries beskou, as die naaste bybelse voorbeeld van die middeleeuse legendes. Eissfeldt (1974:46-47) beskryf die Daniëlverhale as “*martyr-legend*”, waar “martelaar” in die oorspronklike betekenis van “getuie” verstaan word. Dié legende gee baie ruimte aan die opstanding van die dode. “In these stories individuals are threatened with death for their faith” (Eissfeldt 1974:47). Ander soortgelyke martelaarlegendes word in Ester, 2 Makkabeërs 6-7 (wat herhaal word in 4 Makk) en 3 Makkabeërs gevind.

⁴⁸ Sternberg (1985:25) noem dat geskiedskrywing nie die rekord van feite is soos dit werklik gebeur het nie, maar eerder ‘n diskoers is wat beweer dat dit ‘n rekord van feite is. Hierteenoor is fiksie nie die vrye uitvinding van

5.3.1.6 Die Bybel as Skrif, en as literatuur

Die Bybel as verbeeldingryke literatuur is anders as die Bybel as Skrif.⁴⁹ Die Bybel as Skrif beskryf die openbaring van God in tyd aan mense. Dit vertel van haar aanbod om mense van sondeskuld te red. Die Bybel as literatuur wil orde, insig en vrede bied.⁵⁰ In Brueggemann (1993:17-18) se terme lei postmodernisme tot 'n nuwe bewustheid dat die ekonomiese en politieke wêreld wat ons as vanselfsprekend aanvaar, 'n konstruksie van die mens se verbeelding is. Die afleiding hieruit is dat 'n ander verbeeldingskonstruksie moontlik is. "It is the claim of our faith, and the warrant for our ministry, to insist that our peculiar memory in faith provides the materials out of which an alternatively construed world can be properly imagined" (Brueggemann 1997:18).

Childs (1974:91-122; 1977:26-27; 1985:23-109; 1993:70-79) volg 'n ander benadering. Hy verklaar die Bybel vanuit 'n religieuse perspektief. Hy maak die selfverstaan van die gelowige gemeenskap die vertrekpunt om die teks te bestudeer (Childs 1985:34). Sy veronderstelling is dat die mees geskikte wyse om die teks te lees, vanuit 'n godsdienstige oogpunt is. Dit beteken dat hy die Bybel interpreteer in terme van die rol daarvan as Skrif of kanon vir die gelowige gemeenskap. Hy bestudeer die Bybel as 'n godsdienstige boek.⁵¹ In dié studie word aandag aan al drie aspekte verleen – die literêre, religieuse en historiese.

5.3.2 Elemente in die vertelling

In die literêre beskrywing van 'n narratief is daar verskeie **elemente** wat 'n belangrike rol speel. Die elemente vorm die formele en strukturele aspekte van die narratief. Elke narratief is 'n unieke skepping. Tog bestaan dit uit universele komponente en tegnieke wat alle narratiewe met mekaar deel. Dit vorm die struktuur van die narratief, alhoewel elke narratief dit op 'n unieke wyse kombineer en benut. Die komponente en tegnieke beïnvloed mekaar. Om sistematies en georganiseerd die verskillende vorme te verstaan, moet die samestelling van die hele narratief ontrafel word en die tegnieke afsonderlik en

diskoers nie. Dit word ook beperk deur wat pas as "waarheid" (in literêre terme) beskryf is. Die antitesis tussen geskiedskrywing en fiksie lê nie in die waarheidswaarde nie, maar in die toewyding aan die waarheidswaarde. Dit beteken dat historiese en literêre studies van ewe groot belang is. Die prioriteit behoort egter te gaan aan die literêre ondersoek van die teks, sodat die beginpunt van historiese analise die bestaande teks kan wees, wat ook die enigste belang van enige morfologiese studie is (Sternberg 1985:18).

⁴⁹ Dié standpunt staan in teenstelling met dié van Clines (1992:27) wat meen dat die Bybel eers as Skrif gelees kan word as dit as literêre werk, en dus produk van die verbeelding, gelees word. Vergelyk Powell (1990:85-101) se bespreking van die verhaal of storie as Skrif.

⁵⁰ Dit word verwoord in Culley (1992:37) wat Bybelse literatuur beskryf as dié waaruit 'n gelowige gemeenskap 'n wêreldbeeld of visie van die werklikheid konstrueer, as 'n persepsie van die manier waarop die wêreld behoort te bestaan, en wat agter die onsekerheid van ervarings bestaan. "It is from such a vision that members of a religious community work out what to believe, what to do, and what to hope. They also find in this vision a basis for ritual activity and ethical decisions". Dit is die waardes waarna struktuur-analise op soek is en waarop dit die interpretasie van die teks wil baseer.

⁵¹ Daar is twee maniere om so met die Bybel om te gaan. Die kofessionele benadering is wanneer die Christelike gemeenskap sy eie kanoniese geskryfte lees. Die ander is om te ondersoek hoe antieke Israel as 'n godsdienstige gemeenskap sy eie spesiale geskryfte behandel.

gesamentlik ondersoek word. Die elemente waaruit 'n narratief bestaan, is die verteller, die agtergrond, die karakters, die intrige en styl.

5.3.2.1 Verteller⁵²

Die leser word met die **verteller** gekonfronteer, wat haarself openlik aan die leser voorstel. Die verteller mag egter haarself ook agter die vertellingwegsteek, sodat haar bydrac slegs in die vertelling gesien word. Die verteller mag redasionele notas by die verhaal byskryf. Soms gebeur dit dat sy gevolgtrekkings aan die leser oorlaat. Tog weet die leser dat iemand binne die narratief die gebeure vertel en haar aanspreek.⁵³

5.3.2.1.1 Geïmpliseerde en werklike skrywer

'n Onderskeid kan ook gemaak word tussen die **geïmpliseerde en werklike skrywer**. Berlin (1983:145) verwys na die werklike skrywer as die "historiese" skrywer. Die geïmpliseerde skrywer word deur die verhaal voorgestel. In die Daniëlvisioene word Daniël as skrywer geïmpliseer. Die werklike skrywer leef egter in die tweede eeu v.C.

Die geïmpliseerde skrywer is deel van die teks, maar nie altyd deel van die verhaal nie. Die leser hou die geïmpliseerde skrywer verantwoordelik vir die keuse en uitdrukking van die vertelde gebeure. Die historiese skrywer is dan die werklike skrywer van die werk.

5.3.2.1.2 Geïmpliseerde skrywer en verteller

Dit is ook gebruikelik om 'n onderskeid tussen die (geïmpliseerde) skrywer en die verteller te maak. Die verteller vertel wat gebeur en wie praat. Die geïmpliseerde skrywer word geken deur wat die verteller sê, deur die gesprekke van die karakters (wat deur die skrywer geformuleer word), en deur die organisasie van die intrige, tyd en ruimte. Die verteller verteenwoordig die stem wat die geïmpliseerde skrywer gebruik om haar verhaal te vertel.

Dit mag gebeur dat die verteller inligting verskaf wat ongelooflik blyk te wees. Dit gebeur in Daniël 1:1, wat vertel dat Nebukadnesar Jerusalem in die derde regeringsjaar van Jojakim beleër en onderwerp het. In die werklike geskiedenis was daar nie so 'n historiese beleg nie. Die proses van vertelling vereis dat die skrywer en leser 'n implisiete kontrak sluit waarin die leser ondorneem om die verteller te vertrou (Powell 1990:25).

Die kommunikasiemodel vir narratiewe kritiek kan soos volg voorgestel word:

⁵² Vergelyk Abrams (1981) vir definisies van terme wat eie aan die narratologiese metode is.

⁵³ Die rol van die verteller word eerste bespreek omdat dié figuur primêr tot die verhaal funksioneer. Karakterisering, gesigspunt en intrige-ontwikkeling word deur die verteller gedoen. Dit is ook die standpunt van Berlin (1983:43) en Bar-Efrat (1989:13).

werklike skrywer	→	teks	→	werklike leser
geïmpliseerde skrywer ⁵⁴	→	vertelling	→	geïmpliseerde leser
verteller	→	vertelling	→	vertelde

5.3.2.1.3 Verteller en vertelde

Die verteller en vertelde is nie identies met die geïmpliseerde skrywer en geïmpliseerde leser nie.⁵⁵ Die verteller en vertelde is retoriese instrumente wat deur die geïmpliseerde skrywer geskep word. Hulle is deel van die narratief of diskoers waardeur die verhaal vertel word.

5.3.2.1.4 Beperkte kennis en alwetendheid

Soms is die verteller se kennis beperk.⁵⁶ In die Daniëlverhale is die verteller egter alwetend.⁵⁷ Sy weet alles van haar karakters en is oral teenwoordig. Sy weet wat haar karakters dink en wat hul motiewe is. 'n Onderskeid word ook dikwels tussen redaksionele en neutrale alwetendheid gemaak.⁵⁸ Die verteller skryf met redaksionele alwetendheid as sy voortdurend kommentaar op karakters en gebeure lewer. Neutrale alwetendheid word gekenmerk deurdat die vertelling vir sigself spreek. In die laaste geval is die verteller se teenwoordigheid skaars merkbaar. Die Daniëlverhale lê op die kontinuum tussen die twee pole van redaksionele en neutrale alwetendheid nader aan neutrale alwetendheid. Dit veroorsaak dat die vertelling “more vivid, dramatic, gripping and realistic” is (Bar-Efrat 1989:31).⁵⁹

⁵⁴ Die konsep van die geïmpliseerde leser plaas narratiewe kritiek binne die kader van die objektiewe of teksgesentreerde benadering. Andersins beweeg narratiewe kritiek slegs op die terrein van die pragmatiese of lesergesentreerde tipe van kritiek (Powell 1990:20). Die konsep van die geïmpliseerde leser is 'n beginsel wat kriteria vir interpretasie daarstel.

⁵⁵ Soms maak lesersrespons-kritici beswaar teen die konsep van 'n geïmpliseerde leser in narratiewe kritiek. Hulle redeneer dat die werklike leser nooit die komplekse onderlinge verhoudings sal begryp wat binne 'n teks funksioneer nie. Wanneer werklike lesers die geïmpliseerde leser poneer, is hulle besig om bloot hul eie belange en gesigspunte op die teks af te dwing. Daar sit waarheid in die argument. Ek gebruik egter nie die term om te probeer vasstel wat die geïmpliseerde leser in die teks sou raaksien nie. Ek meen die term se waarde lê eerder in die onderskeid daarvan met die werklike skrywer.

⁵⁶ Die beperkte kennis van die verteller kan ook as stylelement ingespan word. So gebruik Gaarder (1994:423-424) dit doelbewus as die verteller aan sy eie identiteit begin twyfel. Word hy dalk deur iemand van buite sy tydruimtelike werklikheid soos 'n marionet gemanipuleer?

⁵⁷ Die bybelse verteller is alwetend, in die sin dat alle inligting tot haar beskikking is. Maar sy kies sorgvuldig wat sy wil gebruik en wat sy wil weglaat. Sy kan die toneel van 'n afstand beskryf, of op gedetailleerde wyse op die toneel fokus. Sy kan aandag aan slegs een karakter gee, of die fokus dan op dié en dan op die ander karakters laat val.

⁵⁸ Sternberg (1985:34) wys daarop dat alwetendheid in moderne narratiewe 'n teken is dat dit fiksie is. In die antieke tradisie het dit egter nie alleen egtheid en waarheid geakkomodeer nie. Dit was ook die waarborg daarvoor. Inspirasie was niks anders as alwetendheid wat op die geskiedenis uitgeoefen is nie. Die verhaal se eis dat dit waar is, berus op die skrywer se Godgegewe kennis.

⁵⁹ Die skrywers van Bybelverhale is dikwels neutraal en objektief. Dit kan gesien word daarin dat hulle nie die negatiewe aspekte van protagoniste wegsteek nie, terwyl hulle situasies feitlik weergee. So word koning Dawid se sonde met Batseba geopenbaar sonder om doekies om te draai, en die gevolge van sy sonde word eweneens beskryf

5.3.2.1.5 Gesigspunt

Die leser identifiseer met die outeur, eerder as met die karakters. Sy sien die karakters en gebeurde deur die oë van die skrywer. 'n Karakter word nooit direk deur die leser waargeneem nie. Dit word altyd bemiddel of gefiltreer deur die vertelling van die (geïmpliseerde) outeur, die verteller of 'n ander karakter. Want die outeur wys vir die leser **slegs** wat sy wil. Skrywers van Bybeltekste gebruik hul gesigspunt effektief as 'n instrument om die vertelling oor te dra op so 'n wyse dat dit min van moderne fiksie verskil.⁶⁰

Die grootste deel van bybelse vertellings word in die derde persoon vertel, deur 'n alomteenwoordige en betroubare verteller. Daar is egter uitsonderings hierop, sodat die bybelse vertelling 'n aantal tegnieke benut wat aan die leser 'n perspektief met vele fasette op die verhaal bied. Dit verleen aan die vertelling 'n dimensie van diepte, en verskaf 'n verskeidenheid van maniere om die vertelling in te klee.

Bybelse vertelling is dramaties ("scenic"), in dieselfde sin as wat 'n film is (Licht 1978:29). Alter (1981:63) praat hiervan as 'n gebeurtenis ("event"), en beskryf dit as wanneer die narratiewe tempo afneem, sodat 'n spesifieke toneel belangrik kan word. Die illusie word geskep dat die toneel se "teenwoordigheid" ontvou. Die dramatiese, wat die woorde en denke van karakters insluit, oorheers bybelse vertellings. En dit bied die geleentheid om die karakters se onderskeie gesigspunte te beskryf.

5.3.2.1.6 Dubbelsinnigheid en ironie

Wanneer 'n verhaal veelvuldige gesigspunte benut, is die doel daarvan om dubbelsinnigheid of ironie te gebruik. Ironie kom voor as vanuit een gesigspunt gepraat, maar vanuit 'n ander gesigspunt beoordeel word (Uspensky 1973:103). Dubbelsinnigheid kom voor as elkeen van die onderskeie gesigspunte as die waarheid voorgehou word, en 'n stryd tussen konflikerende gesigspunte ontstaan.⁶¹

In bybelse vertellings het die verteller 'n potensieel alwetende perseptuele gesigspunt. Sy kan enige plek wees, selfs in haar karakters se koppe. Die leser se persepsie word gevorm deur wat die verteller openbaar van haar alwetendheid, en die wyse waarop dit geopenbaar word.⁶² Die skrywer se alwetendheid word in

in die dood van sy seun (2 Sam 11 en 12). Dit gebeur nie in die Daniëlverhale nie, waar Daniël as moreel perfek beskryf word.

⁶⁰ "Gesigspunt" verwys na die posisie of perspektief van waaruit die storie vertel word. Chatman (1978:151-153) gebruik "gesigspunt" ("point of view") om na drie vlakke te verwys:

- die **perseptuele gesigspunt**, dit is die perspektief waardeur die gebeurde van die vertelling waargeneem word
- die **konseptuele gesigspunt**, wat die perspektief van houdings, konsepte en wêreldbeeld is
- die **belange-gesigspunt**, wat verwys na die perspektief van 'n persoon (karakter) se voordeel of nadeel.

Berlin (1983:48) kritiseer Chatman dat sy belange-gesigspunt op 'n ander vlak funksioneer as die ander tipes gesigspunte wat hy formuleer. Tog het die belange-gesigspunt nut omdat die objek van die verhaal se belang dikwels nie dieselfde karakter is uit wie se gesigspunt die verhaal vertel word nie.

⁶¹ Brueggemann (1997:44) sien die funksie van ironie daarin dat dit 'n kode aan ingeligte (geïmpliseerde) lesers verskaf waarvolgens hulle die teks verstaan. "Irony, statements that characteristically say something other and something more than they appear to say, so that the empire can never quite detect the danger and the threat that are under way in such utterance, because only the "clued-in" can decode".

⁶² Hieruit vloei 'n onderskeid wat al meer gemaak word, tussen die verteller wat die storie vertel en die vertelde of die luisteraar / leser aan wie dit vertel word. Die vertelde of geïmpliseerde gehoor word onderskei van die werklike.

Daniël 1 gedemonstreer as die verteller noem dat die Here Jerusalem en die tempelvoorwerpe in Nebukadnesar se hand gegee het (Dan 1:2).

Ironie kom in Daniël 2 voor, as die verteller weergee hoe Daniël die koning se droom uitleg, en dan beskryf hoe die koning daarop reageer. Daniël kondig in soveel woorde die einde van koning Nebukadnesar se ryk aan, alhoewel hy sy boodskap effe versoet met die woorde: “U is die groot koning ... U is die kop van goud” (Dan 2:37-38). Tog reageer die koning deur Daniël uitermate te vereer. Hy betoon eer aan Daniël deur diep voor hom te buig, en opdrag te gee dat aan die Joodse balling geoffer word (Dan 2:46). Die leser sien die ironiese kontras raak tussen wat Daniël in werklikheid voorspel, en die wyse waarop die koning daarop reageer. Dié teenstrydigheid pla nie omdat die leser raaksien dat dit in diens van die koning se belydenis in Daniël 2:47 staan: “Werklik, julle God is die grootste van al die gode, Hy heers oor die konings en Hy openbaar geheime, want jy kon hierdie geheim bekend maak”. Die leser snap dat die koning primêr na die openbaring van sy droom gesoek het, en dat die uitleg sekondêr in sy denke gefunksioneer het.

Dispariteite in karakters se gesigspunte kan ook vir komiese effek aangewend word. Die leser weet dan van die gesigspunt, maar die betrokke karakters nie. So verstaan die leser hoe 'n misverstand ontstaan het, en kan sy die komediese effek daarvan geniet. Vir die karakters is dit nie noodwendig lagwekkend nie. So plaas Nebukadnesar die tempelvoorwerpe in sy goed se tempel, met die idee dat sy god oor die God van Israel gescëvier het. Hy weet nie dat hy die tempelvoorwerpe uit die God van Israel se hand ontvang het nie. Die toonaard van die res van die verhale (Dan 1-6) word hierdeur bepaal. Die wêreldheerser meen hy besluit oor God se kinders, maar die leser weet dat God self besluit.⁶³

5.3.2.1.7 Vlakke van gesigspunte

Hoe dui die teks gesigspunt aan? Uspensky (1973:88-89) beantwoord die vraag deur na verskeie vlakke waar gesigspunt voorkom, te verwys:

- die **ideologiese** vlak, wat met Chatman se konseptuele gesigspunt ooreenkom, verwys na die gesigspunt waarvolgens die gebeure van die vertelling beoordeel word. Dit mag die outeur self, of die outeur se normatiewe stelsel, of een van die karakters se gesigspunt wees. In die Bybel is die ideologiese gesigspunt dié van die verteller;
- die **fraseologiese** vlak, wat na taalkundige eienskappe in die diskoers verwys wat die gesigspunt verraa;;
- die **spasiale** en **temporele** vlakke, wat na die benutting van ruimte en tyd verwys waarmee die gesigspunt ingeklee word;

historiese gehoor. Die twee mag dieselfde wees. Die bybelse teks aanvaar 'n sekere konseptuele gesigspunt by die vertelde. Dit mag waar gewees het vir die eerste historiese gehoor, maar is versker nie waar vir die werklike, hedendaagse leser nie.

⁶³ Vergelyk Berlin (1983:54) se bespreking van die Esterverhaal, wat dit duidelik demonstreer.

- die psigologiese vlak, wat met Chatman se perseptuele gesigspunt ooreenkom, verwys na die gesigspunt van waaruit aksies en gedrag beskryf en waargeneem word. Dit kan objektief en eksterne wees as dit in die mond van 'n karakter gelê word, of subjektief en intern as dit uit die mond van die alwetende verteller kom.

Dit is belangrik om daarop te let dat die gesigspunt van intern na eksterne, van ideologies na sielkundig, of van temporeel na spatiaal kan verander.

Die verteller se stem word gehoor wanneer die woorde "sy / hy sê" as inleiding gebruik word, deur verduidelikende notas wat gemaak word, deur etimologiese, geografiese of soortgelyke inligting wat verskaf word, en ook in die keuse van wat vertel word en hoe dit vertel word.

5.3.2.1.8 Verteller breek die raamwerk

As die verteller "uit die storie" klim om iets vir sy gehoor te sê, breek sy die raamwerk ("*breaking frame*") deur die temporele raamwerk van die verhaal vir die oomblik te verlaat. Selfs al bly die verteller binne die raamwerk van haar verhaal, kan sy dit vanuit 'n eksterne gesigspunt vertel. Die verteller is dan 'n buitestaander wat na die toneel of karakter kyk. Sy beskryf wat sy sien objektief, soos enigeen sou doen wat daarna kyk. Of sy mag vanuit 'n interne gesigspunt vertel. Dan staan sy tussen die karakters, of vertel sy haar verhaal vanuit die perspektief van een van haar karakters. Sy is in die bevoorregte posisie om meer as 'n buitestaander te wees, sonder om by die aksie betrokke te wees. Die bybelse verteller is selde 'n karakter in die verhaal. 'n Uitsondering is die visioene van Daniël 7-12, of die eerste persoonvertellings van profeteboeke en Esra.

'n Interne gesigspunt stel die verteller in staat om die karakters se gedagtes binne te gaan en te vertel wat hulle dink, voel, besluit, sien en hoor. Dit verwys na 'n psigologiese gesigspunt.

Die verteller in bybelse narratief beweeg voortdurend tussen eksterne en interne verteenwoordiging, sodat sy soms 'n panoramiese blik op die geheel bied en soms van naby 'n karakter bekyk om dinge deur haar oë te sien. Die verteller kan ook neutraal gebeurte weergee, of haar eie opinies en evaluasies van gebeurte of aksies bied. Dit vorm 'n eie konseptuele of ideologiese gesigspunt.

'n Karakter se gesigspunt kan deur haar eie woorde (direkte diskoers) oorgedra word, of deur die woorde van die verteller. Dit is nie altyd maklik om te onderskei of die verteller haar eie opinie uitdruk nie, of watter karakter se gesigspunt weergegee word (indien dit 'n karakter s'n is).

5.3.2.1.9 Aanduiders van karakters se gesigspunt

Daar is 'n aantal kenmerke wat kan dien as aanduiders van karakters se gesigspunt (Powell 1990:23-24):

- deur name, wat familiebetrekkinge aandui;
- deur 'n karakter se denke, gevoelens en ervarings te beskryf (innerlike lewe);

- deur die term "*hinneh*", wat soos innerlike dialoog funksioneer, wat die gesigspunt internaliseer;
- deur bykomstige bysinne, wat nuwe karakters, nuwe tonele of gelyklopendheid van gebeure kan inlui, of 'n gesigspunt kan aandui;
- deur direkte diskoers en vertelling, wat 'n karakter se interne psigologiese en ideologiese gesigspunt beskryf;
- deur die gebruik van alternatiewe uitdrukkings, of sinonieme.

Die Daniëlskrywer maak effektief van name gebruik om haar gesigspunt op die verhaal af te druk. Sy stel die vier jongmanne bekend met hul Joodse teofore name (Dan 1:6). Sy vertel direk daarna dat die koning se verteenwoordiger aan hulle Babiloniese name gee (Dan 1:7). Van hier af gebruik sy die name op 'n kenmerkende wyse. Wanneer sy die almag van die Jode se God beklemtoon, gebruik sy die Joodse name om die leser daarvan bewus te maak. Wanneer sy die **gebeure** verskuif om na die koning se gesigspunt te verwys, gebruik sy die vier Jode se Babiloniese name.

Wanneer die laksman die vier Jode volgens Daniël 2 sock, gee die verteller die gesigspunt van Daniël weer as sy vertel hoe hy en sy vriende bid (Dan 2:14-18).

'n Vertelling kan ook baie effektief verskeie gesigspunte kombineer deur die herhaling van groter of kleiner brokke inligting, met of sonder variasie. Veranderings in inligting wat herhaal word, is dikwels van belang. Een van die beste maniere om 'n verskeidenheid van gesigspunte aan te bied, is deur verskillende karakters verskillend oor dieselfde dinge te laat praat. 'n Voorbeeld hiervan kom in Daniël 1 voor, in die wyse waarop Daniël sy versoek tot die hoofpaleisbeampte (Dan 1:8) en die amptenaar (Dan 1:11-13) rig. Daniël vra dat hulle toegelaat word om 'n ander dicct te volg as die jongmanne wat vir paleisdienste opgelei word. Daniël gebruik die hoofpaleisbeampte se argument, maar verander sy woorde effe om die betekenis daarvan vir sy eie doeleindes aan te pas, wanneer hy sy versoek tot die amptenaar rig.

Tekste kan ook 'n dissonansie bevat wat op verskillende narratiewe gesigspunte dui. Dit mag die rede vir 'n doeblet wees. Terwyl histories-kritiese metodes die verklaring aanbied dat dit op verskillende bronne, of lae van oorlewering dui waaruit die teks opgebou is, sien narratologie dit as 'n stylelement.

Die alwetende verteller se weergawe en gesigspunt kry altyd voorkeur bo dié van enige karakter, behalwe waar die verteller haar vir ideologiese redes met 'n karakter se gesigspunt vereenselwig.

Moderne lesers aanvaar die geïmpliseerde skrywer se evaluerende gesigspunt, selfs al beteken dit dat hulle vir die oomblik hul eie oordeel gedurende die leesdaad opskort. Dit beteken nie dat lesers nie vry is om die gesigspunt waaruit 'n vertelling aangebied word, te kritiseer nie. 'n Aanvanklike aanvaarding van die gesigspunt is egter essensieel voor kritiek daarteen uitgespreek kan word. Sonder aanvaarding van die gesigspunt kan die verhaal in die eerste plek nie verstaan word nie (Powell 1990:24).

5.3.2.1.10 Etiese standpunt

Bybelse verhale se gesigspunt word deur 'n spesifieke etiese standpunt bepaal. Hierdie standpunt berus op 'n basiese onderskeid tussen waarheid en vaishheid. Die “regte” denkpatroon is in lyn met wat die Bybel as God se gesigspunt aanbied. Die geïmpliseerde skrywers het God se evaluerende gesigspunt normatief vir hul eie standpunt gemaak. Wat God dink, is per definisie waar en reg (Kingsbury 1984:4-7).

Hoe word God se gesigspunt bepaal? In elke vertelling moet God as 'n karakter in die verhaalwêreld beskou word. God se perspektief moet deur die leser gedefinieer word in terme van hoe die geïmpliseerde skrywer dit uitbeeld. Soms spreek God, of tree Hy direk op, soos die ander karakters in die verhaal. Ander kere tree Hy deur agente op, soos engele en profete, en drome of gebure wat op geen ander manier verklaar kan word nie, as deur goddelike ingryping.

Die verteller gebruik God se gesigspunt as die bepalende faktor in haar verhaal. Sy meld in Daniël 1:2 dat die Here Jerusalem en die tempelvoorwerpe in Nebukadnesar se hand gee. Wanneer sy hierna van vier Jode in Babel vertel, weet die leser wat sy daarmee impliseer. Die vier jongmense is in Babel omdat God hulle daar wil hê. Hulle is daar omdat Sy hulle in die Babiloniese (en Persiese – Dan 1:21) hof gaan gebruik.

Dieselfde gebeur in die verteller se verwysing na Daniël se besluit om hom nie met die koning se kos te verontreinig nie (Dan 1:8). Die verteller gee geen verdere inligting oor die motivering vir Daniël se besluit nie. Indien die verhaal geen verwysings na God se deelname daarin bevat het nie, kon die leser in Daniël se besluit 'n morele of gesondheidsbeswaar teen die koning se kos gesien het. As die vier Jode eger in Babel is omdat God hulle daarheen laat gaan het, het die leser geen ander keuse as om Daniël se besluit vanuit 'n religieuse oorweging te beskou nie.

Die skrywer gebruik dikwels 'n ander karakter se gesigspunt om as kontras met God se gesigspunt te dien. Die skrywer van die Daniëlverhaal wend dit effektief aan as sy Daniël se God se gesigspunt as haar eie aanvaar, en dit met Nebukadnesar se gode se gesigspunt kontrasteer.

Die skepping van 'n narratiewe wêreld waarin God se evaluerende gesigspunt bepaal kan word en as normatief aanvaar word, is 'n kragtige retoriese instrument. Dit bied duidelike leiding aan die leser in haar interpretasie van die verhaal. Die geïmpliseerde leser het empatie met die karakters wat God se gesigspunt uitdruk. Sy distansieer haarself van karakters wat hulle teen God se gesigspunt stel. Die geïmpliseerde skrywer bied deur die beskrywing van God se gesigspunt 'n belangrike standaard wat die interpretasie van die verhaal bepaal (Powell 1990:25).

5.3.2.1.11 Leser se deelname aan die verhaal

'n Laaste saak: die leser van 'n vertelling is nie 'n passiewe ontvanger van 'n verhaal nie, maar 'n aktiewe deelnemer. Sy probeer immers om die verhaal te verstaan. Sy moet haar eie ideologiese gesigspunt oor die verhaal formuleer aan die hand van die verhaal se onderskeie gesigspunte en perspektiewe. Sy moet ook haar eie psigologiese gesigspunt vorm deur die onderskeie persepsies wat in die verhaal gereflekteer word, te

evalueer en dit in 'n koherente prentjie om te sit. Sy evalueer die gebeure in die verhaal soos sy dit sien. Sy moet dus die verhaal interpreteer.

In 'n verhaal doen iemand iets aan iemand anders, binne 'n bepaalde ruimte, en op 'n gegewe tydstip. Die "iets wat gebeur" is 'n gebeure wat tot 'n intrige aanleiding gee. Die "iemand" verteenwoordig karakters. Die "bepaalde ruimte" en " gegewe tydstip" verteenwoordig die agtergrond. Ek bespreek vervolgens die elemente in groter besonderhede.

5.3.2.2 Agtergrond⁶⁴

Die agtergrond verteenwoordig daardie aspek van die vertelling wat die konteks vir die aksies van die karakter verskaf. Die agtergrond is net so integraal aan die verhaal as die gebeure en die karakters.

Powell (1990:69) vergelyk die basiese elemente van 'n verhaal met die grammatiese komponente van 'n sinstruktuur. Gebeure kom met die werkwoorde ooreen, want dit druk die aksie in die verhaal uit. Karakters is die selfstandige naamwoorde, want hulle voer die aksie uit (of vorm die objek op wie die aksie uitgevoer word). Karaktertrekke is adjektiewe want dit beskryf die karakters wat in die aksie betrokke is. En die agtergrond is die bywoorde wat beskryf waar, wanneer en hoe die aksie plaasvind.

Die onderskeid tussen agtergrond en karakters (Chatman verkies die term "*existents*" vir karakters) lê volgens Chatman (1978:138-141) nie op 'n eenvoudige lyn nie, maar vorm eerder 'n kontinuum. Tog dien die gesigspunt as 'n duidelike skeidslyn tussen agtergrond en karakter. Agtergrond kan nooit 'n spesifieke gesigspunt voorstaan nie. Agtergrond kan wel "gekarakteriseer" word in terme van beskrywende kwaliteite: die Babiloniese hof is vyandiggesind teen die Jood.

Die geïmpliseerde skrywer kan 'n karakter of groep mense as agtergrond gebruik, eerder as karakters. Die voorwaarde is dat die karakter of groep nie 'n spesifieke gesigspunt voorstaan nie.⁶⁵

Agtergrond dien 'n verskeidenheid van funksies. Dit mag simbolies wees, of help om karakters te openbaar, om konflik te bepaal of struktuur aan die verhaal te verleen. Dit dra ook by tot die stemming ("*mood of the narrative*" Chatman 1978:141). Dit is moontlik om die belang van agtergrondgegewens te evalueer, net soos in die geval van karakters en gebeure. Sommige gegewens mag irrelevant vir die intrige van die verhaal wees, terwyl ander met betekenis en belang belaaï mag wees.

Ek benut Abrams (1981:175) se klassifikasie van agtergrondgegewens aan die hand van tydlike, ruimtelike en sosiale kategorieë.

5.3.2.2.1 Temporele agtergrondgegewens

'n Vertelling kan nie sonder **tyd** bestaan nie. Die verhaal ontvou in tyd, en tyd gaan in die vertelling verby. Die vertelling het tyd nodig om voor die oog van die leser af te speel. Omdat taal konsekatief van

⁶⁴ "Agtergrond" is 'n beskrywing van "*setting*".

⁶⁵ Vergelyk die skares wat in die evangelies as agtergrond dien, eerder as 'n karakter.

aard is, word die vertelling in stadia geskets. Dit kan gebeur dat verskeie gebeure wat gelyktydig plaasvind, tyd neem om te vertel. Dit veroorsaak dat dit lyk asof dit nie gelyktydig kon plaasvind nie. Die verhaal het ook interne tyd nodig, want die karakters en insidente bestaan in tyd.

Verwysings na temporele agtergrondgegewens is chronologies of tipologies van aard. Chronologiese verwysings kan lokatief of duratief wees. Lokatiewe verwysings spesifiseer die besondere punt in tyd waarin 'n gegewe aksie plaasvind. Die punt in tyd kan breed ('n jaar) of smal ('n dag of 'n uur) wees. Duratiewe verwysings dui ook 'n chronologies-temporele agtergrond aan, maar verwys na 'n interval van tyd. Dit dui 'n periode van tyd aan.

Tipologiese verwysings dui die soort tyd aan waarbinne die aksie afspeel. Dié verwysings is gewoonlik op kontras gebaseer. Dit spesifiseer een soort tyd in teenstelling met 'n ander (nag in teenstelling met dag, of winter in teenstelling met somer).

Bybelse verwysings na tyd is gewoonlik so kort as die verwysings wat na ruimte of plek voorkom. Wanneer so 'n verwysing voorkom, is dit belangrik, omdat dit so min kere gebruik word. Bybelse verwysings na temporeel-spatiale agtergrond is ryk in konnotatiewe belang.⁶⁶

Ricoeur (1986, 1988) maak 'n onderskeid tussen verganklike en monumentale tyd ("*mortal and monumental time*").⁶⁷ Verganklike tyd verwys na die tyd waarbinne die karakters in die verhaal leef, soos mense in die werklike wêreld. Verganklike tyd word deur kalenders en horlosies gemeet. Monumentale tyd verwys na die breë uitgestrektheid van tyd wat geskiedenis insluit, maar ook transcendeer. Dit kan nie deur mense in die werklike wêreld of karakters in verhale gemeet word nie. Monumentale tyd word in mense se wêreldbeeld vervat. Kulture beskou tyd as lineêr of sirkulêr, spiraalvormig of konsentris. Vertellings word gebaseer op so 'n visie van monumentale tyd, wat in die wêreldbeeld van die geïmpliseerde skrywer gebou is. 'n Beskouing van tyd en geskiedenis lê die vertelling ten grondslag.

Tyd in die vertelling verskil van fisiese, objektiewe tyd. Objektiewe tyd vloei aaneen, sonder versnellings, vertraging of onderbrekings. Dit gaan in 'n reguit lyn van die verlede na die hede en die toekoms. Dit is onomkeerbaar. Narratiewe tyd (of verteltyd) is subjektief. Dit swel uit of krimp soos omstandighede dit vereis. Gapings, vertraging en spronge is moontlik. Die verdeling in verlede, hede en toekoms geld ook nie tot dieselfde mate as in objektiewe tyd nie. Deur herinneringe uit die verlede en

⁶⁶ Daniël 1:1, 21 vorm die temporeel-spatiale agtergrond van die Daniëlboek, wat illustreer dat Daniël 1 inleidend tot die boek is. Nebukadnesar voer Daniël en sy drie vriende weg na Babel, en Daniël bly vir die volle duur van die ballingskap in die vreemde. So maak die geïmpliseerde verteller Daniël simbool van die Jood in ballingskap. Hy verteenwoordig al die geslagte wat die ballingskap beleef het, omdat hy vir die volle duur weggevoer was. Nog 'n bekende voorbeeld kom in Markus 5:25 voor: Jesus onderbreek sy reis om 'n twaalfjarige meisie te gaan help, om 'n vrou wat twaalf jaar aan bloedvloeiing ly, te genees. Die geïmpliseerde leser het die ironie verstaan: Jesus genees 'n vrou wat inenstruele probleme het, ten koste van 'n meisie wat die ouderdom bereik het waar sy begin menstrueer. Die temporele verwysing is ryk aan suggestiewe betekenis.

⁶⁷ Aldrie volumes van sy werk (Ricoeur 1984, 1986 en 1988) handel hieroor, alhoewel hy in die laaste twee volumes die konsepte eers volledig beskryf.

verwagtinge oor die toekoms op te roep, word tyd ineengemeng. Die rigting en spoed van narratiewe tyd verander dikwels.⁶⁸

Die vorming van tyd in die vertelling is funksioneel. Dit werk saam met die ander elemente van die vertelling. Die oplettende leser is dikwels beïndruk met die kunstigheid van die bybelse vertelling, alhoewel dit moeilik is om te formuleer wat beïndruk het (Licht 1978:120).

'n Onderskeid kan tussen die vertellingstyd en vertelde tyd gemaak word. Vertellingstyd bestaan uit die lengte van die verhaal, of die lengte van tyd wat dit neem om te lees. Vertelde tyd het te doen met wat in die verhaal gebeur. Die orde van gebeure in die vertelde tyd hoef nie ooreen te kom met die gebeure in die vertellingstyd nie.

Slegs in gesprekke kom die vertellingstyd en vertelde tyd naby aan mekaar. Gesprekke vorm 'n belangrike deel van bybelse vertellings. Gewoonlik is dit kort gesprekke wat slegs uit twee of drie reaksies bestaan.⁶⁹

Tyd gaan staan slegs in twee situasies stil. Die eerste vind plaas wanneer die verteller iets verduidelik of interpreteer, of 'n gevolgtrekking of evaluasie aanbied. Tyd staan ook stil wanneer sketse binne die vertelling aangebied word. In bybelse vertellings is dit gewoonlik kort. Dit gee daaraan die kenmerkende dinamiese en vinnige karakter.

Buiten vir kalendertyd word psigologiese tyd ook in 'n verhaal aangetref. Dit is die spoed waarteen die vertelling volgens die leser se subjektiewe gevoelens verloop. 'n Vinnige psigologiese tyd word geskep deur krisis, komplekse situasie, spanning, ongewone gebeure, dramatiese insidente, skerp kontraste en hewige botsings tussen karakters.⁷⁰

Die doel van narratiewe kritiek is om die werk as 'n geheel te interpreteer. Daarom is die klassifikasie van tyd nie 'n doel in sigself nie. Narratiewe kritici wat Genette se kategorieë toepas, doen dit met die doel om die gang van die narratief te bepaal. Hulle stel belang om te sien wanneer 'n vertelling vinniger gaan, of stadiger gaan. Die rede hoekom dit gebeur, is elke keer belangrik.

⁶⁸ "Time is like clay in the potter's hand as far as the author is concerned, he moulds it as he pleases, making it an integral part of the form of the work as a whole" (Bar-Efrat 1989:142).

⁶⁹ Bar-Efrat (1989:277) meen dat dialoog ongeveer veertig persent van die vertellings in die Bybel vorm.

⁷⁰ Genette (1980:86-112; vgl ook Chatman 1978:78-79) definieer vyf verskillende wyses waarop die lengte van diskoerstyd en storietyd (of vertellings- en vertelde tyd) in verband met mekaar gebring kan word:

- **opsomming** verwys na gevalle waar vertellingstyd korter is as vertelde tyd;
- **bedryf** verwys na gevalle waar die lengte van diskoerstyd (vertellingstyd) min of meer met storietyd (vertelde tyd) ooreenkom;
- **uitgestrektheid** verwys na gevalle waar storietyd korter as diskoerstyd is. Dit kom nie in bybelse vertellings voor nie;
- **ellips** verwys na gevalle waar vertellingstyd gaan stilstaan terwyl vertelde tyd aanhou;
- **pause** verwys na gevalle waar vertelde tyd stilstaan terwyl vertellingstyd aanhou. Die verteller neem eers tyd om iets aan die leser te verduidelik of te beskryf. Hierna gaan sy aan met haar verhaal.

5.3.2.2.2 Ruimtelike agtergrondgegewens

Ruimte bestaan op 'n ander wyse as tyd in die vertelling. Alhoewel die vertelling in ruimte plaasvind, bestaan dit nie in ruimte nie. Die interne ruimte van die vertelling word nie in eksterne ruimte gerealiseer nie, maar in eksterne tyd.

Ruimte verwys na die fisiese omgewing waarin die karakters van die verhaal leef. Dit verwys ook na die ruimtelike gegewens ("*props and furniture*" Powell 1990:70) waaruit die fisiese omgewing bestaan, soos klere of vervoerwyse.

Bal (1985:45-46, 94) stel voor dat 'n dinamiese onderskeid tussen binne en buite in die spatiale agtergrondgegewens van 'n verhaal gemaak word. Binne-ruimtes dra die assosiasie van beskerming en sekuriteit, of van opsluiting en gevangenskap. Die leser assosieer buite-ruimtes met gevaar in een vertelling, en vryheid in 'n ander. Die opponerende assosiasies bied ruimte vir paradokse, wat dikwels deur skrywers benut word. Dieselfde kontras bestaan ook tussen landelike gebied en stad, eensaamheid en samelewing, of land en see. In Daniël 2 gebruik die skrywer die kontras tussen JHWH se tempel en die Babiloniese gode se tempel, en die Babiloniese koning se paleis en Daniël se huis as 'n paradoks.

Bal lê ook klem op die spesifieke rol wat grense speel om opponerende ruimtes te versoen. So versoen 'n deur die binne- en buitekant van 'n huis of paleis.

Dit gebeur soms dat die skrywer 'n landskapsportret in haar vertelling aanbied, deurdat sy agtergrondgegewens in groot besonderhede weergee. Dan word die beskrywing van tyd en ruimte 'n doel in sigself. Dit gebeur egter nie in die Bybel nie. Die Bybel dui plek kursories aan: Jerusalem, Babel, paleis, huis. Die skrywer gee geen verdere inligting oor die plek aan die leser nie. Sy maak staat dat die leser die assosiasie wat die pleknaam oproep, sal begryp. So laat die skrywer teksture, klanke, reuke en smake aan die verbeelding van die leser oor.

Funk (1988:141) merk op dat so 'n beknopte beskrywing opmerklik is as dit met ander vertellings van die tyd vergelyk word. Bybelse beskrywing van agtergrondgegewens is dramatiese en utilitaristiese. Die gegewens is diensbaar aan die aksies van die karakters. Dit beteken dat die lesers op verskillende wyses die verhale mag verstaan. Ruimte word gelaat vir assosiasie deur die individu. Aan die ander kant kan dit ook beteken dat die skrywer van haar geïmpliseerde lesers verwag het om met bepaalde persepsies die teks te lees. Die moderne leser deel nie noodwendig dié persepsies nie, en verstaan nie die verhaal ten volle nie.

Die skaarsheid van spatiale beskrywings in bybelse vertellings vra dat die leser besondere aandag sal gee wanneer so 'n beskrywing voorkom. Die skrywer bied belangrike inligting wanneer sy oor temporele en spatiale agtergrond skryf.

Malbon (1986:141) beskryf drie tipes spatiale agtergrondgegewens:⁷¹

- geopolitieke agtergrondgegewens, soos streke, stede en dorpe;
- topografiese agtergrondgegewens, wat fisiese eienskappe van die aarde insluit;

⁷¹ Malbon gebruik Lévi-Strauss se skema van struktuur-analise in haar ontwikkeling van die konsep van spatiale agtergrondgegewens.

- argitektoniese agtergrondgegewens, soos huise en paleise.

Ruimte word primêr in die Daniëlboek geskep deur beweging van karakters of verwysings na plekke. Plekke dra by om die arcna te konstrueer waarbinne die gebeure plaasvind. Dit verleen ruimtelike diepte aan die vertelling.

In die ses Daniëlverhale speel Jerusalem en Babel voortdurend 'n kontrasterende rol. In Daniël 1 word Jerusalem die stad vanwaar die ballinge en tempelgereedskap kom, en Babel die bestemming van die ballinge. Dit verbind die God van die vier Jode aan Jerusalem, omdat die tempelgereedskap daarvandaan kom. In Daniël 5 word Jerusalem in die vorm van die tempelgereedskap teenoor Babel gekontrasteer.

Die plekke word nie een keer beskryf nie. Dit bestaan slegs uit name, as abstrakte begrippe. Dit maak dit vir die leser moontlik om 'n subjektiewe inhoud daaraan te verleen. Vir die ná-ballingskapse Jood het Babel, nes Nebukadnesar, die onmiddellike assosiasie van die ballingskap.

Die bybelse vertellings verloop vinnig en aanhoudend.⁷² Dit geskied ten koste van die uitbouing van die ruimtelike element. Ruimte bly staties en onveranderd. Beskrywing van plekke (soos karakters) sou die vertelling ophou. Die vertellings in die Bybel wil nie die uitsig geniet nie, maar die vinnige opeenvolging van gebeure beskryf. Licht (1978:123) noem dit die basiese element van die narratiewe kuns van die Bybel, dat dit die mees effektiewe funksioneer wanneer die vertelling kort is en slegs een gebeurtenis beskryf. Dit beteken nie dat verhale nie deur skakels aan mekaar verbind kan word nie. Dit lei egter soms tot weersprekings.⁷³

5.3.2.2.3 Sosiale agtergrondgegewens

Die derde aspek wat volgens Abrams die agtergrond van 'n vertelling beskryf, is sosiale gegewens. Dit sluit sosiale en politieke instellings, klasstrukture, ekonomiese stelsels, sosiale gebruike en die algemene kulturele konteks waarteen die vertelling funksioneer in.

Veral wanneer die leser antieke literatuur lees, is identifisering van die sosiale agtergrond van groot belang. Kennis van 'n groot deel van dié konteks is nie geradik, of glad nie vir die moderne leser beskikbaar nie. En tog is dit essensieel vir volledige begrip van die verhaal. Die bydrae van sosio-literêre en sosio-narratologiese benaderings om dié inligting aan die bybelse leser te verskaf, mag nie gering geskat word nie (Rhoads & Michie 1982:413). Narratiewe kritiek kan nie bestaan sonder om aandag aan die sosiokulturele agtergrondinligting wat die vertelling ten grondslag lê, te gee nie. Literatuur is nie verstaanbaar sonder begrip van die kulturele verskynsels wat deur die teks veronderstel word nie.

⁷² Alter (1987:23) sê dat die vertellers van Bybelse verhale aangetrokke was tot narratiewe minimalisme. Dit is versterk deur hul "sense that stories should be told in a way that would move effectively to the heart of the matter never pausing to elaborate mimetic effects for their own sake".

⁷³ Vergelyk Bar-Efrat (1989:132-134) vir 'n volledige bespreking van dié weersprekings. Dit speel nie 'n beduidende rol in die Daniëlverhale nie. Wanneer aanvaar word dat verhale op ouer materiaal gegrond is, word verstaan hoekom interne weersprekings voorkom.

Die beskrywing van agtergrondgegewens is 'n belangrike hulpmiddel om die Daniëlverhale te verstaan. Die verteller gebruik die temporale verwysing na die ballingskap en die ruimtelike verwysing na Jerusalem en Babel effektief om assosiasies by die leser op te roep.

5.3.2.3 Karakters

'n Volgende element wat naas die verteller en agtergrond 'n rol in narratiewe speel, is die karakters of rolspelers.

5.3.2.3.1 Inleiding

Die Daniëlverteller beskryf haar karakters en hul optredes feitelik. Sy handhaaf 'n afstand teenoor haar karakters. Wanneer sy egter die Joodse ballinge se besluite beskryf, word dit duidelik dat haar gesigspunt met dié van die Jode ooreenkom. Dit kan gesien word in die gevolge van die Jode se besluite. Hul besluit om nie die koning se kos te gebruik nie, lei tot wysheid (Dan 1:17). Hul besluit om nie die koning se beeld te aanbid nie, lei tot voorspoed (Dan 3:30). Die skrywer se gesigspunt bepaal hoe haar karakters lyk. "It is impossible to discuss character without reference to point of view, for, after all, a character is not perceived by the reader directly, but rather mediated or filtered through the telling of the (implied) author, the narrator, or another character. For the reader is only shown what the author wishes to show" (Berlin 1983:43).

Die verteller beheer die verhaal. Dit is deur haar stem en oë dat die leser van die aksie en gesprekke van die karakters hoor. Haar gesigspunt is die perspektief waardeur die leser alles wat in die verhaal gebeur, waarneem en evalueer. Die verteller is 'n instrument wat deur die skrywer gebruik word om te bepaal en te lei hoe die leser op die karakters en gebeure van die storie reageer.⁷⁴ Die karakters is die produk van die verteller.

In die Daniëlverhale bied die verteller meestal nie 'n direkte verslag van die karakters se gedagtes, motiewe en gevoelens nie. Die beskrywing word beperk tot hul gedrag en gesprekke. Die verteller beskryf slegs die situasie soos enige buitestaander dit sou waarneem. Die rede hiervoor is dat die kortverhaal nie die ruimte laat vir lang verduidelikings nie.

'n Verhaal skep 'n wêreld voor die oë en ore van die mens wat daarna luister. Dit teken 'n prent van die wêreld waarin sy leef (Goldingay 1993:302). Uiteraard sal die hoorder/leser die verhaalwêreld subjektief beleef, soos 'n grap in terme van die ervarings en geskiedenis. Die implikasie is dat elke verhaal die potensiaal besit om 'n ander faset vir elke mens wat daarna luister, te beklemtoon. Elke mens interpreteer die verhaal in "eie ervarings"-kategorieë. Gelowiges word oor die algemeen aan mekaar verbind deurdat hulle dieselfde tipe waarheid in 'n verhaal sal raaksien, wat moontlik deur ongelowiges gemis sal word.

⁷⁴ 'n Voorbeeld is die verskil tussen die skrywer van *Sophie's World* (Gaarder 1994), en die karakters wat daarin optree. Sophie en Alberto is bloot skeppings van Albert Knag. Of is Albert Knag, wat die boek aan sy dogter skryf, dalk 'n blote skepping van iemand anders wat oor hom skryf (Gaarder 1994:297)?

Christengelowiges kan iets gemeenskaplik daarin sien wat deur Moslemgelowiges anders geïnterpreteer word. Dit maak dit moontlik om oor 'n teks te preek.⁷⁵

Die karakters in die verhaal dra die sin en waardes van die verteller aan die hoorder oor. Dit gebeur op 'n subjektiewe vlak, met ander woorde, sonder dat dit in woorde uitgedruk word. Die karakters vorm die fokuspunt van belang (Bar-Efrat 1989:47). Hul optrede en interaksie doen 'n beroep op die emosionele betrokkenheid van die hoorder by die verhaal. Die leser voel wat hulle voel, word bly oor wat hulle bly maak, word hartseer as hulle hartseer is, neem deel in hul lot en ervarings. As dit die antagonist is, word die leser kwaad oor die suksesse en bly oor die mislukkings van die figuur. Soms wek die figuur simpatie op en soms walging. Die leser bly egter nooit onbetrokke by die verhaal se karakters nie.

Alhoewel die leser kan oordeel of 'n besondere karakter oortuigend is as 'n menslike wese (dit is immers die verskil tussen goeie en middelmatige fiksie), kan nie bepaal word of die karakter 'n akkurate verteenwoordiging is van 'n spesifieke historiese persoon nie, behalwe as die historiese persoon bekend is.

5.3.2.3.2 Karaktertipes

'n Onderskeid word gewoonlik tussen plat (dit is eendimensionele) en ronde (dit is meerdimensionele) karakters in 'n vertelling gemaak (Longman 1993:103). **Plat karakters** vertoon slegs een of hoogstens twee of drie eienskappe. 'n **Ronde karakter** word kompleks beskryf – sy vertoon 'n versameling van eienskappe wat mekaar komplementeer en soms selfs weerspreek. Die ronde karakter skep die indruk van verandering wat oor 'n periode plaasvind, teenoor die eendimensionele karakter wat staties bly, selfs oor 'n periode van sewentig jaar (soos in Daniël se geval). In kortverhale, soos in die Daniëlboek, is daar byna geen tegniese moontlikheid om ronde karakters te ontwikkel nie. Dit vereis stadige ontwikkeling en kenmerk goeie novelles.⁷⁶

Berlin (1983:23) stem nie saam dat karakterisering in primitiewe verhale, soos in 'n groot deel van die Bybel gevind, plat, staties en onduidelik is nie. Dit is moeilik en gevaarlik om oor karakters in die Bybel te veralgemeen, omdat 'n groot verskeidenheid van karakters van verskillende tipes voorkom. En daar word 'n wye verskeidenheid van tegniese gebruik om die karakters te karakteriseer.

Sy onderskei drie karaktertipes in plaas van die twee wat deur meeste ander navorsers geklassifiseer word. Die volledige ("*full-fledged*") karakter, sê sy, word in terme van verskeie eienskappe en

⁷⁵ Spangenberg (Julie 1985:272) stem saam. Hy wys egter op 'n ander gevaar, dat Christene vanuit hul eie perspektief die Bybel as 'n deur-en-deur toekomstvoorspellende geskrif kan lees. Hy meld dat die boeke van die Bybel nie tyd en ruimte transendeer in die sin dat dit allerhande voorspellings bevat wat in ons dag in vervulling gaan nie, maar slegs in die sin dat dit "boodskappe" bevat wat vir ons as gelowiges van watter ouer ook al, relevant bly. Daarom is die gesag van die Bybel nie geleë in die feit dat dit sekere gebeure korrek "voorspel" nie, maar in die "boodskap" wat dit aangaande God verkondig. Die "boodskap" is as gesaghebbend te aanvaar of te verwerp. (Die gebruik van "boodskap" is Spangenberg se woordkeuse).

⁷⁶ Abrams (1981:185) stel 'n verdere klassifikasie voor: "*stock characters*". Dit is karakters wat met slegs een karaktertrek in die verhaal geteken word, en 'n oppervlakkige rol in die vertelling speel.

karaktertreкке ontwikkel. Die karakter ontwikkel en verander oor tyd. Die leser kry die indruk dat dit na werklike, lewendige persone verwys.

Die tweede karaktertipe is die plat karakter, waar slegs een eienskap genoem word. Dié karakters staan nie as individue uit nie. Die leser kry nooit die indruk dat sy die persone ken nie. Die karakters verteenwoordig dikwels oordrewe stercotipering.⁷⁷

Die derde karaktertipe, volgens Berlin (1983:23), is die agent, wat as funksionaris belangrik en nuttig is om die ontwikkeling van die intrige te stimuleer. Die mens agter die karakter bly egter verborge. Die karakterisering is bloot funksioneel. Dit is dienstig aan die gang van die verhaal. Kermode (1979:78) meen dat die agente nodig is om die intrige te laat slaag. Omdat die agente dikwels name het, kan die fout gemaak word om aan hulle as karakters te dink.

Buiten dat die agent as funksie van die intrige na vore kom, kan sy ook as deel van die agtergrond gebruik word. Die figuur is nie in sigself belangrik nie, en niks van die persoon, haar gevoelens en opinies, en so meer word aan die leser bekend gemaak nie. Die leser kan nie in verhouding met die persoon tree nie. Die agent is nodig vir die intrige, of dien as kontras met of vra vir reaksies van die karakters.

Daar is nie 'n duidelike skeidslyn tussen die tipes nie. Die verskil lê eerder in die mate van karakterisering as in die soort van karakterisering. Daar kan aan die tipes as punte op 'n kontinuum gedink word. Die agent, van wie niks bekend is nie behalwe wat nodig is vir die intrige, lê aan die een kant van die kontinuum. Die plat tipe, met 'n beperkte en gestereotipeerde reeks van kenmerke, wat die klas mense met soortgelyke kenmerke verteenwoordig, lê iewers in die middel. En die volledige karakter, met 'n breë reeks van eienskappe wat nie tot een groep mense gereduseer kan word nie, en van wie meer bekend gemaak word as wat vir die intrige nodig is, lê op die ander uiterste van die kontinuum.

5.3.2.3.3 Statische en dinamiese karakters

Soms maak navorsers 'n onderskeid tussen **statische en dinamiese karakters**. Dinamiese karakters word uitgeken daarin dat hul basiese karakterprofiel in die loop van die vertelling verander. Statische karakters word konsekwent in die verhaal geteken (Powell 1990:55).

Die Bybel skets selde karakters ekstensief en in besonderhede. Dit geld ook van die karakters in die Daniëlverhaal. Slegs 'n paar penstrepe word gebruik om die karakters aan die leser voor te stel. Tog kom die figure as werklik voor, en met unieke eienskappe. Dit het te doen met die feit dat die verteller goed in die kuns van storievertelling onderleg is.

⁷⁷ 'n Goeie voorbeeld hiervan is die rol wat Nebukadnesar in die eerste vier verhale speel – hy verteenwoordig die mag van Babel wat Jerusalem onderwerp het, en hy word as 'n stercotipe uitgebeeld.

5.3.2.3.4 Tegnieke in die sketsing van karakters

Die sketsing van bybelse karakters van alldrie tipes word verkry deur sekere tegnieke van karakterisering. Die leser rekonstrueer 'n karakter aan die hand van inligting wat die diskoers aan haar verskaf. Sy hoor dit deur die stellings en evalueringe wat die verteller of karakters maak, en sy lei dit ook af uit die woorde en dade van die karakters self.⁷⁸

5.3.2.3.4.1 Beskrywing van karakters

Die eerste tegniek is **beskrywing van karakters**. Die bybelse verhaal gebruik dié tegniek slegs by uitsondering, en die inligting is altyd dienstig aan die intrige. Die rede daarvoor lê in die feit dat in bybelse verhale die verhouding tussen beskrywing in die algemeen en aksie-en-dialoog baie laag is, en karaktersketsing meestal onderworpe aan die ontwikkeling van intrige.

Bybelse skrywers beskryf karakters in terme van hul denke, besluite, optrede, woorde en soms ook uitsonderlike fisiese eienskappe. Wat skort, is gedetailleerde fisiese of fisiologiese beskrywings van karakters wat die leser in staat stel om 'n visuele beeld te vorm. Die teks help nie die leser om karakters konkreet te visualiseer nie. Dit word aan die leser se verbeelding oorgelaat om 'n prentjie op te tower.⁷⁹

Alhoewel die leser nie 'n karakter konkreet kan "sien" nie, kan sy dit op ander maniere waarneem. Deur beskrywing word 'n hele reeks inligting oor karakters meegegee. Beskrywende inligting kan verskaf word oor status (koning, hoofpaleisbeampte, lid van 'n volk in ballingskap, hofamptenaar en so meer), beroep (wyse man, Chaldeër, amptenaar en so meer), heidense afkoms (Babiloniër in die Daniëlverhale) of onderskeie fisiese eienskappe (mooi, verlam, sterk – in die Daniëlverhale ontbreek dit).⁸⁰

Die doel van bybelse karakterbeskrywing is om die karakter in terme van haar plek in die samelewing, haar plek in die vertelling en enige onderskeidende kenmerke te beskryf. Dit staan normaalweg alles in diens van die beskrywing van die intrige. Soms word die beskrywing in die mond van een van die karakters gelê. Bybelse karakters word anders beskryf as in moderne romans. Dit kom eerder ooreen met die konvensies wat in volksvertellinge ("folk narratives") gebruik word – feeëverhale, eposse, mites, legende en so meer. Karakterisering word hier nie primêr deur beskrywing gedoen nie.

Karakters word in terme van **uiterlike voorkoms** geteken. Belangriker is die skets van hul persoonlikheid. Op indirekte wyse word karakters deur hul woorde en aksies, en die beskrywing van hul innerlike motiewe geteken, asook deur die skrywer se perspektief.

⁷⁸ Vergelyk Alter 1981:114-130, Berlin 1983:34-42 en Bar-Efrat 1989:73-112 vir 'n volledige bespreking.

⁷⁹ Berlin (1983:4-35) kla dat dit lyk asof die bybelse verbod op beelde van God ook op die mens van toepassing gemaak is. Dit lyk asof Hooglied 'n uitsondering kan wees, alhoewel beskrywing van die karakters daar haas tot die gebruik van vergelykings beperk is.

⁸⁰ Die opmerking is dikwels gemaak dat vroue meer geneig is om besonderhede van 'n persoon op te merk as mans. Alhoewel dit 'n seksistiese veralgemening is, kan die kern van waarheid tog die vraag ontlok: is die gebrek aan beskrywing van karakters in die Bybel nie deels daaraan toe te skryf dat mans (vir die grootste deel) die skrywers (en waarnemers) was nie?

In Bybelverhale, soos in die Daniëlverhale, word min of geen melding gemaak van die uiterlike voorkoms van karakters nie. As Daniël en sy vriende as jongmanne beskryf word, is dit nie eens duidelik of daarmee bedoel word dat hulle jonger as twintig, of dertig, of veertig jaar is nie. Algemene beskrywings word gebruik wanneer unieke kenmerke van karakters geteken word. Die karakters word selde op so 'n wyse voorgestel dat hulle uitstaan teenoor ander.

Die klere van karakters word glad nie beskryf nie. In 3:21 en 27 word 'n lys van die drie Jode se klere gebruik om aan te toon dat die vuur geen invloed op die manne het nie, teenoor die lyfwagte wat hulle in die vuur gooi. Later sal meer gesê word oor die verteller se voorliefde vir lyste en repetisie.

'n Groep funksioneer ook dikwels as 'n karakter (Powell 1990:51). Dit gebeur deurdad die geïmpliseerde skrywer die groep stereotipeer, of 'n stereotipering van 'n groep wat reeds by die geïmpliseerde lesers bestaan, gebruik. Stereotipering is 'n konvensionele literêre werktuig waardeur 'n aantal karakters 'n enkele rol vervul.

5.3.2.3.4.2 Karakters se innerlike lewe

'n Tweede tegniek in karakterisering is deur die **ontbloting van die karakters se innerlike lewe**.⁸¹ So word melding gemaak van karakters se liefde en haat, woede en jaloesie, hul denke, wat hulle gesien en verstaan het, en wat hulle nie weet nie. Dit bied die leser insig in hul denke, emosies en motiverings. Om die gedagtes van 'n karakter selfs meer konkreet te maak, kan dit in die vorm van 'n innerlike monoloog gegiet word.

Min inligting word in die verhale oor die gemoedstoestand van die karakters gegee. Die leser kan nooit vasstel hoe Daniël gevoel het oor die feit dat hy in ballingskap aan 'n vreemde hof diens doen, of hoe hy gevoel het toe hy die kos en wyn van die koning moes gebruik nie. Sou dié gemoedstoestand beskryf word, het die leser baie meer van die innerlike motivering van die karakters verstaan.

Twee soorte stellings oor 'n individu se persoonlikheid kan gemaak word. Die eerste beskryf karaktereienskappe, en die tweede het te doen met die beskrywing van gedagtes en emosionele belewenisse. In die Daniëlverhale kom min hiervan tereg. Direkte karakterisering bevat dikwels 'n element van beoordeling. 'n Persoon word geteken as regverdige, boos, wys of dwaas.

Veralgemening word verder gebruik om die persoon te karakteriseer en te beoordeel. Die Deuteronomistiese geskiedskrywer doen dit ook as sy Israel se konings slegs beoordeel daaraan of hulle getrou aan die Here was of nie. Daniël word as 'n wyse man geteken. Al sy dade word in die lig van dié veralgemening beskryf. Dit geld slegs van die verhale. Die oomblik wanneer die visioene van die laaste ses hoofstukke beskryf word, word meer van die mens Daniël beskryf: hy weet nie, hy is bang, hy is swak.

Dit het daartoe gelei dat Daniël dikwels in tradisionele kommentare as moreel perfek beskryf word (byvoorbeeld in Keil 1975:3). Heelparty noem hom in dieselfde asem as Jesus, as 'n man wat geen

⁸¹ Sommige navorsers beweer dat die Bybel nie die innerlike lewe van sy karakters ontbloot nie. Sternberg (1978:110-146) en Bar-Efrat (1989:83-88) noem egter talle bybelse voorbeelde hiervan.

swakhede of sonde gehad het nie.⁸² Dit word gedoen as 'n voorbeeld vir gelowiges. Daniël is 'n man wie se geloof sy lewenswyse bepaal het. Die morele volmaaktheid wat deur die verhale aan Daniël toegedig word, het egter eerder met die karakterisering van en doel met die karakters in die verhale te doen as met die beaunting van die figuur as 'n voorbeeld van moraliteit.

Soms word die **gesigsuitdrukkings van die karakters** beskryf. Dit word in die eerste verhaal geïmpliseer, en later ten opsigte van Nebukadnesar gebruik (3:19). Dit is belangrik omdat dit die emosies van die karakters weerspieël, en in die eerste verhaal effektief gebruik word om 'n politieke stelling te maak ('n gesigsuitdrukking word in 1:10 geïmpliseer).

5.3.2.3.4.3 Karakters se woorde en dade

'n Volgende wyse van karakterisering is deur die **woorde en dade van karakters** te beskryf. Die verteller se perspektief bepaal meestal die beskrywing van 'n karakter se optrede (vgl 5.2.1 vir 'n bespreking van dié perspektief). Die karakter kan ook deur haar eie woorde geskets word. Dit word gereeld in die Bybel aangewend.

Wat van groot belang in die verhale is, is die inhoud van die gesprekke. In 'n groot mate bepaal dit die intrige, saam met die brokkies inligting wat deur die verteller weergegee word. Dit het ten doel om die gesprekke kontekstueel te bepaal. Die gesprekke gee emosie weer, bepaal houdings, moedig tot aksie aan of verskaf inligting. Baie gesprekke in die verhale is informatief van aard. Dit gee inligting weer. Daarby dra dit by tot die vorming van die karakters.

Die karakter se aard word deur haar dade geopenbaar, tot dieselfde mate as wat woorde dit doen. Die feit dat Daniël die kos weier, vertel baie van hom as mens. Sy karakter word deur sy uiterlike gedrag verduidelik. Trouens, die verteller gebruik slegs die uiterlike dade om die karakter se innerlike aard, wat van integriteit en trou getuig, te skets. Dade word normaalweg in die Bybel as belangrikste wyse van karakterisering benut – werklike lesers ken bybelse karakters hoofsaaklik deur die manier waarop hulle in verskillende situasies optree. Die karakters se optredes is ook die boublokke van die verhaal se intrige.

Die optrede in die daaglikse lewe van karakters word byna nooit in die Bybel vermeld nie, en ons hoor nooit van die besonderhede van hul daaglikse wel en wee nie. Die karakters word voorgestel in besondere en ongewone omstandighede, wat die rede vir die vertelling bied. Ongewone omstandighede het te make met krisis en stres, wanneer uitsonderlike toetse deurgegaan moet word. Word iets alledaags genoem, soos die gebruik van kos en wyn (soos in Dan 1:8), vervul dit 'n belangrike funksie.

Die besluite wat mense neem, dra tot 'n groot mate by tot die kennis wat ons van hulle het. Besluite het te doen met 'n keuse tussen alternatiewe. Daarom reflekteer die wyse waarop 'n persoon die stryd tussen onderskeie begeertes beslis 'n waardestelsel.

⁸² Vergelyk byvoorbeeld: "He is the only spotless character in the Bible outside of the Lord Jesus Christ" (Larkin 1929:16).

Die karakters in die Daniëlverhale is eksistensieel, eerder as essensieel (Bar-Efrat 1989:90). Dit beteken dat hulle in situasies van die werklike lewe geteken word. In terme van die taal wat die karakters beskryf, word 'n klein aantal adjektiewe gebruik. Adjektiewe word normaalweg gebruik om aspekte van 'n persoon se persoonlikheid te beskryf.

Alter (1987:23) sien die rede hiervoor as dat die Hebrëuse skrywer die menslike natuur as ontwykend, onvoorspelbaar en nie-ophelderbaar sien. Die mens is na God se beeld gemaak, en deel 'n mate van die transendensie van kategorieë en beelde. Die mens kan nie geëtiketteer word nie. Dit mag in sommige gevalle waar wees, maar ek meen dat Alter veralgemeen. Die gebrek aan karakterbeskrywing in die Daniëlverhale het eerder met die beperkinge wat 'n kort kortverhaal aan die verteller stel, te make. Dit is deel van die eie aard van dié tipe verhale dat dit karakters slegs met enkele penstrepe skets.

5.3.2.3.4.4 Kontraste

Karakterisering kan ook deur kontras te weeg gebring word. Daar is drie tipes van kontrastering moontlik:

- die kontras tussen twee karakters;
- die kontras met 'n vroeëre aksie van dieselfde karakter;
- die kontras met die aanvaarbare norm.

Karakters toon met tyd verandering, en kontrastering bied 'n goeie manier om dié karakterisering te skets.⁸³ 'n Algemene tegniek om 'n karakter te laat uitstaan, en dikwels met min woorde, is deur haar te kontrasteer met die leser se verwagtinge, of met die verwagte norm van die gemeenskap waarbinne sy leef.⁸⁴

5.3.2.3.4.5 Karakters se sosiale status

Belangrik is dat die karakter se sosiale status dikwels in sy woorde gereflekteer word. Wanneer die koning praat, verskil dit van die hoflike taal wat gebruik word wanneer 'n hofamptenaar of onderdaan met die koning praat. So behou Daniël volgens Daniël 6:22 selfs na 'n nag tussen die leus sy hoflikheid teenoor die koning. Dit is ook duidelik uit die wyse waarop Daniël sy argument aanbied om nie die kos van die koning te gebruik nie. Hy gebruik taal en argumente wat verskil wanneer hy met die hoofpaleisbeampte praat as van dié wanneer hy met die (mindere) amptenaar praat (Dan 1:8 teenoor 1:12-13).

⁸³ Vergelyk die onderskeid wat hierbo gemaak is tussen dinamiese en statiese karakters. Dinamiese karakters se karakterprofiel toon ontwikkeling in die verloop van die verhaal.

⁸⁴ Dit skep die probleem: wat was die aanvaarbare norme van die samelewing ten tye van die gebeure wat in die verhaal geskets word? Of is die verhaal later opgeteken, en het die norme dalk verskuif? Dit is baie moontlik dat betekenisnuanserings van bybelse verhale vir moderne mense verlore gegaan het omdat lesers nie die norme wat ten tye van die optekening van die verhaal gegeld het, ken en verstaan nie.

Die taal waarmee die koning aangespreek word, toon ooreenkoms met die taal wat gebesig word in gesprek aangaande en met God (vgl byvoorbeeld Dan 2:37-38 met Daniël se gebed in Dan 2:20-23). Dit word 'n instrument wat deur die verteller benut word om die tema van soewereiniteit te ontwikkel.

Enige afwykings van die gesprekstyl wat deur die samelewing voorgeskryf word, is van besondere belang (Bar-Efrat 1989:66). In bybelse verhale kom hoofsaaklik twee soorte afwykings voor. In die eerste plek word die hoflike styl deur 'n spreker gebruik wie se status op gelyke vlak is met dié van sy/haar gespreksgenoot. Tweedens gebeur dit soms dat die hoflike styl afwesig is wanneer die spreker se sosiale stand laer is as dié van die gespreksgenoot. Die afwesigheid van hoflikheid kom slegs een maal in die verhale voor, in Daniël 3:16. Die drie vriende mors nie tyd om die koning amptelik en formeel te groet nie.

Die styl wat aan 'n koninklike hof geld, word in alle ander gevalle deur die karakters in die Daniëlverhale eerbiedig. Dit wil iets belangriks onderstreep: die Judeërs aan 'n vreemde hof het vrede gemaak met hul omstandighede. Of is dit dalk eerder 'n geval dat hulle niks aan hul situasie kon doen nie en dit goedsikks aanvaar?

Karakterisering in bybelse vertellings word hoofsaaklik verkry deur die kunstige kombinasie van verskeie van of al die tegnieke.

5.3.2.3.4.6 Daniël as karakter

Daniël as protagonis van die verhale tree deurgaans voorspelbaar op.⁸⁵ En dit kan ook nie anders nie. Hy tree as "dubbelspeler" vir God op, sê Burden (1987:203). Die verhale word in die derde persoon vertel om die indruk van objektiwiteit te skep. Die Daniëlfiguur van die verhale (Dan 1-6) kom as goed, vreesloos en volmaak voor. Fewell (1991:125) noem die Daniëlkarakter simities van aard: hy is net te wys en getrou om oortuigend te wees. Deur al die gebeure bly hy dieselfde.

In die visioene kom Daniël oor as 'n ronde figuur – hy is feilbaar (Dan 7:28; 8:18), hy weet nie altyd raad nie (7:16), hy word self onderrig (10:1), hy is bang (7:15; 8:17). Hy word 'n volledige karakter. Die feit dat die visioene in die eerste persoon geskryf is, dra verder by tot die realisme en spanning in die vertelling.

Nebukadnesar (en Belsasar en Darius) is nie in die eerste plek die antagoniste van die verhale nie. Daniël is dubbelganger vir die werklike protagonis, die Jode se Here, terwyl die konings asook die wyse manne verteenwoordigers van die werklike antagonis, die Babiloniese gode, is. Die eintlike stryd word tussen God en die gode gevoer, en die werklike tema is soewereiniteit (vgl Fewell 1991:125 en Joubert 1979).

⁸⁵ *Protagonis* word hier in die sin van die hoofrolspeler gebruik, teenoor die *antagonis*, wat die teenstaander se rol vervul. Spangenberg (1998b:102) gebruik die term "protagonis" om te verwys na die karakter wie se handeling reaksie ontlok, terwyl die "antagonis" die teenparty is wat op die handeling reageer. Ek gebruik die terme in 'n positiewe en negatiewe sin, as die een wat goed doen teenoor die een wat die bosc verteenwoordig. Vergelyk Schoonees et al (1965:36, 668) wat na "protagonis" as voorvegter, en "antagonis" as teenstander verwys.

5.3.2.3.4.7 Simpatie, empatie en antipatie

Literatuur inspireer die verbeelding. Die leser vereenselwig haar met die karakters in die verhaalwêreld. Literêre kritici noem dit *empatie*. Empatie is 'n "involuntary projection", of "an inner mimicry" van die sensasie van wat die leser waarneem (Abrams 1981:48). Lesers empatiseer die meeste met karakters wat soortgelyk aan hulle is (realistiese empatie) of met karakters wat verteenwoordig wat hulle graag sou wou wees (idealistiese empatie). Empatie tussen 'n geïmpliseerde leser en enige karakter word slegs gevestig op die basis van 'n gegewe evalueerende *gesigspunt en karaktertrekke*.

Die literêre konsep van *simpatie* is verwant aan empatie. Dit word gebruik wanneer die leser se identifikasie met 'n karakter minder intens is. Die leser identifiseer haar nie volledig met die karakter nie, maar voel saam met die karakter. Die geïmpliseerde leser kan *simpatie* met 'n karakter hê sonder om die karakter se *gesigspunt* te deel. Soos empatie, is *simpatie* 'n literêre tegniek wat deur die geïmpliseerde skrywer benut word. Een van die mees effektiewe maniere wat die skrywer gebruik om *simpatie* vir 'n karakter by die leser te wek, is om *simpatie* vir die karakter toe te ken aan 'n karakter met wie die leser empatie het. Die leser van 'n vertelling gee die meeste om vir karakters vir wie die protagonis die meeste omgee. Die protagonis is die karakter met wie die leser 'n mate van empatie beleef.

Antipatie is gevoelens van vervreemding van en vyandigheid teenoor sekere karakters. Die skrywer wek *antipatie* vir haar karakters op dieselfde wyse as positiewe *simpatieke* reaksies. As die geïmpliseerde leser met 'n karakter empatiseer wat aversie teenoor 'n ander karakter vertoon, sal sy ook aversie teenoor die karakter openbaar (Powell 1990:57).

Empatie, *simpatie* en *antipatie* het te doen met lesers se identifisering met karakters in die vertelling. Lesers kan ook deur verhale gelei word om soortgelyke identifiserings met werklike persone in die werklike wêreld te maak. Narratiewe kritici beskou dit as 'n verwysingsdenkfout om literêre elemente in terme van veronderstelde antesedente in die werklike wêreld te interpreteer.⁸⁶

5.3.2.4 Intrige

'n Vierde element wat universeel in narratiewe voorkom, is die *intrige*.⁸⁷ Die *intrige* bestaan uit gebeurte wat in die vertelling afspeel. Gebeure bestaan nie slegs uit dae en aksies nie. Woorde, gedagtes, gevoelens en persepsies vorm ook gebeurte.

⁸⁶ Dit gebeur as die Matteusewangelie gebruik word om anti-Semitisme te voed. Dit het dikwels in die *geskiedenis* gebeur, as Jode beskuldig is dat hulle hulself veroordeel het met die woorde: "Laat sy bloed op ons en ons kinders wees" (Matt 27:25).

⁸⁷ Skrywers wat die narratiewe kuns van Bybelse verhale beskryf, gebruik die woorde "*plot*" en "*setting*" (byvoorbeeld Berlin 1983:102-104; Sternberg 1985:172, 264-268 en Bar-Efrat 1989:93). "*Plot*" word hier as "*intrige*" vertaal, in die sin van 'n reeks gebeurtenisse en situasies in 'n verhaal wat tot 'n klimaks lei en in die ontknoping opgelos word. Die element van slinkse of listige planne word nie ingereken, soos dikwels aan die woord toegedieg word nie. "*Setting*" word met "agtergrond" vertaal. Dit word gebruik in die sin van dit waarteen die narratief afspeel. Dit mag verwys na 'n tydruimtelike gegewe, of sosio-ekonomiese en politieke omstandighede.

Om bloot die gebeure as die inhoud van 'n narratief te beskou, is nie genoeg nie. Die navorser moet ook na die "story-as-discoursed" gaan kyk. Hoe word die gebeure deur die geïmpliseerde skrywer aangebied? Wat probeer die skrywer sê met haar organisering en aanbieding van gebeure? ⁸⁸

5.3.2.4.1 Kern en satelliete

Barthes (Chatman 1978:43-44) merk op dat alle gebeure nie dieselfde belang het nie. Sommige gebeure is so belangrik dat dit nie uit die vertelling ghaal kan word sonder om die logika van die verhaal te vernietig nie. Dit word die kern ("*kernel*", of "*noyau*" in Frans) genoem. Hierteenoor kan die satelliete ("*satellites*", of "*catalyse*" in Frans) uitgelaat word sonder om enige invloed op die basiese intrige te hê. Die vertelling sal steeds in essensie dieselfde lyk, alhoewel dit aan estetiese waarde sal inboet. Kerngebeure het te doen met keuses wat die daaropvolgende ontwikkeling van die intrige bepaal. Satellietgebeure behels nie keuses nie, maar beskryf slegs die uitwerking van die keuses wat in die kerngebeure gemaak is.

Navorsers vind dat vir die verdeling van 'n verhaal in kern- en satellietgebeure daar min objektiewe kriteria bestaan. Dit bemoelik die onderskeid. Tog meen ek kan dit van waarde wees om 'n hiërargie in die belangrikheid van gebeure te bepaal. Dit help die navorser om die intrige beter te verstaan. ⁸⁹

5.3.2.4.2 *Analepses en prolepses*

'n Onderskeid word gemaak tussen "*analepses*", waarin 'n gebeure eers na dit gebeur het, vertel word, en "*prolepses*", waar 'n gebeurte vertel word voor dit plaasvind. "*Prolepses*" kom voor wanneer die Bybel voorspellings maak oor gebeure wat nog in die toekoms lê. "*Analepses*" word dikwels gebruik om iets wat nou gebeur, te verduidelik aan die hand van iets wat voorheen gebeur het.

5.3.2.4.3 Kousaliteit

Die navorser ondersoek elemente van kousaliteit in 'n poging om die intrige van die narratief te verstaan. Kousale verhoudings tussen gebeure kan in die volgende kategorieë verdeel word:

- moontlikheid, wat verwys na 'n gebeure wat die voorkoms van 'n ander gebeure moontlik maak
- waarskynlikheid, wat verwys na 'n gebeure wat die voorkoms van 'n ander waarskynlik maak
- afhanklikheid, wat verwys na 'n gebeure wat die voorkoms van 'n ander veroorsaak.

⁸⁸ Die studie van die organisering van 'n vertelling se materiaal konsentreer in 'n groot mate op stylelemente. Vir 'n bespreking van verskillende stylelemente, vergelyk 5.3.2.5.

⁸⁹ Die kort kortverhaal, wat die *genre* van die Daniëlverhale vorm, laat min ruimte vir so 'n onderskeid. Die verhaal is so kort dat alle gebeure kernbelangrik is, met enkele kleiner uitsonderings.

Kousaliteit is 'n definitiewe karaktertrek van intrige (Forster 1927:86). Die verhaal het 'n intrige omdat die gebeure in die verhaal op een of ander wyse in verband met mekaar staan. Die kousale verband tussen gebeure is die intrige.

'n Intrige verloop episodies wanneer die geïmpliseerde skrywer kort insidente of episodes reg na mekaar rapporteer. Dié episodes kan los van mekaar verstaan en waardeur word. Die navorser laat egter eers reg aan die literêre lees daarvan geskied wanneer sy die skakels tussen die episodes verstaan. Dié skakels kan eksplisiet verduidelik word, of geïmpliseer word.

Om reg aan die Daniëlverhale (Dan 1-6) te laat geskied, is dit nodig dat die navorser al ses verhale langs mekaar plaas. Sy ondersoek dan die kousale verbande tussen die verhale, wat bydra tot die betekenis van die individuele verhale, asook van die verhalekorpus as geheel.⁹⁰ Narratiewe kritiek soek na logiese progressies van oorsaak en gevolg.⁹¹

5.3.2.4.4 Konflikanalise

Die narratologiese kritikus onderwerp gebeure aan 'n **konflikanalise** om die intrige te verstaan. Konflik is "a clash of actions, ideas, desires, or wills" (Perrine 1974:44). Die botsinge is integraal aan die vertelling. Dit is moeilik om aan 'n verhaal te dink wat nie een of ander element van konflik bevat nie. Die navorser stel belang hoe die konflik ontwikkel en afloop. Dit vorm die intrige van die verhaal.

Konflik kom voor op verskillende vlakke. Die mees algemene is konflik tussen karakters. Dit kan dikwels verklaar word aan die hand van verskille in gesigspunte of onversoenbare karaktertrekke. Konflik kan ook tussen karakters en hul agtergrond bestaan. Of karakters kan in konflik met die natuur of die samelewing wees, of met hul "lot". Karakters kan selfs in konflik met hulself wees. Die navorser analiseer die individuele gebeure wat 'n verhaal vorm, in terme van wat dit bydra tot die ontwikkeling en resoluë van konflik in die vertelling as 'n geheel.

Die aard van konflik kan soms verstaan word in terme van bedreiging of dreigemente wat partye vir mekaar vorm. Die resoluë van die konflik bestaan dan daarin dat die bedreiging 'n werklikheid word, of onvervuld bly. Dit gebeur soms dat konflik onopgelos gelaat word. Waar dit gebeur, is die effek belangrik. Onopgeloste konflik is geneig om by die leser te bly. Lesers verwag en dring daarop aan dat daar resoluë van konflik sal wees. Waar die geïmpliseerde skrywer nie aan die verwagting voldoen nie, is lesers geneig om die konflik op hul eie lewe toe te pas in 'n poging om dit self op te los.⁹²

⁹⁰ Historiese kritiek sien elke verhaal in terme van 'n aparte ontwikkelingsproses wat op 'n laat stadium bygevoeg is. Dit is 'n belangrike insig. Literêre kritiek ondersoek egter die verhalekorpus as geheel, en die insigte wat daaruit verwerf word, dra ook by tot die interpretasie van die verhale.

⁹¹ Dit is moontlik dat die navorser kousale verbande sien waar dit nie bestaan nie. Dan word elke gebeure die oorsaak van die volgende. Die leser moet versigtig wees om slegs na die struktuur te soek wat die skrywer aan die verhaal opgedring het. Lesers het 'n inherente geneigdheid om die beginsel van veroorsaking op 'n verhaal toe te pas. In die woorde van Chatman (1978:45): "our minds inveterately seek structure and will provide it if necessary".

⁹² Powell (1990:44) stel voor dat die kort einde van die Markusevangelie so bedoel is. Die geïmpliseerde skrywer wil die leser dwing om die vraag te beantwoord: wat sou ek doen as ek daar was?

5.3.2.4.5 Protagonis en antagonist

Die intrige bestaan uit die stryd tussen die protagonis en die antagonist. Dit lei tot 'n ontknoping van die intrige nadat die spanningslyn ontwikkel het tot 'n klimaks (Burden 1987:204). In die Daniëlverhale word die ontknoping van die intrige in die erkenning van die beheer van God oor die geskiedenis en politieke prosesse gevind (Dan 2:47; 4:3; 5:29). Dit word ook getoon deur sy beloning van die getroues (Dan 1:20; 3:25; 6:23). Die aard van die intrige bestaan hier uit die probleem van die verhouding tussen die mens se mag en haar verantwoordelikheid teenoor God.

Die intrige is die lyn wat geleidelik oploop tot 'n klimaks, en dan afloop tot 'n toestand van ontspanning. Ander patrone van intrige-ontwikkeling bestaan ook. 'n Skielike draai mag 'n onverwagte ontwikkeling inlui. In die sentrum van die intrige staan amper altyd 'n konflik of botsing tussen twee magte. Die twee magte mag twee individue of groepe wees, of een persoon wat in konflik met haarself is, of 'n persoon teenoor 'n instelling, gebruik of uitkyk, of 'n individu en 'n bonatuurlike mag.

5.3.2.4.6 Kleiner narratiewe eenhede

Die intrige bestaan uit kleiner narratiewe eenhede. Die eenhede is beide temporeel en oorsaaklik gerangskik. Met ander woorde, die insidente waaruit die komplot bestaan, volg mekaar chronologies sowel as oorsaaklik op. Een insident is die gevolg van die vorige een, en die oorsaak van die volgende een. Dikwels bestaan dié opeenvolging as die interpretasie van die verteller. En die verteller se interpretasie het in bybelse narratiewe 'n teologiese rugsteun: dit is God wat die gang van gebeure bepaal en beheer.

Sommige gebeure pas nie in die noue kausale ketting wat deur die narratief geskets word, in nie. Dit dien bloot as oorsaak van 'n volgende insident, en nie as gevolg van 'n vorige nie (Bar-Efrat 1989:95).⁹³

Die verteller gebruik dikwels "omdat" en "want" (ו en כ) om die verbande tussen gebeure aan te dui. Waar dit nie voorkom nie, word van die leser verwag om dit te begryp. In bybelse narratiewe word gebeure dikwels deur *waw* aan mekaar verbind. Gebeure wat nie 'n oorsaaklike verband met die res van die vertelling het nie, word selde oorgelewer. Dit veroorsaak dat bybelse narratiewe goed en kohesief gekonstrueer is.

Dikwels organiseer die verteller die insidente sodat die onderlinge parallele, kontrasterende of opeenvolgende verhoudings duidelik gesien word. Soms is die rangskikking in die vorm van 'n chiasiese en konsentriese struktuur met voorwaartse beweging. Daniël 1 word gekenmerk deur 'n ring- of omhullende struktuur (A - tydsaanduiding - Dan 1:1 ... A - tydsaanduiding - Dan 1:21).⁹⁴ Die chiasiese struktuur word ook dikwels gebruik in die volgorde waarin karakters aan die leser voorgestel word.

⁹³ Bar-Efrat (1989:95) gebruik die woorde van die slang aan die vrou in die Edenverhaal (Gen 3) as voorbeeld hiervan. Die slang se woorde hou nie verband met wat vooraf gebeur het nie, maar sy woorde lei tot die vrou se optrede.

⁹⁴ Die konsentriese struktuur is in die vorm A,B,x,B,A, en die chiasiese in die vorm A,B,B,A.

Wanneer die navorser die intrige ondersoek, is dit nodig dat die verskillende dele of blokke onderskei word, wat met die tonele ("*acts*") van 'n toneelstuk ooreenkom. Die dele word dikwels deur plek of tyd van mekaar onderskei. Andersins word die dele deur onderwerpe of temas van mekaar onderskei. Die skrywer gebruik dikwels dieselfde woorde en wortels van woorde om parallelle tussen dele of insidente te beklemtoon. Dieselfde tegnieke kan aangewend word om tonele of dele met mekaar te kontrasteer.

5.3.2.4.7 Frekwensie van gebeure

Narratiewe kritici stel ook belang in die frekwensie waarmee gebeure in 'n vertelling voorkom, asook die frekwensie waarmee die gebeure in die vertelling gerapporteer word. Genette (1980:113-160) beskryf vier moontlike verhoudings tussen frekwensie in vertellings en vertelde tyd, of diskoers- en storytydtyd:⁹⁵

- **Enkelvoudige vertelling** rapporteer 'n gebeure wat een maal plaasvind, slegs een maal.
- **Herhalende vertelling** rapporteer 'n gebeure wat slegs een maal plaasvind, by herhaling.
- **Meervoudig-enkelvoudige vertelling** rapporteer herhaaldelik 'n gebeure wat herhaaldelik plaasvind.
- **Iteratiewe vertelling** rapporteer 'n gebeure wat herhaaldelik plaasvind, slegs een maal.

Die geïmpliseerde skrywer gebruik haar beheer oor die frekwensie waarmee sy gebeure aanmeld, om leiding aan die lesers te gee hoe om die teks te verstaan (Powell 1990:40).

Die narratiewe begin met 'n beskrywing van die situasie wat die aksie voorafgaan. Dit dien as inleiding tot die aksie. Dit gee agtergrondinligting oor die karakters – wat is hul name, kenmerke en fisiese voorkoms en omstandighede, status en verhoudings.

In die Daniëlverhale kom dié inligting nie elke keer voor nie, omdat dit in die eerste verhaal reeds gegee is. Dit is ook moontlik dat agtergrondinligting nie aan die leser beskikbaar gestel word nie, omdat die skrywer aanvaar dat haar (eerste) lesers daarvan bewus is. Die leser in bybelse tye het agtergrondmateriaal uit hul tradisies oor persone en gebeure uit die verlede, asook werklikhede van hul kultuur geken.

Soms word agtergrondinligting in die loop van die verhaal bekend gestel, soos die narratiewe dit vereis. Die verteller kan die inligting in redaksionele notas gee, of in die mond van die karakters plaas. Die twee *modi* van die verskaffing van agtergrondinligting, aan die begin of in die loop van die vertelling, word ook soms gekombineer. Dit is hoe die mens 'n nuwe kennis ook leer ken. In baie gevalle is sekere inligting oor die persoon reeds bekend, en in die loop van die ontwikkeling van die verhouding kom verdere kennis by.

Daar word aanvaar dat die narratiewe geen inligting aanbied wat nie 'n direkte funksie in die ontwikkeling van die drama het nie. Elke brokkie inligting vervul 'n funksie, en is nuttig in die bepaling van die betekenis-horisonne.⁹⁶

⁹⁵ Vergelyk ook Chatman (1978:78-79).

⁹⁶ "There is never leisurely description for its own sake" (Alter 1987:22). Die beskrywing van tonele geskied met die minste besonderhede. Die karakters se aktiwiteite oor baie jare word in enkele sinne beskryf. Slegs die

Die intrige ontwikkel van 'n aanvanklike situasie deur 'n ketting van gebeure tot 'n sentrale gebeurtenis, wat die hoofkarakter van verandering is. Hieruit groei verskeie kleiner insidente wat die finale situasie beskryf. As die aksielyn tussen die aanvanklike en finale situasie geteken word, stel dit die intrige voor. In bytelse kortverhale word die klassieke lyn gebruik: van 'n kalm vertrekpunt, deur die stadia van betrokkenheid, tot die klimaks van konflik en spanning, om dan vinnig na die eindpunt van rustigheid te val.

Soms gebruik die verteller die tegniek van 'n skynbare oplossing van die konflik, net om die spanning verder te laat styg na 'n volgende hoogtepunt. Eers hierna vind die werklike oplossing van die konflik of afloop plaas.

5.3.2.4.8 Ironie en intrige

Die Daniëlskrywer gebruik dikwels die intrige om ironiese situasies te skets. Dit gebeur byvoorbeeld in Daniël 3:17-18, as die drie Jode nie weet of hul God hulle sal red nie. Die ironiese situasie ontstaan as die karakter minder as die leser weet. Die karakter praat vanuit haar onskuld, terwyl die leser weet wat werklik besig is om te gebeur. Dit kan ook gebeur as die karakter onbewus dinge doen wat nie in haar belang is nie. Deur haar besluite en optrede benadeel sy haarself, sonder om dit dadelik te besef. Dit kan ook as 'n ketting van gebeure beskryf word wat veroorsaak dat die protagonis se belange benadeel word.

Dramatiese ironie dien om kritiek uit te spreek of skokkende gebeure en tragiese situasies te beklemtoon. Dit kan ook dien om die siening te verdedig dat geregtigheid in die wêreld heers. Elke mens kry wat sy verdien, al mag die karakter anders dink (Bar-Efrat 1989:125, 128). Die gebruik van die term "tien maal" as beskrywing van die kontras tussen die Joodse en Chaldeese wyse manne in Daniël 1:20 dien as ironie om aan te toon dat God in beheer van verdienste is.

5.3.2.5 Styl

Die skrywer se gebruik van woorde en sinne word deur haar styl bepaal, en dit beïnvloed hoe haar vertelling gaan lyk. Styl verryk of beklemtoon die betekenis van die sinne. Dit bepaal die leser se gesindheid oor wat gebeur. Styl bestaan onder andere uit die volgende elemente: vergelykings, metafore, klanknabootsing, ritme, woordgebruik, herhaling, grammatiese vorme, sintaktiese strukture en sintipes. Struktuur-analise gee aandag hieraan. Dit is die stylelemente wat die navorser in staat stel om die oppervlakte-struktuur te ontsluit. Enige aspek van taal mag stilisties belangrik word as die skrywer dit so aanwend. Besondere belang word aan ongewone en seldsame gebruik van woorde en strukture geheg. Dit trek die leser se aandag, net soos herhaling of die ritmiese gebruik van woorde in 'n frase of buitengewone woordorde.

noodsaaklikste word gesê. Inligting oor hoe karakters lyk is skaars. Die skrywer stel slegs belang om te sê wat nodig is om sy vertelling te verstaan.

Die Daniëlverhale is hoofsaaklik in Aramees oorgelewer. Dit maak dit byna onmoontlik om ongewone of seldsame gebruik van woorde en strukture te herken, omdat min ander Aramese literatuur oorgelewer is. Dieselfde geld in mindere mate van die Hebreeuse taal. Moderne kennis van Bybelse Hebreeus is steeds beperk.

5.3.2.5.1 Tekste letterlik en figuurlik geïnterpreteer

Stilistiese instrumente kan te doen hê met klank en ritme, die betekenis van woorde en die herhaling van woorde en frases, en woordorde (Bar-Efrat 1989:200-217).

Soms moedig die geïmpliseerde skrywer van 'n literêre werk die leser aan om sekere interpretasies te verwerp en ander te aanvaar, of ten minste alternatiewe verklarings te ondersoek. Simboliek en ironie is nuttige retoriese instrumente om dié doel te bereik.

Dit is moontlik om 'n vertelling verkeerd te verstaan deur dit letterlik woord vir woord en frase vir frase te lees.⁹⁷ Dit is belangrik dat die leser op vergelykings en metafore bedag sal wees. Sy moet sensitief vir meervoudige lesings van die teks word, sodat sy nie die skrywer verkeerd verstaan nie.

5.3.2.5.2 Stylfigure

Stylfigure (soos vergelyking en metafore), beelde, tekens, simbole en motiewe vestig 'n besondere gemeenskap tussen die geïmpliseerde skrywer en die geïmpliseerde leser. Die leser word deur die beeldspraak in die teks gelei om die teks op 'n besondere manier te verstaan (Powell 1990:29). Wat gesê word, beteken meer as wat op die oog af lyk. Stylfigure vereis van die leser om meer moeite te doen om die teks te verstaan.

Dikwels bou die geïmpliseerde skrywer stylfigure doelbewus in die teks in om die leser bewus daarvan te maak dat sy nie die teks alleen letterlik kan verklaar nie. Die geïmpliseerde skrywer verskaf deur simboliek "implicit commentary and directional signs" aan die leser (Culpepper 1983:181).⁹⁸ Dit is die doel van narratiewe kritiek om die betekenis wat deur die geïmpliseerde skrywer bedoel word, bloot te lê.

⁹⁷ Vergelyk 'n artikel deur 'n span mediese spesialiste wat Lukas 22:44 probeer verklaar aan die hand van 'n seldsame tipe bloeding wat soms voorkom by mense wat onder erge stres verkeer. Jesus sou dan deur sy sweetkliere gebloeit het (Edwards, Gabel & Hosmer 1986:1456). Dit is hoogs onwaarskynlik dat die geïmpliseerde leser van Lukas se vertelling sou dink aan 'n seldsame tipe bloeding as sy lees van Jesus se ervarings in Getsemane. Die skrywer gebruik die vergelyking van die bloedsweet in dieselfde sin as haar verwysing na Jesus as 'n hoenderhen in Lukas 13:34.

⁹⁸ Culpepper (1983:4-5) stel vier kategorieë voor waaruit die betekenis van simbole afgelei kan word:

- argetipiese simbole lei hul betekenis af van kontekste wat universeel is, soos die basiese teenstelling tussen lig en duisternis;
- simbole van voorvaderlike vitaliteit ontleen betekenis aan ouer bronne, soos die getal drie of tien wat in die Ou Testament 'n besondere assosiasie het;
- simbole geskep deur die geïmpliseerde skrywer kan slegs binne die konteks van die besondere vertelling verstaan word;

'n Effektiewe stylfiguur is ironie, wat reeds by die beskrywing van die verteller se gesigspunt (1.5.2.1) bespreek is. Soos in die geval van stylfigure, kan die leser ironie nie raaksien as die teks bloot letterlik gelees word nie. Simboliek vra van die leser om iets meer raak te sien as wat in die teks staan. Daarenteen sien die leser ironie eers raak as sy werklike betekenis verklaar in terme van die teenoorgestelde betekenis van wat in die teks staan.

Uspensky (1973:87) definieer ironie as die nie-samevalling ("*nonconcurrency*") van gesigspunt soos deur spraak, aksies, motiewe en geloof geopenbaar. So teken die skrywer 'n karakter se spraak ironies wanneer die gesigspunt wat daardeur uitgedruk word, nie met die karakter se daad ooreenkom nie. Aksies is ironies as dit nie met motiewe ooreenstem nie. Ironie is "always the result of a disparity of understanding" (Scholtes & Kellogg 1966:240).

Soms maak navorsers 'n onderskeid tussen verbale en situasionele ironie. Verbale ironie verwys dan na gevalle waar die spreker doelbewus iets sê maar die teenoorgestelde bedoel. Situasionele of dramatiese ironie kom voor waar die spreker of dader nie bewus is dat haar optrede die teenoorgestelde uitwerking het nie. Die karakters is slagoffers van wat gebeur. Slegs die leser weet van die spreker of dader se dilemma, omdat die skrywer dit aan haar openbaar.

Soms word ironie weggesteek, sodat die leser dit maklik miskyk. Ironie dien geen doel as dit nie ontdek word nie (Booth 1974:5-6). Die leser moet versigtig wees om nie oor ironie te lees nie. Aan die ander kant geld die waarskuwing van Duke (1985:2): "Scholars and critics who quest after ironies in a text are prone, once they have caught the thrill of the hunt, to become downright intoxicated, not only bagging their limit so to speak, but opening fire on everything in the text that moves". Dan gebeur dit dat bespreking van ironie in 'n teks meer oor die kreatiwiteit van die leser vertel as van die skrywer.

5.3.2.5.3 Stappe in interpretasie van vertelling

Booth (1974:10-13) noem vier stappe waardeur die skrywer die leser lei om die vertelling te interpreteer:

- die leser verwerp die letterlike betekenis van die woorde op grond van interne of eksterne leidrade;
- die leser probeer die teks aan die hand van alternatiewe verduidelikings verstaan;
- die leser evalueer die alternatiewe in terme van wat sy van die geïmpliseerde skrywer glo;
- die skrywer neem 'n besluit oor watter betekenis korrek is, op grond van wat sy aanvaar die bedoelings van die skrywer met die vertelling is.

-
- simbole met kulturele inhoud verkry hul betekenis uit die sosiale en kulturele konteks van die werklike skrywer en haar gemeenskap.

Veral die laaste simbooltipe skep probleme vir die verklaarder. Toegang tot die betekenis van simbole wat kultureel bepaal is, kan nie deur bestudering van die vertelling verkry word nie. Die geïmpliseerde skrywer aanvaar dat die geïmpliseerde leser dit verstaan, sonder verdere toeligting. As moderne lesers die vertelling lees, maak hulle staat op die insigte van historiese kritiek om lig op dié simboliek te werp.

Die vier stappe kan ongereflekteerd en onmiddellik plaasvind. In alle geval dwing dit die leser tot nadenke oor die geïmpliseerde skrywer, en haar bedoeling met die teks. Booth (1974:12) sê die rekonstruksie van ironie vereis van die leser "a delightful leap of intuition". Om sin van die vertelling te maak, is die leser verplig om nie slegs die skrywer se bedoelings te oorweeg nie, maar dit ook te aanvaar. Die gebruik van ironie en simboliek moedig die leser aan om die teks herhaaldelik te lees, want "even the most perceptive reader is never sure he or she has received all the signals the text is sending" (Culpepper 1983:151).

5.3.2.5.4 Skrywer se narratiewe patrone

Soms kan 'n geïmpliseerde skrywer uitgeken word deur haar gebruik van **narratiewe patrone**, wat uit herhalende gebruik van dieselfde stylfigure bestaan. Hierdeur lei die skrywer die leser in begrip van die teks. Dié patrone bestaan uit herhaalde gebruik van 'n stylfiguur of 'n kombinasie van stylfigure. Die leser herken die skrywer aan dié patroon. Dit sluit strukturele instrumente in wat herhaaldelik deur die skrywer gebruik word, asook ontwerpeienskappe wat gebruik word om die teks te organiseer en aan te bied. Dit is vir die narratiewe kritikus belangrik om literêre beginsels te onderskei wat die geïmpliseerde skrywer gevolg het toe sy haar werk georganiseer het.⁹⁹ Narratiewe kritici ondersoek komposisionale patrone vir die lig wat dit op die geïmpliseerde skrywer werp.¹⁰⁰

⁹⁹ Die belangstelling is nie nuut in bybelse studies nie. Komposisie-analise en retoriese kritiek is al lankal besig om organiseringsmotiewe in bybelse tekste te ondersoek. Bauer (1988:13-20; Bauer se werk is op dié van Howard Kuist 1947 en Robert Traina 1985 gebaseer) stel vyftien kategorieë van "compositional relationships" voor wat in bybelse vertellings voorkom:

- **herhaling** behels repetisie van soortgelyke of identiese elemente. Herhaling bestaan op twee vlakke: klankherhaling, waar onder rym, alliterasie en assonansie as woorspel aangewend word, en suiwer herhaling, wat bestaan uit herhaling aan die begin en einde van 'n kolon, of in identiese woordpare (Watson 1984:274-278). Die funksies van herhaling is: om die luisteraar of leser in staat te stel om iets weer te hoor wat sy moontlik gemis het, en wat die verteller as belangrik ag. Herhaling lei ook tot die skepping van nuwe materiaal, wat die literêre werk voltooi. Dit help om die struktuur van die werk te versterk, deur die komponente daarvan aan mekaar te verbind. Herhaling het ook dramatiese effek. Dit druk volledigheid uit. Beklemtoning kan ook deur herhaling bewerkstellig word, hetsy negatief of positief (Watson 1984:278-279);
- **kontras** assosieer of stel dinge wat nie dieselfde is nie, of die teenoorgestelde is, naas mekaar;
- **vergelyking** assosieer of stel dinge wat dieselfde of soortgelyk is, naas mekaar;
- **veroorsaking** en **substansiasie** orden die vertelling deur verhoudings van oorsaak en gevolg (veroorsaking is die beweging van oorsaak na gevolg, en substansiasie die beweging van gevolg na oorsaak);
- **klimaks** verteenwoordig 'n beweging van kleiner na groter intensiteit;
- **spilpunt** dui 'n verandering in die rigting van die vertelling aan, hetsy 'n positiewe na negatiewe ontwikkeling of *vice versa*;
- **partikularisasie** of **veralgemening** behels beweging in die teks na verduideliking wat óf meer spesifiek óf meer omvattend word;
- **doelstellings** struktureer die vertelling aan die hand van die beweging van middele tot doel;
- **voorbereiding** verwys na die insluiting van materiaal in een deel van die vertelling met die primêre doel om die leser voor te berei op 'n volgende deel van die vertelling;
- **opsomming** bied 'n samevatting of verkorting van materiaal wat elders in groter besonderhede bespreek word;
- **ondervraging** dui op die gebruik van 'n vraag of probleem, gevolg deur die antwoord of oplossing;
- **inclusio** verwys na die herhaling van eienskappe aan die begin en einde van 'n eenheid;
- **verwisseling** behels 'n afwisseling van elemente in 'n a-b-a-b-patroon;

Bauer (1988:19-20) dui aan dat komposisionele verhoudings intrinsiek aan alle kuns is. Dit kom in musiek, die skilderkuns, beeldhouwerk en argitektuur voor. Die ondersoeker vind dit ook in nie-narratiewe vorme van literatuur. Of die skrywer bewus was daarvan of nie, haar besluite oor hoe die materiaal georganiseer en aangebied word, is bepalend vir die leser se begrip daarvan.

6. Hoofstukindeling, ortografie en begripsverheldering

Hoofstuk 2 bestaan uit twee dele. Ek beskryf eerstens aspekte van die agtergrond van die literêre-historiese benaderingswyse in terme van drie komponente: struktuur-analise, histories-kritiese metodes en narratologiese kritiek. Hierna, in 'n tweede deel, ondersoek ek die *Forschungsgeschichte* van belangrike inleidende vraagstukke tot die Daniëlboek. Die ontstaan van die Daniëlverhale, en die Daniëlboek word bespreek. Die kwessie van die Daniëlboek as geskiedskrywing vloei hieruit voort. 'n Vraagstuk wat hiermee saamhang, is die outeurskap van die boek. Die Daniëlboek word in die Massoretiese kanon onder die Geskrifte, en in ander tradisies onder die Profete aangetref. Sê dit enigiets vir die interpretasie van die boek? Die Daniëlfiguur speel binne ander tekste 'n rol. Is dit dieselfde figuur? Ek ondersoek ook die *genre* van die Daniëlverhale soos dit deur die eeue deur eksegete voorgestel is. 'n Volgende vraag wat aan die orde kom, is: beteken die feit dat die Daniëlverhale in 'n apokaliptiese boek voorkom, dat die verhale ook apokalipties verklaar moet word? Ten slotte beskryf ek die *Sitze im Leben* van die boek: die veronderstelde sesde en werklike tweede eeuse kontekste.

In hoofstukke 3 en 4 bespreek ek Daniël 1 en 2 onderskeidelik, as eksemplare van die waarde van die literêre-historiese benaderingswyse om bybelse tekste te ontsluit. Na enkele inleidende aantekeninge, onderneem ek 'n struktuur-analitiese ondersoek na die teks. Ek doen dit aan die hand van twee ontledings. In die eerste plek gebruik ek Propp se model om die teks funksioneel te ontleed. In die tweede plek gebruik ek die semiotiese ontleding om die teks in perikoopeenhede te verdeel, met die doel om die funksies en kwalifikasies te identifiseer. Die beskrywing van funksies en kwalifikasies stel die navorser in staat om pertinente transformasies asook semiotiese vierkante te beskryf. Wanneer die pertinente transformasies en semiotiese vierkante beskryf is, kan die waardes daaruit afgelei word wat die skrywer wil oordra, en kan narratiewe programme vir die teks geskryf word. Vervolgens doen ek 'n detail-analise van die teks waarin ek diachroniese en sinchroniese insigte versoen. Ek doen dit aan die hand van die temas wat struktuur-analise in die teks vasgestel het. Ten slotte vat ek die resultate saam in die beskrywing van die teks in terme van narratologiese elemente: die verteller, agtergrond, karakters, intrige en stylelemente.

Ek sluit in hoofstuk 5 af met 'n sintese van gevolgtrekkings.

- **chiasme** het te doen met die herhaling van elemente in 'n omgekeerde orde: a-b-b-a;
- **tussenvoeging** verwys na die invoeging van 'n literêre eenheid in die midde van ander literêre eenhede.

¹⁰⁰ Partikularisasie is die mees algemene stylfiguur van die Markusevangelie. Handeling is rondom die beginsel van veralgemening gebou (Powell 1990:33-34). So vertoon elke skrywer se werk unieke voorloëfdes vir stylfigure.

Die **addenda** bevat addisionele inligting waarna in die studie verwys word. In die bespreking van die literêr-historiese benaderingswyse in hoofstuk 1 verwys ek na die Aarne-Thompson-klassifikasie van verhaaltipes, asook na Propp se klassifikasie van funksies in verhale. Volledige inligting daarvoor word in addenda 1.1 en 1.2 verskaf. Ek bespreek die kwessie van die apokaliptiese aard van die Daniëlboek en die invloed daarvan op die verklaring van die Daniëlverhale in hoofstuk 2. Daniël 1 se verdeling in lees- en perikoopeenhede asook die analisering daarvan in funksies en kwalifikasies is vervat in addenda 3.1-3.3. En Daniël 2 se verdeling in lees- en perikoopeenhede, asook die analise van die lofsied en uitleg van die droom, en die bespreking van die pertinente transformasies kom in addenda 4.1-4.5 voor.

Enkele ortografiese opmerkings is van pas. Ek gebruik **vet letterskrif** om die aandag op belangrike terme en begrippe te vestig, en *skuinsskrif* vir vreemde woorde. In die narratologiese bespreking gebruik ek konsekwent die literêre terme "leesceenheid" en "perikoopeenheid". 'n Leesceenheid bestaan uit 'n kernsin, met 'n subjek en predikaat. 'n Perikoopeenheid is die saamgroepering van leeseenhede of kernsinne wat bymekaar hoort omdat dit dieselfde tema bevat (Calloud 1976:14-15). Die perikoopeenhede vorm die basiese elemente waaruit die struktuur van die verhaal afgelei word.

Die kerklike tradisie waarin ek my bevind verkneg vroue tot onderdanigheid aan mans met sy literalistiese verklaring van die Bybel. In reaksie hierop gebruik ek inklusiewe taal. Soos in die Voorwoord genoem, gebruik ek die vroulike terme in hoofstukke 1, 3 en 5, en die manlike in hoofstukke 2 en 4.

Die term "narratiewe of narratologiese kritiek" gebruik ek in 'n beperkende sin. Sommige navorsers verwys met die term "narratologie" na die hele veld van literêre kritiek. Ek benut "narratologie" om naas retoriese kritiek (wat die skrywer se gebruik van retoriese instrumente ondersoek) en leserrespons-kritiek (wat die leser se rol om 'n teks se betekenis te bepaal ondersoek) te staan. Dit kom ooreen met onder andere Powell (1990:19); Chatman (1978:149-150); Abrams (1981: 24); Berlin (1983:15) en Patte (1989: 6) se gebruik.

In die bespreking van Daniël 1 en 2 benut ek die Hebreeuse teks. In enkele gevalle waar ek ander Hebreeuse woorde gebruik, transkribeer ek.

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 ¹

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. ² 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). ³

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.

¹ 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.

² 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".

³ 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).⁴

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.⁵

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 **teenstellings**, 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.

⁴ Sien addendum 1.2 vir 'n vollediger bespreking.

⁵ 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.⁶ 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.⁷

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 kritiek⁸

Die *Aufklärung* word gekenmerk deur 'n diep gewortelde vertroue in die menslike rede. Die mens toets alles, ook die Bybel, met sy rede.⁹ 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

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

⁷ 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.

⁸ 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.

⁹ 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.¹⁰

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.¹¹ 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.¹²

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.¹³ 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 gebeure wat in

¹⁰ 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.

¹¹ 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*".

¹² 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.

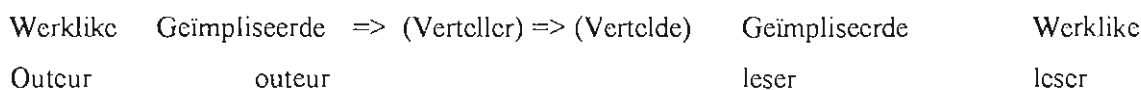
¹³ Dit staan direk teen strukturalisme wat deduktief met die teks werk.

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 verskuivende 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 kommunikasiemodel bestaan uit die volgende elemente:

NARRATIEWE TEKS



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.¹⁴

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.¹⁵

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

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.¹⁶ **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.¹⁷

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

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

¹⁷ 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 jongmanne. 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.¹⁸ Dit vorm die **eenheidshipotese**.

Die **fragmente- en opstapelings-teorieë** 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.¹⁹ 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 verhalc bestaan daarin dat Israel se God in beheer is, dat Hy soewereïn 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.

¹⁸ 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)

¹⁹ 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)²⁰ 'n Makkabese ontstaanstyd vir die boek voorstel.²¹ 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?²²

- Die geskiedenis rondom die tweede eeu word in baie groter detail en met groot akkuraatheid vertel.
²³ 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.

²⁰ 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).

²¹ 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.

²² 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.

²³ 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.²⁴
- 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.²⁵

²⁴ Vir 'n bespreking van Esagiël se Daniël, sien 2.4.

²⁵ 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 soewerein 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 godsdienstkultus 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 vuuroond beleef en oorleef het, is onmoontlik (Dan 3:24-26).²⁶

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 Makkabeërhipotese 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.²⁷ 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,

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

²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹

Daar is navorsers wat die finale samestellers in die kringe van die *Chasidim* soek.³⁰ 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.³¹ 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.³²

²⁸ 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.

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

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

³¹ 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).

³² 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 cietydse Italiaanse milieu skilder.³³ Die outeur gebruik die verhale om die reddende liefde van God vir sy volk in 'n donker uur te verkondig.³⁴

'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.

³³ 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.

³⁴ 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 eeu 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.³⁵

Koch (1987b:242) meen die boek het in die eerste helfte van die eerste millennium n.C. as deel van die profetiese korpus getel.³⁶ 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

³⁵ 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.

³⁶ 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.³⁷

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.³⁸

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.³⁹ Ek meen egter dat dit dieselfde persoon is rondom wie verskeie legendes ontstaan het. Dié figuur is deur die samessteller 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.⁴⁰

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

³⁷ Vir laasgenoemde kwessie, sien bespreking in die volgende hoofstuk.

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

³⁹ 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.

⁴⁰ 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).⁴¹ Hy word voorgestel as 'n regverdige regeerder van menslike en soms semi-goddelike afmetings, en ook as die vader van Aqhat.⁴² Dan'el "judges the cause of the widow, tries the case of the orphan" (Davies 1985:40).⁴³

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.⁴⁴

1 Henog 6:6 beskryf 'n Dan'el⁴⁵ 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 toewary 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.⁴⁶

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.⁴⁷

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.

⁴¹ 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).

⁴² Ras Shamra-inskripsies weergegee in ANET, pp 149-155.

⁴³ "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.

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

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

⁴⁶ 1 Henog dateer uit die derde of tweede eeu v.C.

⁴⁷ 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.⁴⁸ Teen die tyd dat die legendariese figuur as hooffiguur vir die boek gebruik word, het die oorspronklike *Sitz im Leben* verlore gegaan.⁴⁹

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 ooreenkoms 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

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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 Esegïelskrywer 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.⁵⁰

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:

⁵⁰ 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.⁵¹

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.⁵²

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

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

⁵² 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).⁵³

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 getuieis 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

⁵³ 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 socwerciniteit 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".⁵⁴

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).⁵⁵

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

⁵⁴ 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).

⁵⁵ 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).⁵⁶

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.

⁵⁶ 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.⁵⁷

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.⁵⁸ Die verhale vorm egter deel van die groter geheel

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

⁵⁸ Jeffery en Humphries sien die verhale oor Nebukadnesar, Belsasar 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.⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.⁶¹ 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.

⁵⁹ '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.

⁶⁰ 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.

⁶¹ 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.⁶² 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.

⁶² 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.⁶³

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.⁶⁴ 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.⁶⁵ 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

⁶³ 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.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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).⁶⁶ Josia word opgevolg deur sy seuns Joahas, Jojakim en Sedekia, asook sy kleinseun Jojagin, wat almal vir 'n kort tydjie regeer.⁶⁷

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.⁶⁸ 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.⁶⁹ 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.⁷⁰ 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.⁷¹ 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.⁷² 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.⁷³ As Nebukadnesar Palestina binneval, is dit eintlik om Egipte se invloed omver te werp.⁷⁴ Verskeie profete sien

⁶⁶ 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.

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

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

⁶⁹ 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).

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

⁷¹ 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).

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

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.⁷⁵

Die Babiloniese magte word na Sirië gestuur om 'n opstand te onderdruk. Nabopolassar vertrou die taak aan sy seun Nebukadnesar toe.⁷⁶ 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.⁷⁷

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.⁷⁸ 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."⁷⁹ 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.⁸¹

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).

⁷⁵ 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 optoer van Nebukadnesar deur die suide van Palestina. Dit sou enige ondergeskikte koning die skrik op die lyf gejaag het (Herrmann 1973:99).

⁷⁶ Esra 5:12 verwys na Nebukadnesar as "die Chaldeer".

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

⁷⁸ 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.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ 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).

⁸¹ 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 onbewerk 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-konsep (Rendtorff 1985:55-56).⁸²

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.⁸³

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 balanseer 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.⁸⁴ 'n Mens kan egter aanvaar dat hul toekoms onseker en ontmoedigend gelyk het. Die verwagting van 'n herleefde Dawidiese ryk realiseer

⁸² 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.

⁸³ 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).

⁸⁴ 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).⁸⁵

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.⁸⁶ 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 toestande 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).

⁸⁵ 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).

⁸⁶ 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.⁸⁷ 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.⁸⁸

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 Ptolemese 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.⁸⁹

⁸⁷ 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).

⁸⁸ 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".

⁸⁹ 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 Heliodoros, 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 Heliodoros vermoor.⁹⁰ Seleukus se broer, Antiochus IV Epifanes, volg hom op.⁹¹ 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.⁹²

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.

⁹⁰ 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.

⁹¹ 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).

⁹² 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 heiligskenis 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.⁹³ 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 onweersstaanbare 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).⁹⁴ 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 versak 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).

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

⁹⁴ 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).⁹⁵ 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.⁹⁶ 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).⁹⁷ 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 sterf⁹⁸ 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.⁹⁹ 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

⁹⁵ 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.

⁹⁶ 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.

⁹⁷ 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?

⁹⁸ 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.⁹⁹ 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.¹⁰⁰ 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

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ 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.¹⁰² 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.¹⁰³ 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.¹⁰⁴

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

¹⁰² 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.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ "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 lewde 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.¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶

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.

¹⁰⁵ 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).

¹⁰⁶ Die fees van Chanukka word in verband gebring met die legende dat Judas Makkabeus 'n houder 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 leere daarvoor 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.

HOOFSTUK 3: GOD BELOON GETROUHEID

3.1 Inleiding

Daar is eenstemmigheid onder navorsers dat die tweede eeuse skrywer of samesteller van die Daniëlboek Daniël 1 bygevoeg het nadat sy die verhale en visioene reeds saamgevoeg het.¹ Daniël 1 verskil van die ander verhale (Dan 2-6) deurdat dit in Hebreeus geskryf is. Die funksie van die verhaal in Daniël 1 is om as 'n inleiding tot die Daniëlboek te dien.

Die belangrikste rede hoekom ek Daniël 1 as inleiding sien, het te doen met die eie aard en oriëntasie daarvan. Die temas in die volgende hoofstukke draai om die koninklike hof, die soewereiniteit van God, en die optrede van *Diasporajode* teenoor heidense konings. In die eerste hoofstuk word dié temas aan die bod gestel, as die skrywer van die Babiloniese ballingskap en die tempel, en Jode wat uit hul vaderland weggevoer is vertel. As inleiding verbind dié hoofstuk die *Diaspora*figure - die vier Jode, met klem op Daniël - aan die Jerusalemtempel en -kultus (Wills 1990:8). Terselfdertyd stel die skrywer die karakters wat in die res van die verhale die hoofrolle vervul, aan die leser voor. Daar word verduidelik hoe en hoekom hulle in Babel gekom het.

Humphreys (1973:219) meen die eerste hoofstuk beskryf die twee hoofelemente of -kenmerke in die persoonlikhede van Daniël en sy drie vriende. Die eerste kenmerk is die vier Jode se **toewyding aan hul godsdienstige erfenis en God** (1:8-16). Die tweede element is hul **wysheid en insig** (1:17-20). Die skrywer bring dié twee temas elke keer in die volgende vyf verhale weer in verband met die vier Jode. In Daniël 2 en 4 is Daniël die wyse man wat die koning se droom uitlê. In Daniël 3 en 6 bring die toewyding van die drie vriende, en Daniël hulle in die moeilikheid. En in Daniël 5 is die wysheid van Daniël vir die uitleg van die skrif aan die muur verantwoordelik. Ander temas word in die onderskeie verhale bekend gestel, maar die twee elemente wat Daniël 1 in die vier Jode vind, kom regdeur voor. Daarom beklee hoofstuk 1 'n inleidende funksie.

Aanvanklik, meen Humphreys (1973:211), het die ses verhale gedien om 'n profiel van Joodwes in die vreemde, in die *Diaspora*, te teken. Die doel daarmee was om as 'n model vir ander Jode wat hulle in soortgelyke omstandighede bevind, te dien. Die Jood word aangemoedig om soos Daniël en sy vriende getrou aan die geloof van hul voorvaders te bly en geen kompromis aan te gaan nie.

¹ Dit is in 2.2.1 bespreek. Die studie aanvaar dat Daniël 1 'n inleidende funksie vervul. Daniël 1 stel die karakters aan die leser voor en skets die agtergrond vir die res van die verhale. Dat Daniël 1 inleidend is, kan die duidelikste gesien word as Daniël 2 los van Daniël 1 gelees word. Daniël 2 maak sin omdat dit 'n eenheid vorm. Daniël 1 verskaf egter ontbrekende inligting wat nie in Daniël 2 herhaal word nie, en waarsonder Daniël 2 arm is.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die geloof van die Jode in die tweede eeu, vir wie die verhale bygebring is, word deur Antiochus IV se hellenisasiebeleid bedreig. Hulle word deur die verhaal van Daniël I aangemoedig om hulle nie te verontreinig deur ongehoorsaam aan die *Tora*-bepalings te wees nie. Antiochus het volgens I Makkabeërs 1:47-51 die offerandes in die tempel en die viering van alle feeste, voorbidding en die besnydenis verbied. Die besit van die Wetboek is verbied (1 Makk 1:50). Onrein offers is oral in dorpe op altare gebring (1 Makk 1:58).² “Wie ookal die woord van koning Antiochus verontagsaam het, hy moes sterwe” (1 Makk 1:52).³

Die verhale wat aan ‘n heidense koningshof afspeel, gee vir die leser van die tweede eeu v. C. die versekering dat God ook in Babel leef en werk, en nie slegs tot die dampkring van Jerusalem of die tempel beperk is nie. God se volk in Babel sal oorleef omdat Sy saam met haar kinders is. Sy verwag van haar volk om hul getuienis in Babilon uit te leef ondanks die lyding wat dit inhou, en ongcag die prys wat dit kos.⁴

Collins (1977:30) meen dit is van belang dat Daniël en sy vriende koninklike raadgeewers word. Op dié wyse aanvaar hulle verantwoordelikheid vir hul situasie en geloof. Deur verantwoordelikheid vir hul Joodwees in ballingskap te aanvaar, is ‘n belangrike manier waarop Jode hul getuienis uitleef.

3.2 Struktuur-analitiese bespreking

Wanneer iemand ‘n verhaal vertel, word sy met talle moontlikhede wat die taal bied gekonfronteer. Sy moet keuses ten opsigte van dié moontlikhede uitoefen. Die moontlikhede sluit in: die gebruik van woorde, sinskonstruksies, volgorde, herhaling, ensovoorts. Dieselfde gebeure kan op verskeie maniere beskryf word. Die keuse wat die verteller uit die verhaalmateriaal maak, is van kardinale belang omdat elke keuse ‘n ander nuanse beklemtoon. Elke mens wat taal gebruik, orden of rangskik wat sy te sê het. Sy kies die semantiese eienskappe wat sy meen haar doel die beste sal dien. Van die kleinste taaleenheid tot die netwerk van eenhede bevat die potensiaal om betekenis oor te dra. Wanneer die navorser die betekenis van ‘n teks probeer ontsluit, moet sy noodwendig hieraan aandag gee. Die onderskeie gedagtes staan in ‘n bepaalde

² Vergelyk 2.2.8 vir ‘n volledige bespreking van die tweede eeuse *Sitz im Leben* van die Daniëlboek.

³ Die Makkabeërboek is deur Mijnhardt (1996) in Afrikaans vertaal.

⁴ Psalm 137 vra: hoe kan ons die Here se lied in ‘n vreemde land sing? Jeremia 29:7 gee dieselfde antwoord as wat die Daniëlboek doen: bevorder die belange van die stad waar julle oplaand. Bid vir die stad se belange, want sy belange is ook jul belange. “There is for Israel no ‘seperate peace’, no private ‘welfare’ by withdrawal from the world of international reality ... It is an insistence that Israel is a member of a larger community of nations over which Yahweh rules” (Brueggemann 1997:90). Dieselfde gebeur in die Brief aan Diognetus (V, 12-17), wat beskryf hoe Christene in die wêreld vervolgt sal word, maar sal oorleef. Dit is belangrik dat hulle verantwoordelikheid vir die uitlewing van hul geloof sal aanvaar. Joubert (1979) som die Daniëlboek op met dié twee elemente: mag en verantwoordelikheid.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

patroon tot mekaar. Dit is hierdie patroon wat semanties bepalend is. Dit beteken dat die bedoeling van die skrywer tot 'n groot mate in die patroon weergegee word.⁵

Struktuuranalise begin by die groter geheel, wat in dié verband die Daniëlboek is. Ek handhaaf die onderskeid tussen die verhale en visioene, wat in hy- en ek-modus vertel word.⁶ Ek maak ook die onderskeid tussen ses verhale, soos deur die hoofstukindeling gedoen word.⁷

Die ses verhale word deur die herhaling van temas aan mekaar verbind: die verkryging en benutting van wysheid, paleisdienste en geloof in die Joodse God is van die belangrikste temas.

Die verhale bestaan uit twee verhaaltipes, naamlik uitreddings- en uitlegverhale.⁸ Dit veroorsaak dat herhalings ook ten opsigte van die tipe verhaal onderling voorkom. In die verhale-uitleg sal daaraan aandag gegee word.

Daniël 1 vorm 'n inleiding tot die Daniëlboek. Dié inleiding is doelbewus aan die begin gekomponeer, en die verskillende episodes binne die verhaal dien om die temas wat in die boek 'n rol speel, toe te lig.⁹ Voorbeelde van dié temas is die ballingskapsituasie van die Jood. Latere Joodse lesers sou hul onmiddellik met die situasie wat in die boek geskets word, kon identifiseer.¹⁰ 'n Heidense koning wat oor die lotgevallen van 'n Jood en die Joodse volk besluit en strenge wetsonderhouding, soos die weerhouding van kos van die

⁵ Vir 'n volledige bespreking, vergelyk 1.5.1.

⁶ Ander indelings van die materiaal is in 1.4 bespreek.

⁷ Daar is verskille tussen die Hebreuse teksindeling, en die vertalings. Jenni & Westermann (1997a:xxxviii) dui die verskille aan as:

Hebreuse Bybel	New Revised Standard Version
3:31-33	4:1-3
4:1-34	4:4-37
6:1	5:31
6:2-29	6:1-28

⁸ Vergelyk die bespreking van die *genre*bepaling in 2.2.6. Ek het as my werkshiptese gestel dat daar twee verhaaltipes binne die groter *genre* is.

⁹ Alhoewel dit as inleidend beskou word, in navolging van Driver (1900:1); Heaton (1956:17, 114); Collins (1977:29); Hartman & DiLella (1978:131) en Porteous (1979:24), sal hoofstuk 1 hier as 'n verhaal in die reël bespreek word. Collins (1975b:224-227) het dit ook eers so gedoen, en die eerste saam met die derde en sesde verhale gelees. Maar in 'n verdere studie (1977:29) het hy die eerste verhaal bloot as inleidend beskou. Hy meen die Daniël 1 ontvou die basiese buitelyste van ideale wysheid soos dit in Daniël 2-6 aangebied word. Ek meen die verhaal bevat ekstra inligting wat te doen het met die inleidende funksie daarvan, maar tog vorm die kern van die verhaal 'n uitreddingsverhaal wat met ander uitreddingsverhale ooreenkomstig vertoon. In een navorsers se woorde, "At the same time, though, Daniel 1 seems to make sense as a story on its own when it is read separately, apart from its present context" (Milne 1988:206). Dit word bevestig deur die struktuuranalise.

¹⁰ Brueggemann (1993:63) maak die belangrike opmerking dat daar geen bybelse teks voor die ballingskap was nie. Die ballingskap was die evokatiewe mag wat die teks gegenerer het. "Exile is the decisive event in the Old Testament for faith as for history" (Brueggemann 1997:115). Hy sien in dié feit groot metaforiese belang. Die bybelse teks het 'n besondere geskiktheid vir die ballingskapsituasie. Die teks ontstaan in 'n groot sosiale verplasing. Dit ontstaan in en spreek die noodsituasie van die ballingskap aan, as die politieke en godsdienstige ondersteuningsbasis van Jerusalem in duie gestort het. Net so bied die ineenstorting van moderniteit, met die verlies van sy wit, manlike, Westerse, koloniale hegemonie, die gelentheid om verbeeldingryk die teks te hoor. Die teks is juis onaanvaarbaar in stabiele, gevestigde situasies. Daarom spreek die teks van chaos, barheid, gebondenheid en verdrukking, en wildernis. Brueggemann (1993:64) redeneer vanuit die Pentateug, alhoewel sy redenasie *mutatus mutandis* van toepassing op die res van die Ou Testament is.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

koning se tafel, vorm nog temas. Ook die onderwerp van wysheid vorm 'n belangrike komponent in die Daniëlverhale.

Die temas van wetsonderhoud en van wysheid dui op die twee tipes verhale wat in die res van die verhalboek voorkom: uitredding van die Jood uit 'n situasie waarin haar gehoorsaamheid aan God haar laat beland, en uitleg van drome en visioene gebaseer op wysheid. Die wysheidstema vorm 'n oorgang na die tweede deel van die boek.

DANIËL 1

Vers 1

1בשנת שלוש למלכות יהויקים מלך יהודה 2בא 3בא 4בבוכדנאצר
מלך בבל 4 ירושלים
ויצר עליה:

Vers 2

15ותש 6אדני 6 בידו 2את יהויקים מלך יהודה 2 ומקצת כלי בית האלהים
13ויביאם 8ארץ שער 89בית אלהיו
17את הכלים 73הביא 9בית אוצר אלהיו:

Vers 3

ויאמר המלך 10לאשפני רב סריסיו 101 3להביא 18מבני 11ישראל 11-18
ומזרע המלוכה ומן הפרתמים:

Vers 4

ילדים אשר אין בהם כל מום וטובי מראה 12ומשכילים 12
13בכל חכמה 13 וידעי 14 דעת 14 31ומבני 31 32מדע 32 ואשר כח בהם 15
עמד בדיכל המלך 15 וללמדם ספר ולשון 16 כשדים 16:

Vers 5

וימן להם המלך דבר יום ביומו 17מפתח בג המלך ו
מיין משתיו 17 ולגדלם ושנים שלוש 15 ומקצתם יעמדו לפני
המלך 15:

Vers 6

ויהי בהם 18 מבני יהודה 18, 19דניאל חנניה מישאל ועזריה 19

Vers 7

וישם להם 10 שר הסריסים 10 שמות
19-20 ולחנניה שדרף ולמישאל מישר ולעזריה עבד נגו 19-20:

Vers 8

וישם דניאל על לבו אשר 21 לא יתנאל 21 17 בפתח המלך
ובין משתיו 17
ויבקש 10 משר הסריסים 10 אשר 21 לא יתנאל 21:

Vers 9

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

וַיִּתֵּן הָאֱלֹהִים אֶת־דְּנִיָּאל לְחֹסֶד וּלְרַחֲמִים לִפְנֵי שֵׁשׁ
הַסְּרִיסִים:

Vers 10

וַיֹּאמֶר שֵׁשׁ הַסְּרִיסִים לְדְנִיָּאל,
יֵרָא אֲנִי אֶת־אֱדָנִי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר מִנָּה 17 אֶת־מֵאֲכַלְכֶם
וְאֶת־מִשְׁתִּיכֶם 17 אֲשֶׁר לָמָּה יֵרָאָה 22 אֶת־
פְּנֵיכֶם 22 23 וְעַפְיָם 23 28 מִן־הַיְלָדִים 28 אֲשֶׁר כָּגִילְכֶם וְחִיבְתֶם אֶת־רֵאשֵׁי
לַמֶּלֶךְ:

Vers 11

וַיֹּאמֶר דְּנִיָּאל 24 אֶל־הַמֶּלְצָר 24 אֲשֶׁר מִנָּה 10 שֵׁשׁ הַסְּרִיסִים 10 עַל־
19 הַדְּנִיָּאל חֲנֻנָּה מִשְׁאֵל וְעִנְיָהָ 19:

Vers 12

נִסְדָּא אֶת־עֲבָדֶיךָ 25 יְמִים 25 עֲשָׂה 25 וְחִנְרְלָנוּ 26 מִן־הַזֹּרְעִים
וְנֹאכְלָה וּמִים וְנִשְׁתַּחֲוֶה 26:

Vers 13

וַיִּרְאוּ לַפְּנֵיךָ 27 מֵרֵאשֵׁי וּמֵרֵאשֵׁי 27 28 הַיְלָדִים 28 הָאֲכָלִים אֶת 17 פֶּתַח
הַמֶּלֶךְ 17 וְכֹאֲשֶׁר תִּרְאֶה עֲשֵׂה עִם־עֲבָדֶיךָ:

Vers 14

וַיִּשְׁמַע לָהֶם לְדַבֵּר הַזֶּה וַיִּנְסֶם 25 יְמִים 25 עֲשָׂה 25:

Vers 15

וּמִקְצַת 25 יְמִים 25 עֲשָׂה 25 נִרְאָה 27 מֵרֵאשֵׁי 27 טוֹב וּבְרִיאֵי בָשָׂר 28 מִן־
כָּל־הַיְלָדִים 28 28 הָאֲכָלִים אֶת פֶּתַח הַמֶּלֶךְ 17:

Vers 16

וַיְהִי 24 הַמֶּלְצָר 24 נָשָׂא 17 אֶת־פֶּתַחְכֶם וַיִּין מִשְׁתִּיחֶם 17 וַנְתַן
לָהֶם 26 זֹרְעִים 26:

Vers 17

28 וְהַיְלָדִים 28 הָאֵלֶּה אֲרַבְעָתָם 25 נִתְּנָם לָהֶם 29 הָאֵלֶּה 29 14 מִדַּע 14
12 וְהַשְּׂכֵל 12 בְּכָל־סֵפֶר 13 וְחֻכְמָה 13 וְדְנִיָּאל הַבֵּיין 30 בְּכָל־חֻזֵן וְחַלְמוֹת 30:

Vers 18

וּלְמִקְצַת הַיָּמִים אֲשֶׁר־אָמַר הַמֶּלֶךְ לְהַבִּיאֵם וַיְבִיֵאם
10 שֵׁשׁ הַסְּרִיסִים 10 לִפְנֵי 4 בְּכַדְנֻצָּר 4:

Vers 19

וַיְדַבֵּר אִתָּם הַמֶּלֶךְ וְלֹא נִמְצָא מִכְּלָם 19 כְּדְנִיָּאל חֲנֻנָּה
מִשְׁאֵל וְעִנְיָהָ 19 וַיַּעֲמֵדוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ 15:

Vers 20

וְכָל דְּבַר 13 חֻכְמָתוֹ 13 31 בִּינְיָהּ 31 אֲשֶׁר־בְּקִשׁ מֵהֶם הַמֶּלֶךְ וַיִּמְצָאם
וְרֵשׁ הַמֶּלֶךְ: פ 33 עֲשָׂר יוֹדוֹת 33 עַל 34 כָּל־הַחֲרָשִׁים 34 35 אֲשֶׁר־בְּכָל־מְלָכוֹתוֹ

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Vers 21

וַיְהִי כִּנְיָאֵל עַד־שֵׁנָה אֶחָדָה לְכוֹרֶשׁ דְּמַלְכָּ: פ¹¹

3.2.1 Funktionele ontleding

Eerstens ontleed ek die grammatikale struktuur van Daniël.¹²

3.2.1.1 Ontleding aan die hand van Aarne-Thompson-tipes

Niditch & Doran (1977:190) het in hul navorsing gevind dat die verhaal in Daniël 2 van die Aarne-Thompson Tipe 922 verskil deurdat dit drie belangrike motiewe bevat, wat vreemd aan tradisionele wysheidsverhale is.¹³ Dit is die twee aksiemotiewe van gebed en die beantwoording van gebed, en die karaktermotief van 'n goddelike helper. Dié drie motiewe is eerder kenmerkend van die Aarne-Thompson Tipes 300-749, behalwe vir die feit dat die helpende aksie en die helper in die Aarne-Thompson-volksverhale magies is, eerder as goddelik. Niditch & Doran (1977:11) stel voor dat die goddelike kwaliteit van die helper en hulp in die bybelse verhaal as kulturele nuanserings beskou kan word van die motiewe wat oorspronklik tot Tipes 300-749 behoort het.

Die motief van 'n goddelike helper as hulp wat die skrywer in Daniël 1 geïdentifiseer het, kom ook in die ander Daniëlverhale voor. Dit lei tot die gevolgtrekking dat al die verhale onder Tipe 300-749 sou ressorteer. 'n Moontlike verbintenis met Tipe 300-749 is belangrik omdat dit dié verhale teen die groter agtergrond van internasionale volksverhale plaas. Dit geld ook van Daniël 1.

Daniël 1 is insidient tot die Daniëlboek in die sin dat dit die tyd, plek en omstandighede skets waarbinne die gebeure van die boek plaasvind (en dit sluit die visioene in). Die hoofstuk stel die leser aan die belangrikste karakters voor. Deur die Babiloniese koning te noem, word 'n kategorie geskep wat in die volgende verhale dieselfde funksie vervul. Ongesag watter koning ter sprake is (en ongesag sy beste bedoelings), is hy teenstaander van JHWH en haar verbondsvolk. Die heidense koning hoef in dié sin nie eens werklik 'n naam te hê nie, omdat hy 'n sekere funksie vervul: as antagonist van die vier Jode.

¹¹ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart) 1990.

¹² Fohrer et al (1983:79) verwys na dié ondersoek as die analise van die uiterlike struktuur. "Die äussere Struktur eines Textes ergibt sich aus den in der syntaktischen Analyse erhobenen Bezügen von Wortgruppen, Sätzen und Satzreihen. Sie führen zu einer mehr oder weniger starken Gliederung des Textes in Abschnitte und Unterabschnitte bzw. Lassen erkennen, dass ein Text nicht gegliedert ist".

¹³ Vir 'n bespreking van Aarne-Thompson se Tipes, vergelyk addendum 1.1.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die vier Jode kan weer gelees word as prototipe van die Joodse volk in ballingskap.¹⁴ Dit is die assosiasie waarmee die Jood die verhale gelees het (en waarskynlik steeds lees – vgl Ish-Kishor 1948:64).

Die openingsverse (vv 1-7) van die eerste hoofstuk verskaf feitlik alle agtergrond-inligting wat die leser nodig het om die res van die boek, asook die res van die hoofstuk te verstaan. Dié inligting is belangrik omdat dit die tyd (die derde jaar van die regering van Jojakim, koning van Juda), die plek (Jerusalem) en die omstandighede van die verhaal (Nebukadnesar beleër Jerusalem, verower dit, plunder die tempel en voer sommige van die burgers in ballingskap weg) weergee.

In die volgende verse (vv 8-16) ontwikkel die verhaal in 'n nuwe rigting. Die koning verskaf kos en drank aan die Joodse ballinge wat opgelei word vir diens aan sy hof. Daniël, een van dié ballinge, weier om homself met die kos en wyn te verontreinig. Dié weiering veroorsaak 'n komplisering van die verhaal, en dra by tot die spanning wat die intrige opwek.¹⁵

Die komplisering van die verhaal funksioneer teen twee agtergronde: die opleiding van 'n geselekteerde groep jongmense vir koninklike diens aan die een kant, en die aanstelling van die Jode in koninklike diens aan die ander kant. Ooglopend lyk dit asof die verhaal wil sê: die Joodse jongmense is suksesvol in hul opleiding en word met eervolle vermelding in koninklike diens aangestel. En die rede daarvoor is dat hulle in beginselsake getrou aan hul God gebly het.¹⁶

Die vraagstuk waarvoor Daniël te staan kom, is die gebrek aan aanvaarbare voedsel. Dit is die koning wat dié onaanvaarbare voedsel verskaf, al mag die koning dink dat hy die ballinge 'n groot guns bewys. Hy kon hulle immers op gevangenisrantsoene gehou het. Die koning se opsiener oor die jongmense is medepligtig aan die skepping van 'n gebrek by die jongmense. Hy is egter simpatiek teenoor die jongmense en weier slegs vir een rede om aan hul versoek te voldoen om ander kos te verskaf: ter wille van hul gesondheid en voorkoms.

Die goeie bedoelings van die koning en sy verteenwoordigers is egter van sekondêre belang omdat hul aksies, vanuit die oogpunt van die verhaal, die held in gevaar bring. Daarom is dié verhaal 'n uitreddingsverhaal – Daniël beland in die gevaarlike posisie dat hy weier om die kos te eet. Dié situasie kon selfs lewensgevaarlik word as hy sou aanhou om botweg te weier.

Daniël se reaksie op die problematiese situasie is in die vorm van 'n geskil of wedstryd.¹⁷ In dié wedstryd of uitdaging word die effek van die kos wat die koning verskaf op die ander jongmense, vergelyk

¹⁴ Daniël is van sy vriende te onderskei deurdat die verhale oor hom anders ontwikkel het. In die struktuuranalitiese ondersoek word met die boek as 'n eenheid, en die voorhande teks gewerk. Daarom word van die vier vriende in terme van die verhale gepraat.

¹⁵ Die feit dat Daniël in 'n intrige het, oortuig my om die verhaal op sy eie te verklaar. Dit is nie net 'n inleidende paragraaf tot die Daniëlboek nie.

¹⁶ Die argument word later gevoer of die weiering om die koning se kos en wyn te gebruik 'n Joodse godsdienstige beginselsaak is, en of dit slegs die koppigheid van een Jood weerspieël.

¹⁷ Dit lyk of dié inligting die eerste verhaal eerder in die kategorie van geskilverhale (*tales of contest*) plaas. Dit vorm egter slegs 'n klein onderafdeling van die groter verhaal, wat op uitredding berus.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

met die effek van die spesiale dieet van groente en water wat deur Daniël en sy vriende genuttig word. Daniël stel voor dat die toets vir tien dae volgehou word. Aan die einde is die vergelyking tussen die twee groepe duidelik: die gesondheid en voorkoms van die Joodse ballinge is merkbaar beter as die ander manne.

Die resultaat van die toets is dat Daniël en sy vriende toegang tot die kos van hul keuse verkry. Alhoewel dit nie deur die koning gelegitimeer word nie, maar slegs deur die opsiener, is die gevolg dieselfde: die oorspronklike probleem, die gebrek aan aanvaarbare voedsel, word opgelos. Die Joodse gelowige lees waarskynlik hierin 'n goddelike ingryping. Dit is in alle geval onmoontlik dat die resultate in gesondheid en voorkoms binne tien dae sigbaar sou wees.

Die laaste verse van die hoofstuk (vv 17-21) verskaf weer inligting. Daniël en sy vriende verkry die gawes van kennis en begrip in literatuur en wetenskap. God gee dit aan hulle. Daniël kry nog ook die addisionele gawe van uitleg van visioene en drome. Nog inligting word verskaf: die periode van opleiding is voltooi, die jongmense word deur die koning getoets en die vier Joodse ballinge kom in diens aan die koninklike hof.

Verse 17-21 voltooi die inligting wat die leser in verse 3-6 gekry het. Volgens die verse het die jongmense wel die toets geslaag het, en word hulle aangestel. Aan die ander kant herinner die laaste verse dat die helde steeds in ballingskap is en so gaan bly (tot die eerste regeringjaar van Kores – v 21). Daar word besondere gawes aan hulle gegee wat hulle toerus om die ballingskapskonings te dien. In dié sin dien verse 17-21 om die eerste hoofstuk aan die verhaal in die volgende hoofstuk, en aan die res van die boek te koppel.

Skematies kan die verhaal in drie elemente uiteengesit word:

Verse 1-7 Agtergrond; aspirant-wyse manne gesoek

Verse 8-16 Intrige van Daniël se weiering van kos

Verse 17-21 God gee wysheid; toets en afloop

'n Opmerking is nodig rondom die duur van die ballingskap waarin die Joodse jongmense hul bevind. Daniël en sy vriende is vir die volle duur van die ballingskap in die vreemde. Hoekom vertel die boek nie eerder van totale uitredding uit ballingskap nie? God kon mos haar getroue kinders verlos het, en Daniël en sy vriende kon hul dae in Jerusalem geslyt het? Daar moet onthou word dat daar nie 'n wesenlike verskil tussen gevangenskap en ballingskap bestaan het nie. Veral as die balling in koninklike diens was, was daar van bevryding min sprake.¹⁸

¹⁸ Vergelyk die stres wat Nehemia belof as hy verlos van die koning vra om vir 'n tydperk van sy hofpligte losgemaak te word, sodat hy sy volk kan besoek wat al na hul eie land teruggekeer het. En dit terwyl die Persiese koning alreeds die ballingskap opgehef het – Nehemia 2:1-3.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die Daniëlskrywer verskaf nie die rede hoekom sy nie die opheffing van die ballingskap as 'n moontlikheid oorweeg nie. Die boek funksioneer egter teen die agtergrond van die ballingskapsteologie wat in die Joodse denke heersend was. Die profete het verduidelik: die volk het in ballingskap beland vanweë hul korporatiewe skuld. Alle Jode deel in dié skuld, selfs al het die individu geen persoonlike deelname daarin gehad nie. Daniël word immers as die enigste Ou Testamentiese figuur geskets wat geen foute en tekortkominge vertoon nie. Hy is die volmaakte gelowige. Uitredding uit ballingskap is derhalwe in die Daniëlverhale nie 'n oorweging nie, omdat Daniël en sy vriende aan die Joodse volk behoort. Joodse lesers sou dit onmiddellik verstaan het.

3.2.1.2 Ontleding aan die hand van Propp se tipering

Wanneer Vladimir Propp se analiseringsmetode van feëverhale gebruik word om die eerste hoofstuk te analiseer, vorm die eerste sewe verse inleidende materiaal, wat in Proppiaanse terme die inisiële situasie (α) heet. Propp vind een en dertig funksies binne feëverhale.¹⁹ Inleidende materiaal is egter nie een van die Proppiaanse funksies nie. Dit beteken nie dat die inleidende materiaal onbelangrik is nie. Dit verskaf noodsaaklike inligting.

Milne (1988:207) meen egter dat die eerste sewe verse nie inleidende materiaal verskaf nie. Dié verse beskryf eerder twee Proppiaanse funksies. Nebukadnesar se beleg van en oorwinning oor Jerusalem kan beskryf word as *villainy* of boewery, funksie 8(A). Die deportasie van burgers, wat Daniël en sy vriende insluit, kan funksie 11 (†), vertrek, beskryf. Dit sou dan beteken dat Nebukadnesar se vyandige optrede aanleiding tot die Daniëlverhale sou gee. Daniël en sy vriende raak betrokke in die gebeure van die verhale omdat Nebukadnesar hulle uit hul tuisland wegvoer. Dit sou beteken dat die gebeure in die eerste sewe verse belangrik vir die ontwikkeling van die verhaal is (Milne 1988:206-211). Enige aksie wat bepalend in die ontwikkeling van die verhaal is, word deur Propp as 'n funksie beskryf.

Die verhalte is egter nie afhanklik van die eerste sewe verse in die sin dat dit bepalend vir die ontwikkeling van die eerste verhaal, of die verhale wat daarop volg (Dan 2-6), se intriges is nie. Vir dié rede maak dit vir my meer sin om dit as inleidend te beskou.

'n Duidelike wending in die verhaal kom in vers 8 voor. Daniël se besluit om nie die koning se kos en wyn te gebruik nie, kan as Proppiaanse funksie 10(C), die toestemming deur die held tot teenaksie, beskryf word. 'n Probleem is egter dat in Propp se verhale slegs helde wat soekers is, toestem tot teenaksie. Dit gebeur nooit dat die held 'n slagoffer is nie. Daniël is hier slagoffer in die sin dat hy van aanvaarbare voedsel ontnem word. Dit kan dan beskryf word as dat Daniël se teenaksie genoodsaak is deur die gebrek

¹⁹ Propp se analiseringsmetode is onder 1.5.1. bespreek. Vergelyk addendum 1.2 vir 'n volledige lys van die funksies asook die rolspelers.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

aan wat hy as aanvaarbare voedsel beskou. Die aksie wat hom die kos ontnem, kan as funksie 8(A), gemeenheid (*villainy*), beskryf word.

As dit so is, vorm vers 8 die komplot-inisiërende funksie. Wat behels dié funksie? Is dit gemeenheid (A) of gebrek (a)? Die saak waarvoor Daniël te staan kom, is die gebrek aan aanvaarbare voedsel. Dié gebrek word teweeg gebring deur die koning wat wel kos verskaf. Die koning tree gemeen op. Daar is egter reeds gewys op die goeie bedoelings waarmee die koning dit doen. Alhoewel sy bedoelings selfsugtig is – hy wil goeie amptenare vir sy hof kry – tree hy ten gunste van die gesondheid en welvaart van die kweklinge op. As die optrede van die koning as gemeenheid (funksie A) beskryf word, word dit met 'n slegte of bose bedoeling geassosieer. Dié term, gemeenheid, is problematies as dit op die eerste verhaal toegepas word. Milne (1988:209) stel voor dat die inisiële funksie eerder as "problemitiese situasie" beskryf word, en dat die inisiëerder van die aksie as "opponent" eerder as booswig (*villain*) beskryf word. Ek stem met haar saam.

Daniël se versoek dat 'n toets gedoen word, kan beskryf word as die opeenvolging van funksies 16(H), stryd met die opponent, en 18(I), oorwinning. Tog is daar geen direkte kontak tussen die held en die opponent (Nebukadnesar) nie. Die stryd word uitgevoer deur die dieet wat elke party aanbied, eerder as deur 'n fisiese geveg. Daniël is suksesvol omdat sy dieet daarin slaag om 'n beter voorkoms as die koning se dieet teweeg te bring.

Die gevolg is dat die Joodse ballinge hul eie kos mag eet. In Proppiaanse terme kan dit beskryf word as funksie 19(K), die likwidasië van die problemitiese situasie.

Die laaste verse (vv 17-21) bevat soos die eerste sewe verse (vv 1-7) geen Proppiaanse funksies nie (Milne 1988:210). Dit wil slegs inligting kommunikeer. Dit is soos die eerste sewe verse 'n konnektief, 'n skakeling met wat daarop volg. Een van die funksies van konnektiewe materiaal is om in te lig of inligting oor die karakters en hul situasie te verskaf, wat in die res van die verhaal of verhaalkorpus gebruik word (Propp 1968:25, 71-78).²⁰

Milne (1988:211) meen die feit dat Daniël 1.17-21 'n konnektiewe funksie het, is 'n bewys dat die eerste en tweede verhale as een verhaal saam gelees en geanaliseer behoort te word. 'n Ander rede vir haar samevoeging van die twee verhale is die gebrek aan inleidende inligting aan die begin van die tweede hoofstuk. Ek meen dat dié gebrek aan die begin van die tweede hoofstuk eerder aan redaksionele werk van die samesteller toegeskryf moet word. Ek vind geen oortuigende rede hoekom die twee verhale nie apart

²⁰ Vanuit 'n histories-kritiese oogpunt is dié konnektiewe materiaal 'n latere byvoeging wat deur die samesteller van die boek gebruik is om 'n groep ouer verhale aan mekaar te verbind. Dié verhale het vroeër volgens Hartman & DiLella (1978:132) onafhanklik gefunksioneer. Trouens, binne dié korpus is dit hoogs waarskynlik dat die eerste hoofstuk, as inleiding, baie laat ontstaan het (Hartman & DiLella 1978:131). Vanuit 'n sinchroniese perspektief is die relatiewe datum van die materiaal nie so belangrik vir die analise as die materiaal in die huidige teks nie.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

funksioneer nie. Dit beteken nie dat daar nie 'n noue verband tussen die twee verhale bestaan nie. Dit is egter dieselfde verband as wat tussen al ses verhale bestaan.²¹

Die analise van volksvertellings volgens Propp se analiseringsmetode vir feëverhale het nut om die oppervlakte-struktuur van die vertelling te ontsluit in terme van die funksies wat daarin vervat is. Die identifisering van funksies stel die navorsers in staat om die intrige(s) binne die vertelling te identifiseer, asook die karakterrolle wat daarmee saamhang.

Om die bespreking van die grammatiese analise af te sluit, word op repetisie of herhaling gewys. Dit speel in enige stuk literatuur 'n rol, maar in Daniël is dit moontlik dat dit selfs 'n meer oorwegende rol vervul.²²

Herhaling wil onder andere die hoofemas in 'n verhaal aan die bod stel. So speel die werkwoord **בא** (woordnr 3) 'n belangrike funksie in die eerste drie verse, waar dit vier maal gebruik word.²³ Dit verwys na Nebukadnesar wat na Jerusalem kom. Hy voer (dra) koning Jojakim en sommige van die tempelgereedskap weg, en neem dit in die huis van sy god (v 2). Die werkwoord hou ook verband met die koning se opdrag in vers 3, dat jongmanne uit die ballinge na sy tempel gebring moet word vir opleiding. Deur dieselfde werkwoord in die derde vers te gebruik as in die vorige twee verse, word verskeie motiewe aan mekaar verbind. Dit is die koning wat subjek in alle gevalle is. Dieselfde koning wat Jerusalem beleër, die tempelgereedskap asook jongmanne wegvoer, en die tempelgereedskap in die huis van sy god plaas, stel nou die jongmanne in sy diens.

Jojakim as koning van Juda, **יְהוֹאָכִים מֶלֶךְ־יְהוּדָה** (woordnr 2, v 1) word slegs in die eerste twee verse genoem, voordat hy van die toneel verdwyn.²⁴ Nebukadnesar, daarenteen, speel 'n baie belangriker rol, al word sy naam slegs twee maal genoem (vv 1 en 18). Sy invloed word regstreeks of onregstreeks (deur middel van sy verteenwoordigers) in die verhaal gevind. Sy verteenwoordigers is **לְאַסְפֵּנוּ רַב־קְרִיסִין** (woordnr 10, vv 3, 7, 8, 9, 10, 11, 18 - "hoofpaleisbeampte") en **הַמְלִיצָר** (woordnr 24, vv 11, 14, 16 - "amptenaar").²⁵ Die amptenaar word beskryf as die een wat deur die hoofpaleisbeampte oor die Joodse ballinge aangestel is. Verse 11 en 16 maak van die amptenaar melding.

²¹ Sy gee toe: "The story in Daniel 2 is, nonetheless, capable of standing on its own ...", maar voeg dan by: "... but much of the why's and how's of what takes place in the story is lost without a reading of Daniel 1" (Milne 1988:211). Ek stem daarmee saam; dit wys op die belangrike inleidende funksie van die eerste verhaal. Dit is egter, myns insiens, nie genoeg rede om die twee verhale as een te lees nie. Daar sal weer aandag aan dié saak gegee word as die tweede verhaal se inleiding bespreek word (4.2).

²² Die woorde en frases wat herhaal word, of 'n belangrike rol vervul, is tussen twee nommers vervat in die Hebreeuse teks, byvoorbeeld 1 – 1.

²³ Die nommer agter die term verwys na die getalle wat in die Hebreeuse teks gebruik is om herhaling aan te dui. Ek voeg ter wille van duidelikheid ook die versnommer by.

²⁴ Die historiese probleme rondom Jojakim en Nebukadnesar se beleg van Jerusalem word verder onder 3.1 bespreek. Vergelyk ook die bespreking in 2.2.2.

²⁵ Ek gebruik die Nuwe Afrikaanse Bybel (NAB) se vertaling van frases en woorde.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Nog 'n werkwoord wat 'n belangrike funksie vervul, kom voor in die tweede, negende en sewentiende verse: נתן (woordnr 5 - "gee"). God is hier die handelende agent. Teenoor Nebukadnesar wat kom en vat, staan God wat gee.

Ander belangrike begrippe word vir die eerste keer in die vierde vers gevind: wysheid, kennis en insig. מְבִינִי (woordnr 12) verwys na begrip, הַכְּמָה (woordnr 13) na wysheid, דַּעַת (woordnr 14) na kennis. מְבִינִי (woordnr 31) na begrip en מְדַע (woordnr 32) na geleerdheid. Die lang lys van denkvaardighede is nie om dowe neutre ingevoeg nie. Die klem val op vereistes. Die ander vereistes word in dieselfde vers genoem: sonder liggaamsgebrek en mooi, en bekend met die Chaldeërs se skrif en taal. Dit is vereistes wat nodig is om in die koning se diens te staan. Dié vereistes kom weer in verse 17 en 20 ter sprake. In vers 17 is dit God wat in dié vereistes voorsien deur dit as gawes aan die jongmanne te gee. In vers 20 word vertel hoe die koning die vier Jode tien maal beter bevind as die ander jongmanne, in soverre as wat hulle voldoen aan dié vereistes.

מְקַצֵּתָם יַעֲמְדוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ (woordnr 15, v 4) is die tegniese term vir "om aan die koninklike hof diens te doen". Die term word weer in vers 19 gevind, as die uiteinde van die opleiding. Dit kom ook in vers 5 voor. Dit beskryf die doel van die koning se opdrag. Hy is op soek na geskikte hofamptenare of diplomate.

Nog 'n motief word in die woorde מִפְּחָדֵי הַמֶּלֶךְ וּמִיַּן מִסָּתֵי (woordnr 17, vv 5, 8, 10, 17) gevind. "die koning se kos en wyn".²⁶ Die middelste deel, verse 8-16, word hierdeur bepaal. Hierteenoor staan Daniël se verlangde dieet, מִן הַצֹּמֵה וּמִן הַיַּיִן (woordnr 26 - "groente om te eet en water om te drink"). Daar word hiervan melding gemaak in verse 12 en 16, alhoewel daar in die laaste geval slegs van groente gepraat word. Wanneer Daniël sy versoek rig om 'n dieet van groente en water te volg, maak die teks geen melding van "wyn" nie. Sy versoek is om van die verpligting van die kos ontslae te raak. Eers wanneer hy suksesvol in sy versoek is, word weer in vers 16 van die wyn melding gemaak, terwyl die verteller hier niks oor die water sê nie (die verwysing is slegs na groente). Dit lei tot die kontras:

vers 5	koning bepaal 'n daaglikse porsie van kos en wyn
vers 8	Daniël neem voor om hom nie met kos en wyn te verontreinig nie
vers 12	gee ons net groente en water
vers 13	vergelyk ons met dié wat die koning se kos eet

²⁶ Ek gebruik Fohrer et al (1983:105-111) se definisie van "motief". Motief verwys na kenmerkende beelde of kenmerkende eienskappe wat as temas funksioneer deurdat dit deur die geïmpliseerde lesers as gelade beskou word. Dit is woorde wat 'n historiese betekenis verkry het, deur die gebruik daarvan in verskeie literêre werke. Die beeld of eienskap word op minstens twee plekke gebruik, as die twee bronne onafhanklik van mekaar bestaan (Fohrer et al 1983:107, 109). Die frase wat gebruik word, roep assosiasies op (Fohrer et al 1983:107). Kos vorm 'n kenmerkende tema wat as beeld in Daniël 1 gebruik word, terwyl die droom van Nebukadnesar en die uitleg daarvan 'n tema in Daniël 2 vorm wat "ein geprägter Zug" vorm. Hierteenoor staan "tradisies", wat na "eine

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

vers 15	na tien dae lyk hulle beter as dié wat die koning se kos geëet het
vers 16	amptenaar neem koning se kos en wyn weg amptenaar gee vir hulle slegs groente

Skematies lyk dit so: $a a b a' a' a b'$.²⁷ Die verteller wend die verwisseling van terme effektief vir retoriese effek aan.

Hiermee saam gaan לֹא יִחַיֶּנְךָ (woordnr 21 – “om hom nie te verontreinig nie”), Daniël se besluit oor die kos. Dit word ter wille van beklemtoning twee maal in vers 8 gebruik, aan die begin en einde van die sin.

Die getal “tien”, עֶשְׂרֵה (woordnr 25) vervul 'n belangrike funksie. Daniël vra dat die proefneming vir tien dae gedoen word (vv 12, 14 en 15). Die Joodse jongmense is tien maal beter as die ander howelinge (v 20). Die skrywer gebruik die getal, omdat “tien” die assosiasie van volledigheid het. Sy gebruik die getal “tien” om na die lengte van die proefneming te verwys asook om te verwys na die verhouding waarin die koning die Jode se wysheid in terme van die ander kwekelinge meet. Die leser koppel onmiddellik die lengte van die proefneming aan die Jode se sukses. So beklemtoon die skrywer wat sy wil sê: Daniël se sukses is aan sy versoek tot die eksperiment toe te skryf. En Daniël versoek dat die eksperiment gedoen word omdat hy aan sy God getrou is. Die gevolgtrekking is dat getrouheid aan God tot sukses lei.

3.2.2 Semiotiese ontleding²⁸

Vervolgens word die teks ontleed met die doel om die waardes en oortuigings wat daardeur oorgedra word, te identifiseer.

3.2.2.1 Verdelling in leeseenhede

Wanneer Daniël 1 in leeseenhede ingedeel word, gee dit die volgende resultaat:²⁹

²⁷ bestimmte Tradentenkreise” verwys (Föhrer et al 1983:111). Bekende tradisies wat in die Ou Testament benut word, is die Eksodus-, aartsvaders-, Sions- en koningstradisie.

²⁷ Waar a = kos en wyn
 b = groente en water
 a' = kos
 b' = groente.

²⁸ Met “semioties” word bedoel: die studie van die struktuur van tekens, sowel as van die verskynsel van kommunikasie in terme van 'n teorie oor die aard van tekens. Met “semiotiese ontleding” word bedoel: die studie van die formele netwerke van verhoudings van die tekens binne 'n verhaal, wat universeel is. Dit beteken dat die skrywer sowel as leser dit herken en begryp. Dit is dieselfde as wat Föhrer et al (1983:79) as volg beskryf: “Die Analyse der inneren Struktur wendet sich unter Heranziehung der syntaktisch-stilistischen Analyse und der Analyse der äusseren Struktur namentlich der Funktion der einzelnen Glieder des Textes (Wortebene und Satzebene)

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

- Die verhaal word omraam deur 'n verwysing na 'n datum, wat die volle lengte van Daniël se dienstermyn aan vreemde koningshowe aandui. Dit omsluit die ses verhale (Dan 1-6). Die gebruik van die datum om die vertelling in te lui en af te sluit is 'n stylelement wat as *inclusio* bekend staan.
30
- Die een en twintig verse kan in twee en veertig perikoopeenhede geanaliseer word.
- Die verdeling in leeseenhede stel die navorser in staat om die teks te hervertaal in terme van subjekte en objekte se funksies (wat hulle doen) en kwalifikasies (wat hulle is of het), wat die volgende stap in die struktuur-analise is.

3.2.2.2 Funksies en kwalifikasies

Die analisering van die perikoopeenhede stel die navorser in staat om die teks in terme van funksies (wat gebeur) en kwalifikasies (wat is) te analiseer. Hieruit vloei die volgende gevolgtrekkings:

- Die agente aan wie kwalifikasies toegeskryf word, is die **jongmanne** (leeseenhede 4a en 6a), die **beampte** (leeseenhede 10b en 10e) en die **Jode** (leeseenhede 15a en 20a). Leeseenheid 10d se kwalifikasie is ook op die jongmanne van toepassing. Die jongmanne moet aan twee vereistes voldoen, waaraan die vier Jode by uitstek voldoen. En die beampte is bang dit gebeur nie. Die ongekompliseerdheid van kwalifikasies dui op die eenvoud van die verhaal. Slegs een saak kom daarin te berde.
- Die handelende agente is ook beperk. Daar word tien maal na die koning se aktiwiteite verwys, agt maal na die opsiener en vyf maal na die hoofpaleisbeampte, ses maal na Daniël, vyf maal na die jongmanne en drie maal na die Jode se God. Verwysings na die vier Jode kom slegs drie maal voor (leeseenhede 7b-e, 19c en 20a). Daar is min komplikasies in die verhaal. Die intrige verloop redelik reglynig, met 'n konstante stygende spanningslyn.
- Die grootste klem in die verhaal val op "doen". Dit is 'n kort kortverhaal. Min ruimte word aan die beskrywing van toestande afgestaan. Dit gaan om transformasies. Daar is nie veel ruimte oor vir beskrywing nie.
- Dié analise stel die navorser in staat om die transformasies, wat in die verhaal voorkom, te ondersoek.

und der Funktion zu, die sich aus ihrer Anordnung im Text ergibt. Dabei kommt die Bedeutungsseite der Elemente etwas stärker in den Blick".

²⁹ Calloud (1976:12) definier leeseenhede of lekseme as 'n "unit of reading, the best possible space in which one can comprehend meaning". Om dit reg te kry, word die passiewe in aktiewe, en pronominale in nominale vorm oorgeskryf. Die verdeling in leeseenhede kom in addendum 3.1 voor.

³⁰ Dit kom ooreen met die benutting van antifone in liturgiese poësie. Psalm 8:1 en 10 is 'n bekende voorbeeld hiervan.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

3.2.2.3 Pertinente transformasies

Die vraag is: watter transformasies is pertinent? ³¹ Die volgende blyk sewe pertinente transformasies te wees, omdat dit op binêre opposisies gebaseer is: ³²

7	koning roep jongmanne voor hom	beampte bring jongmanne
6	God gee insig en wysheid aan Jode	koning vind niemand soos Jode
5	amptenaar weier dieet	opsiener laat eksperiment toe
4	Daniël vra vergunning van amptenaar	God maak beampte gunstig
3	koning gee aan kwekelinge kos en wyn	Daniël neem voor om nie kos te gebruik
2	koning beveel Aspenas tot seleksie	Aspenas bring vier Jode
1	die koning beleër Jerusalem	God gee stad en volk in sy hand

Die pertinente transformasies verteenwoordig die binêre opposisies wat binne die verhaal se intrige 'n rol speel. Die eerste twee (1-2) en die laaste transaksie (7) het te doen met die agtergrond van die verhaal, en dra nie tot die intrige by nie. Die middelste vier transaksies of transformasies vorm die intrige. Om dié rede val die soeklig verder op dié vier transformasies.

3.2.2.4 Rolspelers

Die rolspelers in die intrige is belangrik: die **koning** gee en **Daniël** weier om te neem, **Daniël** vra en **God** maak gunstig, die **amptenaar** weier en die **opsiener** laat toe, **God** gee en die **koning** vind.

Die verband tussen die twee stellings is baie belangrik. Dit kan soos volg opgesom word:

koning - voorsiening	Daniël – weiering (vv 5, 8)
Daniël - versoek	God – gunstigmaking (vv 8, 9)

³¹ Met die term “transformasie” binne 'n vertelling word bedoel: die komponent van 'n narratiewe program wat verwys na die toekenning van 'n objek aan 'n ontvanger. Dit word deur die formule (O → R) voorgestel.

³² Pertinente transformasies word gevind as die groot getal funksies herskryf word om die funksies te reduseer tot slegs dié wat 'n opposisie vertoon. Die doel is om die verhaal in terme van binêre opposisie te vertaal. Die veronderstelling is dat betekenis van binêre opposisies afgelei word. In 'n gegewe vertelling verwys die stelsel van pertinente transformasies na die pare van opponerende narratiewe transformasies. Elke paar bestaan uit 'n prinsipiële en 'n polemieëse narratiewe transformasie. Die pare is rondom die as van die narratiewe logika georganiseer, wat die narratiewe ontwikkeling beheers (Patte & Patte 1978:133).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

amptenaar - weiering	opsiener - toelating (vv 10, 14)
God - skenking	koning - toe-eiening (vv 17, 19)

Wanneer die aksies van die aktante met Calloud (1976:24) se klassifikasie van aksies vergelyk word, gee dit die volgende resultate:

- voorsiening = somatiese daad;
- weiering = oortuigende daad;
- versoek = kommunikatiewe daad;
- goddelike gunstigmaking = oortuigende daad;
- weiering = interpretatiewe daad;
- toelating = interpretatiewe daad;
- skenking = somatiese daad;
- toe-eiening = interpretatiewe daad.

Die gevolgtrekking is dat die aksies wat in Daniël 1 beskryf word, alle aksies omvat wat Calloud vir vertellings voorstel. Die verhaal van Daniël 1 bevat baie aksies, en min beskrywings.

3.2.2.5 Intrige³³

Die beskrywing van aksies in Daniël 1 kan ook volgens Calloud se klassifikasiestelsel in terme van die ontwikkeling van die intrige gedefinieer word. Die intrige begin met die koning wat kos vir die kwekelyngwyses gee (somatiese daad), terwyl Daniël hom voorneem om die kos nie te gebruik nie (interpretatiewe daad). Die oplossing van die intrige bestaan daarin dat God aan die vier Jode wysheid gee, wat daartoe lei dat die koning niemand soos die Jode vind nie (oortuigende daad). Struktureel suggereer die verhaal dat daar 'n direkte verband tussen Daniël se voorneme en die waarneming van die koning is dat niemand so goed soos die vier Jode is nie. Die leser sien dié verband wanneer sy let op die wyse waarop die verhaal saamgestel is.

Twee stellings wat paradoksaal langs mekaar staan, is dat God die hoofpaleisbeampte gunstig gesind maak (v 9), maar dat die beampte nogtans weier om Daniël se versoek toe te staan. Historiese kritiek wys die duidelike weerspreking uit as die produk van 'n latere redakteur, wat verskeie tradisies byeenbring het. Die redakteur het nie die soom wat in die verhaal bestaan het, tydens die redaksionele proses uitgestryk nie.

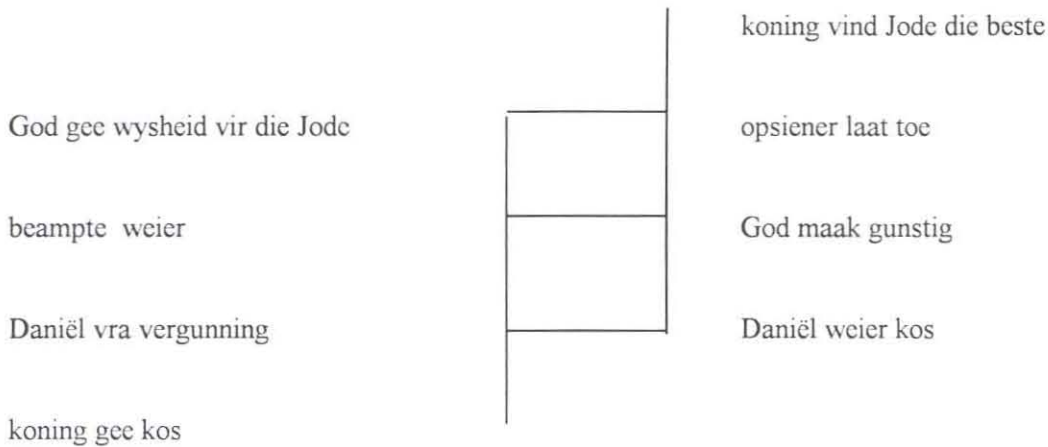
³³ Struktuur-analise en narratologiese kritiek gebruik dieselfde terminologie, met dieselfde betekenis. Die verskil kom voor by die invalshoek wat die onderskeie benaderings gebruik. Struktuur-analise beskryf die karakters.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

(Aichele et al 1995:21).³⁴ Die weerspreking tussen God wat die hoofpaleisbeampte gunstig gesind maak, en die beampte wat nie gunstig na Daniël se versoek luister nie, kan egter as 'n stylelement verklaar word. Die verteller benut die weerspreking doelbewus om die spanning te laat opbou. Net sodra die leser meen Daniël se probleem is opgelos (God het immers ingegryp), lees sy dat die beampte redes verskaf hoekom hy nie die dieet kan verander nie.

3.2.2.6 Semiotiese vierkante

Wanneer die transformasies as semiotiese vierkante voorgestel word volgens Greimas (1983:25) se model, lyk dit soos volg:³⁵



Dit is opvallend dat al die aksies in verse 8-16 voorkom. Die gegewens in verse 5, 17 en 19 lig slegs die transformasies in verse 8-16 toe. Dit bevestig die bevindinge van die grammatiese ondersoek na die struktuur (2.1). Daar is bevind dat verse 8-16 die beskrywing van die intrige bevat. Verse 1-7 asook 17-21 verskaf die agtergrond-inligting (wat te doen het met die eerste hoofstuk se inleidende funksie).

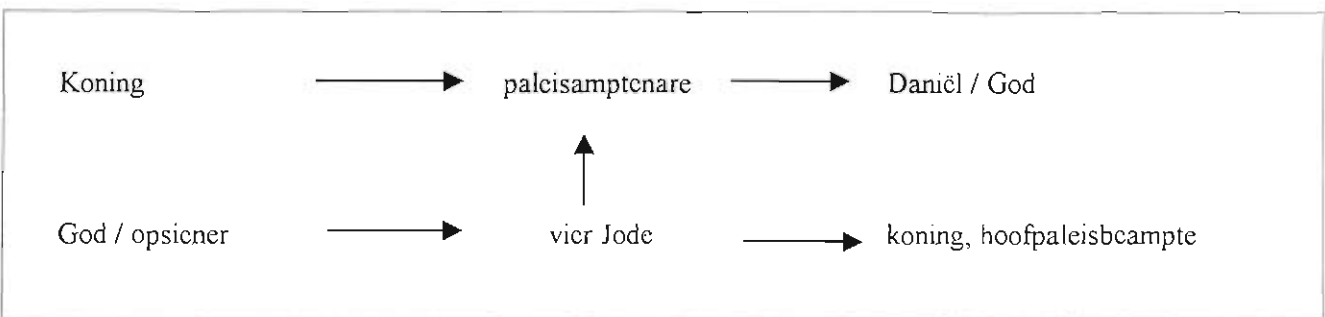
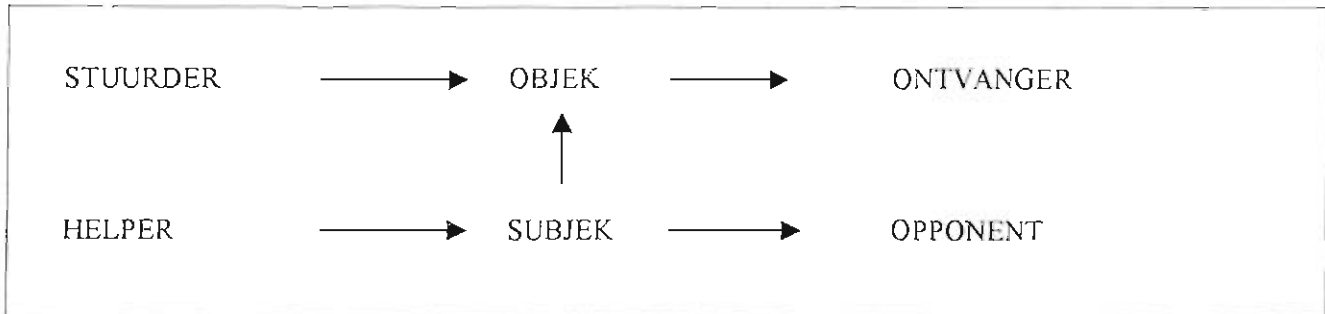
Wanneer die intrige of komplot in so 'n aktansiële skema vervat word, speel die koning en sy verteenwoordigers die aktansiële rol van **opponente**. Die verteenwoordigers is die hoofpaleisbeampte en opsiener. Dit is so, ten spyte van die koning se goeie bedoeling om aan die kwekelinge net die beste sorg te verskaf. Die aktant van **subjek** word deur Daniël en sy vriende vervul, en die **objek** is "manne wat voor die

agtergrond, intrige en so meer aan die hand van die teksstruktuur. Narratologie beskryf dieselfde temas aan die hand van die organisering en aanbieding van die verhaal.

³⁴ Dit is moontlik rolle van die hoofpaleisbeampte en die amptenaar het vroeër na een persoon verwys. Daar was dan net een beampte wat weier dat die held sy eie dieet volg. Dié persoon het in 'n vroeër oorlewering die proefneming voorwaardelik toegelaat. As die proefneming slaag, tree hy soos die amptenaar in Daniël 1 op.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

koning kan staan”, of paleisamptnare. Die *helper* is die amptenaar, maar ook God. Die skema lyk soos volg:



3.2.2.7 Oordrag van waardes of oortuigings

Die volgende vraag wat die semiotiese ontleding aan verhaal stel, het te doen met die waardes of oortuigings (kodes of isotope)³⁶ wat die teks voorstaan, en aan die eerste lesers meedeel.³⁷ Dit is essensieel aan die filosofie van struktuur-analise dat dié waardes ook deur latere lesers herken sal word, omdat struktuur onderliggend aan mens-wees is.³⁸

³⁵ Die semiotiese vierkant is 'n komponent van die semiotiese struktuur. Dit bestaan uit drie verhoudings: die verhoudings van teenoorgesteldes, van weersprekings en van implikasies. In Greimas se terme verwys die verhoudings van implikasie na “*deixes*”, en die verhoudings van weerspreking na “*schemas*”.

³⁶ Met “waardes” of “oortuigings” (of “kodes” en “isotope”) word bedoel: die deel van die semantiese univers wat bestaan uit 'n ononderbroke reeks van semiotiese vierkante, wat aan mekaar verbind is omdat dit aan dieselfde breë semantiese kategorie behoort. 'n Simboliese stelsel kan verskeie isotope bevat wat onderling verband met mekaar hou in metaforiese sin. Dit beteken dat die isotope paradigmaties deur hul konnotasies aan mekaar verwant is. Met “paradigmatics” word bedoel: 'n stelsel van waardes of oortuigings wat deur verskeie elemente in die teks bekend gestel word, en regdeur die teks voorkom.

³⁷ Clines (1992:35) haal Helen Gardner instemmend aan: “The beginning of literary criticism lies in the recognition that a work of art exists not to be used but to be understood and enjoyed”. Dit is waar. Dit beteken egter nie dat die kunswerk nie iets kommunikeer nie. Die feit dat die Daniëlverhale deel van 'n korpus met religieuse betekenis is, wil beklemtoon dat daar kommunikasie van waardes en oortuigings voorkom.

³⁸ “By elucidating the system of values presupposed by a text, we will therefore determine the basis (or framework) upon which (in which) the various legitimate hermeneutical discourses of this text should unfold. In brief, the

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die belangrike waardes draai om soewereiniteit en verantwoordelikheid.³⁹ Aan die een kant word die Jode se **verantwoordelikheid** in die nuwe situasie van 'n heidense hof beskryf. Hier aanvaar hulle verantwoordelikheid vir hul bestemming, en by implikasie vir die van hul volk. Hul verantwoordelikheid hou egter nie hier op nie. Hulle is deur God aan 'n vreemde hof geplaas, en word geroep om getrou aan die God van hul voorvaders te wees.

Hul getrouheid is 'n voorwaarde dat God se seën op hulle rus. Dit is ook 'n voorwaarde dat die vreemde koning en sy hof hul God se soewereiniteit sal ervaar en erken (vgl in Dan 2:47; 3:28-29; 4:2-3, 34-35 asook 6:27-28).

Die tweede waarde het met die **soewereiniteit** van God te make. Sy is die Een wat gee – Sy gee haar stad, en haar tempel se voorwerpe in die hand van die vreemde koning. En Sy gee wysheid aan dié mense wat aan Haar getrou bly, deur hulle nie met die koning se kos en wyn te verontreinig nie.

Alhoewel Daniël 1 nie met 'n indrukwekkende koninklike verklaring en belydenis van God se soewereiniteit eindig (of begin, soos in Dan 4) nie, weet die eerste lesers daarvan. Die hele verhaal staan in die teken daarvan. God is die Een wat die aksie bepaal. Die Jode sou nie in ballingskap wees as God hulle nie weggee het nie. Die hoofpaleisbeampte sou nie gunstig gesind teenoor die Jode gewees het as God nie die gunstigheid gegee het nie. Die Jode sou nie aan die hof aangestel word as God nie wysheid gegee het nie. God is die Een wat die gang van gebeure bepaal. Sy is soewerein.

3.2.2.8 Narratiewe programme

Die verhaal kan ook op 'n ander manier in terme van sy opposisies beskryf word. Dan kan die primêre narratiewe vertelling daaruit gedemonstreer word. Die verhaal word in terme van narratiewe programme opgesom.⁴⁰ Die transaksies waaruit die verhaal bestaan, is:

believers for whom this text is "Scripture" or "canon" should have discourses and lives presupposing and manifesting the same convictions as the text" (Patte & Patte 1978:viii).

³⁹ Joubert (1979:21) stel dit as die twee hoofemas van die Daniëlverhale.

⁴⁰ "Narratiewe program" (NP) word soms "narratiewe opeenvolging" genoem. 'n Narratiewe program is 'n sintagmatiese eenheid. 'n Vertelling word uit sintagmatiese eenhede opgebou wat 'n logiese ketting vorm en die gang van die verhaal bevat. 'n Narratiewe program bestaan uit 'n opeenvolging van narratiewe stellings, wat uit drie narratiewe sintagmes kan bestaan: die kontraksintagme, die disjunksie/konjunksie-sintagme en die uitvoering-sintagme. Die narratiewe sintagmes vloei uit die interaksie van aktante binne die raamwerk van die aktansiële model. Die kontraksintagme vestig die verhoudings tussen SUBJEK, STUURDER en HELPER. Die disjunksie/konjunksie-sintagme vestig die verhoudings tussen SUBJEK, OPPONENT en ander HELPERS. Die verrigting-sintagme vestig die verhoudings tussen SUBJEK, OBJEK en ONTVANGER. 'n Narratiewe program (NP) kan opgesom word met die formule S (O => R). 'n NP word pertinent genoem wanneer dit 'n pertinente transformasie bevat.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Tussen Daniël en die hoofpaleisbeampte, met versoek om kwytskelding van voedsel

Tussen God en die hoofpaleisbeampte, as God die beampte gunstig gesind maak, maar die beampte steeds nie Daniël se versoek toestaan nie

=> Die gevolg van dié twee transaksies is negatief

Tussen Daniël en die opsioner, met versoek om proefneming

=> Die gevolg is positief

Proefneming is geslaag

=> Die gevolg is positief

Die transaksies gaan dus om:

Koning gee kos	=>	Daniël besluit om hom nie te verontreinig nie
Daniël vra toestemming	=>	Hoofpaleisbeampte weier toestemming
God maak gunstig	=>	Hoofpaleisbeampte weier
Daniël vra toestemming	=>	Opsioner gee toestemming
Joodse ballinge eet groente	=>	Ander jongmanne eet koning se kos

Wanneer dit in terme van narratiewe programme vertaal word, lyk dit soos volg:

NP1	koning beleër en verower Jerusalem, onderwerp dit en voer ballinge en tempelgeroedskap weg na Babel (v 1)
NP2	Here gee Jerusalem in koning se hand (v 2)
NP3	koning beveel dat jongmanne opgelei om aan sy hof diens te doen (vv 3-5)
NP4	vier Joodse jongmanne word gewerf en opgelei (vv 6-7)
NP5	koning bepaal wat kwekelinge eet en drink (v 5)
NP6	Daniël onderneem om nie die koning se kos en wyn te eet en te drink nie (v 8)
NP7	Daniël onderhandel met opsioner, sonder sukses (vv 9-10)
NP8	Daniël onderhandel met beampte, suksesvol (vv 11)
NP9	Daniël vra dat proefneming gedoen word (vv 12-13)
NP10	eksperiment word gedoen, en is geslaagd (vv 14-15)
NP11	beampte neem koning se kos weg (v 16)

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

- NP12 beampte gee net groente (en water) (v 16)
- NP13 God gee aan vier Jode wysheid en insig (v 17)
- NP14 God gee aan Daniël uitlegvermoë (v 17)
- NP15 koning toets jongmanne (vv 18-19)
- NP16 koning bevind niemand so goed soos Joodse jongmanne (v 19-20)
- NP17 Jode dien koning (v 21)
- NP18 Daniël dien vir baie lank onderskeie konings (v 21)

Om op te som, die primêre narratiewe program is:

Die koning bepaal wat die kwekelinge eet en drink, en Daniël weier om dit te doen.

Die feit dat Daniël weier om die koning se kos te eet (of: om hom te verontreinig), lei tot die volgende program:

God gee aan die Jode wysheid en insig.

Die implikasie is duidelik: omdat die Jode getrou bly, gee God aan hulle die gawes wat nodig is om aan die vereistes te voldoen wat nodig is om aan die hof aangestel te word.

Dat God wysheid en insig aan die Jode gee, voltooi die primêre narratiewe program:

Die koning sien hul uitsonderlike vaardighede raak en ste! hulle aan.

Die intrige speel binne die primêre narratiewe program af. Die intrige bestaan uit Daniël se versoek aan die hoofpaleisbeampte asook opsiner, en die proefneming wat daaroe lei dat die Jode hul eie diens mag volg.

3.2.2.9 Verskillende narratiewe binne die vertelling

Nou is dit moontlik om die ineengewefde narratiewe binne die vertelling te identifiseer.⁴¹

Die inligting in die eerste vers bevat 'n divergerende narratief deurdat dit 'n interpretasie bevat van die verhaal wat daarop volg. Deur die omstandighede te skets waarbinne die verhaal afspeel, dra dit nie direk tot die aksie by nie.⁴²

⁴¹ Die primêre narratief is die oorspronklike verhaal. Parallele narratiewe bevat gebeure wat gelyktydig met die oorspronklike verhaal plaasvind en wat vertel word al is dit nie verwant aan die vertelling nie. Konvergerende narratiewe word gevind as die formele patroon van 'n elementêre narratief onderbreek word deur 'n vertelling wat 'n bydrae daartoe lewer. In die interseksie van twee narratiewe konvergeer die een in die ander. 'n Divergerende narratief onderbreek ook die formele patroon, maar sonder om die logiese narratiewe ontwikkeling te onderbreek. Dit gebeur as die nuwe narratiewe ontwikkeling gebaseer is op 'n interpretasie van die waarde van die

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die primêre narratief van Daniël 1 word gevind in:

- verse 3-4 wat vertel van die soektog na geskikte jongmense uit die ballinge wat tempeldiens kan verrig;
- verse 5b en c wat vertel van die opleiding;⁴²
- vers 6 wat vertel dat daar drie Joodse jongmense gewerf is;
- verse 18 tot 20 wat vertel hoe die vier jongmense deur die koning getoets, en geskik bevind is vir tempeldiens.

Die vertelling in verse 8-16 vorm 'n konvergerende narratief deurdat dit gebeure bevat wat gelyktydig met die oorspronklike verhaal plaasvind. Dit lewer 'n bydrae tot die hoofnarratief. Waaruit bestaan die bydrae tot die hoofnarratief? Die vertelling van Daniël se besluit om hom nie met die koning se kos te verontreinig nie, mag lyk of dit nie veel met die verhaal oor die aanstelling van hofamptenare te doen het nie. Dan vorm die vertelling oor Daniël se besluit oor die kos nie 'n essensiële deel van die verhaal oor die aanstelling van hofamptenare vorm nie. As dit so is, vorm verse 8-16 'n parallelle narratief. Ek meen egter dat dit 'n belangrike bydrae tot die hoofnarratief lewer, al word die verband tussen die aanstelling van hofamptenare en Daniël se besluit oor die koning se kos nie duidelik uitgespel nie. Daniël word as die beginselvaste persoon voorgestel. Die implikasie bestaan dat hy ter wille van sy godsdienstige oortuigings die besluit neem – hy besluit immers om hom nie met die kos te verontreinig nie. Die term *לְאֵלֵינוּ* beteken "om kulties onrein te maak".⁴³

Nog 'n konvergerende narratief kom in vers 5a voor. Die skrywer vertel dat die koning die kos en wyn vir die kweklinge verskaf het. Die mededeling word gemaak wanneer die skrywer die opleidingsgebeure skets. Vers 5a se mededeling is belangrik vir die gang van die verhaal en vorm soos verse 8-16 'n konvergerende, en nie 'n parallelle narratief nie.

Konvergerende narratiewe kom ook in verse 2 en 17 voor. In vers 2 word 'n teologiese uitspraak gemaak dat dit God was wat Jojakim en 'n deel van die tempelgereedskap in die Babiloniese koning se hand oorgegee het. Nebukadnesar het die tempelgereedskap na sy eie land weggevoer en in die tempel van sy god geplaas. Vers 17 bevat weer eens 'n teologiese uitspraak: dit is God wat aan die Joodse ballinge wysheid en insig gegee het, sodat hulle baie slimmer as die ander howelinge was.

Parallelle narratiewe kom in vers 7 voor, wat verwys na die vernoeming van die vier Jode, asook in vers 21, wat aandui dat Daniël vir baie jare in koninklike diens gebly het, tot die begin van die regering van

vooraangaande vertelling. Die primêre narratief word verleng maar op 'n ander narratiewe vlak. Vergelyk die bespreking in 1.5.1.

⁴² Vergelyk die bespreking aan die hand van Propp se kategorieë waar bevind is dat dit nie enige funksies bevat nie.

⁴³ Die versindeling, 5b en 5c, verwys na die indeling wat van perikoopeenhede gemaak is. Vergelyk addendun 3.1.

⁴⁴ Kochler & Baumgartner (1958:163) en Holladay (1971:53) gee dit weer as *hitpa'el imperfektum* van *g'l*: *sich (kultisch) unrein machen*. So ook Stamm (1997a:288): "*g'l 'to be made (cultically) unclean'*". Vergelyk die bespreking onder 3.3.3 hier onder.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Kores. Dié mededeling is parallel aan die hoofnarratief omdat dit gebeurte beskryf wat gelyktydig met die oorspronklike vertelling plaasvind. Dit word vertel al is dit nie aan die hoofnarratief verwant nie.⁴⁵

Die parallelle narratief bestaan uit twee elemente: die hoofpaleisbeampte gee vir die vier Joodse jongmanne nuwe name (vv 6-7), en Daniël se diens aan die paleis word temporeel beskryf (v 21). Die waarde van die eerste mededeling is simbolies van aard. Dit dra die betekenis van lojaliteit en trou wat verskuif moet word na iets of iemand anders. Die waarde van die tweede mededeling is om aan te dui dat die Jood wel aan diens gebly het. Hierteenoor sal die konvergerende narratief aandui hoe die Joodse jongmanne hul trou nie verskuif het van hul eie godsdiens en kultuur na die Babiloniese nie. Dit word met die hoofnarratief gebalansier wat vertel hoe die Jode met onderskeiding in tempeldiens aangestel is, en presteer het.

Die hoof-, konvergerende en divergerende narratiewe staan in noue verwantskap deurdat dit bydra tot die narratiewe ontwikkeling van die elementêre narratief.

Die konvergerende narratief kan beskryf word in terme van:

- SUBJEK: Daniël (en sekondêr, sy drie vriende, omdat hulle nie die versoek rig nie);
- OPPONENT: koning en sy verteenwoordiger, die hoofpaleisbeampte;
- HELPER: hoofpaleisbeampte (tot sekere mate) en opsiener.

Die helpers van die held is in beide gevalle aanvanklik onwillig. Dat hulle helpers is, word toegeskryf aan die feit dat God die helper goedgesind en gunstig teenoor Daniël maak (v 9).⁴⁶

'n Element wat spanning in die verhaal skep, is die kos wat die koning verskaf, teenoor die kos wat die Joodse ballinge wil eet. Waar pas dié element in by die res van die verhaal? Om dié vraag te beantwoord, moet die primêre narratief vervolgens ondersoek word.

In die hoofnarratief word vertel hoe die koning, soos skynbaar gebruik was wanneer hy volke aan sy mag onderwerp het, onder die Joodse volk jongmanne soek wat in sy diens kan staan. Die koning stel verskeie vereistes waaraan die jongmanne moes voldoen. Onder die jongmanne wat gewerf word, was daar vier vriende. Wanneer hul opleiding voltooi is, slaag die vier jongmanne met vlieënde vaandels. Hulle is baie beter as die ander amptenare aan die hof vir sover dit wysheid en insig betref.

Die enigste pertinente transformasie wat hier voorkom, bestaan tussen die vlak van wysheid wat die vier Joodse kwekelinge voor en na hul opleiding vertoon. Die skrywer gee egter geen inligting oor die vlak van

⁴⁵ Die verskille met die resultate van die ondersoek na die oppervlakte-struktuur is duidelik: daar is bevind dat die verhaal in drie verdeel – verse 1-7, 8-16 en 17-21. Die waarde om die verskillende benaderings langs mekaar te benut lê daarin dat dit onderskeie aspekte van die vertelling belig.

⁴⁶ Let op die paradoks, wat 'n paradoks (of disgruensie) in die verhaal vorm: God maak die hoofpaleisbeampte gunstig gesind, en tog weier hy. Die opsiener gee toe, alhoewel daar in sy geval niks van God se handeling gesê word nie. Die moontlikheid bestaan dat as die feit dat God die beampte se hart goedgesind maak, saam gelees word met die beampte wat direk oor Daniël aangestel is se toestemming tot die proefneming, die verteller 'n verband wou lê: God maak die een beampte se hart sag, wat die weg vir die ander beampte open om gehoor aan die versoek te gee.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

wysheid of insig wat die jongmanne vóór hul opleiding gehad het nie. Sy sê wel dat hul vlak van wysheid en insig aan die einde van die opleiding baie hoër was as hul tydgenote. Om dit te verduidelik, word daar van 'n konvergerende narratief gebruik gemaak: vers 17 noem dat God die wysheid en insig aan hulle gegee het. Die opmerking dat God aan Daniël ook die vermoë gegee het om drome en gesigte uit te lê, is nie onmiddellik relevant nie. Dit het met die verhaal se inleidende funksie tot die res van die verhalekorpus te doen.

Die binêre opposisie in die primêre narratief bestaan tussen die Joodse jongmanne en die ander (heidense) howelinge. Dit is die opposisie tussen die mens wat God se guns geniet en die mens wat sonder Haar leef. Die aansluiting in waarde met die konvergerende narratief oor die voedsel is duidelik: dit gaan om trou en lojaliteit aan God. In die konvergerende narratief word die eis om lojaliteit deur die aanbidding van voedsel gestel. Die vier Joodse jongmanne slaag die toets deur getrou aan hul God te bly.⁴⁷ In die hoofnarratief word verduidelik dat die vier jongmanne aan die hof aangestel word. As die verteller nie die konvergerende narratief byvertel het nie, sou die leser alle rede gehad het om te meen dat die Joodse manne hul lojaliteit aan Nebukadnesar toegesê het.

Dat die jongmanne se besluit oor die kos, en die hele kwessie van hul aanstelling aan die hof 'n godsdienstige dimensie het, word deur die ander twee konvergerende narratiewe bevestig (vv 2 en 17). Dit het te doen met die funksie van twee belangrike werkwoorde wat elke keer aan 'n spesifieke persoon gekoppel is: om te gee en om te neem.⁴⁸ Die een wat neem is Nebukadnesar, terwyl die Joodse God die een is wat gee. Sy gee die Jood in Nebukadnesar se hand, en Sy gee aan Daniël en sy vriende wysheid.⁴⁹

Die plasing van God in die verhaal, net voor die hoofnarratief begin en net voor die hoofnarratief ten einde loop (vv 1 en 17), laat die leser vermoed dat die skrywer doelbewus wou beklemtoon dat dit die beslissende gebeurtenis in haar verhaal is. Die verhaal sou nie kon gebeur as dit nie vir dié twee opmerkings was nie: God gee die Jood weg (v 1), en Sy gee vir vier Joodse jongmanne wysheid en insig (v 17).

Die waardes wat deur dié narratiewe onderstreep word, is dat nóg Nebukadnesar nóg die vier Jode enigiets sou kon bereik as dit nie was dat God gegee het nie. So stel die vertelling die tema van God se soewereiniteit aan die orde. Dit word gedoen deur die verhaal te plaas teen die agtergrond van die soewereiniteit van die grootste koning van die dag, Nebukadnesar neem besluite en gee opdragte. Hy

⁴⁷ Hier word van die veronderstelling uitgegaan dat die jongmanne die kos woer vir geen ander rede as dat dit met hul gewete bots nie. Dit word nie in Daniël 1 uitgespel nie, maar dit is hoe die geïmpliseerde lesers, tweede eeuse Jode, die verhaal sou lees: hulle sou die koning se aanbod om kos onmiddellik in godsdienstige terme verstaan, dat die kos onrein is omdat dit van 'n heidense koning se tafel kom, en waarskynlik aan die heidense gode geoffer is. Maar hulle sou dit ook in politieke terme verstaan: die koning bied die kos aan omdat hy verstaan dat jy jouself en jou lojaliteit aan hom verbind as jy van sy tafel eet. Soos dit in die Nederlands-Afrikaanse spreekwoord uitgedruk word: "wiens brood men eet, diens woord men spreekt".

⁴⁸ Vergelyk die bespreking van herhaling onder die grammatiese analise wat hierbo (3.2.1) gedoen is.

⁴⁹ Dat God die tempelgereedskap in Nebukadnesar se hand plaas, het ook 'n inleidende funksie. Dit speel geen verdere rol in die eerste verhaal nie, maar dek die tafel vir Daniël 5.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

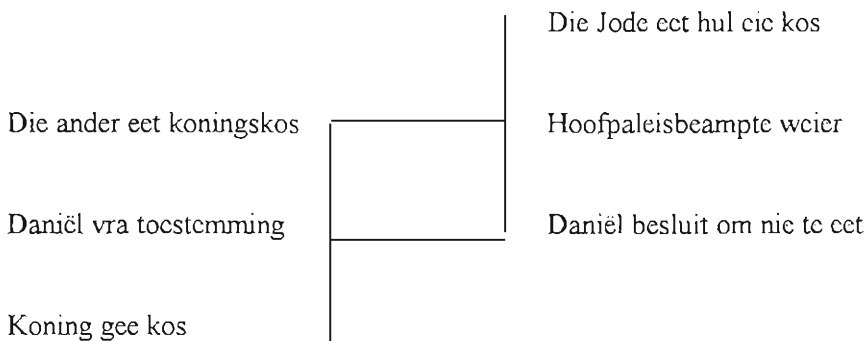
oorwin volke en voer hulle in ballingskap weg. Sy mag raak ook die Joodse volk. Daniël 1 beklemtoon dat die Jode se God gee, en dat Sy die Een is wat werklik soewerein regeer. Dié tema sal in die volgende hoofstuk selfs meer eksplisiet gestel word as dieselfde koning sy belydenis oor die Jode se God uitspreek (Dan 2:47).

Die pertinente transformasies vind in die konvergerende narratiewe plaas en verduidelik die belang daarvan vir die hoofnarratief.

Die eerste konvergerende narratief, in vers 2, kan soos volg opgesom word:

Nebukadnesar vat God gee

Die tweede konvergerende narratief (in vv 8-16) kan soos volg opgesom word:



Die narratief verduidelik hoe die transformasie in die verhaal verloop: van die koning wat voedsel gee tot by die Jode wat hul eie voedsel nuttig.

Die waarde van die voedsel lê daarin dat dit die simboliese betekenis het dat die Jode hul lojaliteit aan hul God en eie kultuur behou. Hulle verkoop nie hul siele aan die vreemde oorheersers in wie se diens hulle nou staan nie.

3.2.2.10 Temas

Uit die analise van die narratief het dit duidelik geword dat die verhaal uit die volgende temas opgebou is:

- Nebukadnesar verower Jerusalem, en voer die tempelskatte weg – verse 1-2
- Die koning soek jongmense wat in sy hof kan dien – verse 3-7
- Daniël neem hom voor om hom nie te verontreinig nie – verse 8-16
- God beloon Daniël se getrouheid – vers 17

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die Jode slaag die toets – tien maal beter! – verse 18-20

Daniël dien die konings tot Kores aan bewind kom – vers 21

Die eerste en laaste verse van Daniël 1 dui verskillende konings se regeringstye aan. Daniël kom in Babel aan in die derde **regeringsjaar** van Nebukadnesar. Hy staan in **regeringsdiens** tot in die eerste jaar van Kores.⁵⁰ Dit twee datums het simboliese betekenis. Dit dui die begin en einde van die ballingskap aan. Dit beteken dat Daniël vir die volle lengte van die ballingskap weggevoer was. Daniël word 'n simbool van die volk in ballingskap.⁵¹

Ná die inleiding (vv 1-2) gee die koning opdrag dat jongmanne vir opleiding gesoek moet word. Die kwalifikasies waaraan hulle moet voldoen, word beskryf. Hierna stel die skrywer die leser aan die vier Jode voor. Na die deel wat oor die verskaffing en weiering van kos handel (vv 8-16), vertel die skrywer wat die uitslag van die opleiding is, en hoe die koning die vier Jode in die hof aanstel.

Sentraal in die gebeure staan Daniël se besluit om hom nie met die kos te verontreinig nie. asoek sy onderhandelings om dit nie te eet nie. Hierna word beskryf hoe God die Jode vir hul getrouheid beloon.

Die verhaal bevat dus 'n ringskomposisie:

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

Die fokuspunt van die verhaal lê in die middelste vertelling (C1 en C2). Dit vertel van Jode wat in ballingskap voor die versocking kom om aan die koning se tafel te eet. Ter wille van hul geloof weier hulle.⁵² God beloon hulle.

Daniël 1 se vertelling sentreer om twee fokuspunte: wysheid en voedsel. Vers 4 gebruik vyf begrippe om **wysheid** te omskryf. En in die sewentiende vers kom vier begrippe voor. In die twintigste vers kom twee begrippe voor.

Die sewentiende vers skryf die vierde begrip ("uitleg van drome en visioene") slegs aan Daniël toe. Die term kom net hier in die hele hoofstuk voor. **בְּכָל־חֵזֶן וְחִלְמוֹת**. Vir die Babiloniese wyse manne was die uitleg

⁵⁰ Die enigste ander verwysing na Kores is in Daniël 10:1, waar Daniël in sy derde **regeringsjaar** 'n visioen sien.

⁵¹ In dieselfde sin wat die ballingskap vir die Jode deur die eeue 'n simbool van hul eie onderdrukkende situasie geword het.

⁵² Dat die besluit om hom van die kos te weerhou, wel met sy geloof te make het, soos reeds genoem, kom na vore in **לֹא יִתְגַּדֵּל** (v 8).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

van drome en gesigte deel van hul wysheidstradisie. Die tweede hoofstuk sal egter verduidelik dat menslike wysheid nie sover strek nie. Die toekoms is slegs aan God bekend. En Sy maak dit bekend aan wie Sy wil. Die term "uitleg van gesigte en drome" dien 'n inleidende funksie. Dit bied 'n belangrike sleutel tot die verstaan van Daniël 2.

Die tweede fokuspunt is voedsel. Die jongmense kry die geleentheid om van die kos en wyn van die koning se tafel te eet (vv 5, 8, 10, 13, 15, 16). Daniël en sy vriende verkies groente en water, en vertoon tien maal beter (vv 12 en 16).

Die twee temas bepaal die gang van die verhaal. Die jongmense word opgelci om as wyses diens te doen. Die vier Jode weier die koning se kos. Hulle word vir hul toewyding aan God met wysheid beloon.

Wanneer Daniël vir die hoofpaleisbeampte sê dat hy nie die koning se kos wil gebruik nie, verskaf die hoofpaleisbeampte redes hoekom dit belangrik is dat Daniël wel die kos eet. Daniël reageer op die weiering deur na die amptenaar te gaan, en 'n ander invalshoek te gebruik. Die hoofpaleisbeampte se argument was dat hy dit nie kan toelaat nie, omdat die Jode se voorkoms swakker as die ander jongmense sal vertoon. Twee woorde word gebruik: פִּינִיס (v 10) en אֲרִיאָה (v 13 en 15). Daniël vra dat 'n eksperiment gedoen word om te bepaal wie die beste gaan lyk na tien dae: die jongmense wat die koning se kos eet of die Jode wat groente eet. Die opsiener laat dit toe. Die uitslag van die toets haak die knoop deur sodat Daniël hom by sy voorneme kan hou. Verse 18 tot 20 beskryf hoe al die jongmense voor die koning kom, en dat die vier Jode die toets met vlieënde vaandels slaag.

3.2.2.11 Karakters

Die karakters wat die grootste rol in die verhaal speel, is die hoofpaleisbeampte wat saam met sy opsiener die koning se opdrag uitvoer. Aan die ander kant staan die vier Jode wat die opdrag nie ten volle gehoorsaam nie. Nog 'n rolspeler is die Here (so in v 2 genoem) of God (vv 9 en 17). Haar rol word beperk tot die subjek van die een werkwoord: הָיָה (om te gee). Sy gee Jerusalem weg. Sy gee guns aan Daniël by die hoofpaleisbeampte en Sy gee aan haar kinders wysheid (verse 2, 9 en 17). Passiewe karakters wat nie optree nie, is Jojakim en Nebukadnesar se gode (2), asook die towenaars en voorspellers (v20).

Die skrywer skep 'n kontras tussen die gode van Nebukadnesar en die God van Daniël, wat struktureel voorgestel soos volg lyk:

v 2 God gee Jerusalem in Nebukadnesar se hand

v 2 verwysing na Nebukadnesar se god, tempel en skatkamer

vv 6, 11, 14 vier Jode se name met die teofore element

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

v 7 die vier se nuwe name met die (vermeende) **verwysing na Babel se gode** ⁵³

Die oneweredigheid tussen die rol wat die Jode se God en Babel se gode speel, is duidelik. Dit is betekenisvol dat die Joodse teofore name vir die vier Jode in vers 19 gebruik word, wanneer die jongmanne voor die koning verskyn. Die saak wat in die hoofstuk onder die loep geneem word, gaan nie om die Babiloniese gode nie. Die gevaar vir die Jode is nie afgodery nie. Die gevaar is dat hulle hul toewyding aan God kan kompromitteer deur nie die bepalinge van haar Wet te onderhou nie.

Die skrywer gebruik die mededeling oor die naamsverandering ironies. Die koning se verteenwoordiger gee aan die ballinge nuwe name om hulle hul identiteit te ontneem. Die ballinge moet in 'n nuwe samelewing 'n nuwe rol vervul. Die gevaar was vir die vier Jode wesenlik dat hulle in die proses van ontkulturering en verinheemsing hul Joodse identiteit kon verloor. Hulle sou dan ook hul lojaliteit aan die God van hul voorvaders inboet. Die verhaal in Daniël 1 wil egter beklemtoon dat Daniël vir 'n godsdienstige beginsel opkom, en sy Joodse naam verdien (in v 19).

3.3 Detail-analise

3.3.1 Nebukadnesar verower Jerusalem, en voer die tempelskatte weg - verse 1-2 ⁵⁴

Daniël 1 begin en eindig met 'n **ruimtelik-temporele** oriëntasie. Twee ruimtes word teenoor mekaar geplaas: Jerusalem en Babel (vv 1-2). Alhoewel Jerusalem nie weer gemeld word nie, staan dit deurgaans afgeëts teenoor Babel. Jerusalem is simbool van die Joodse godsdienst. ⁵⁵ Dit is hoe die skrywer dit voorstel. Vir dié rede word "Jerusalem", (יְרוּשָׁלַיִם) en "gercedskap van die huis van God", (לְמִקְדָּשׁ כָּלִי בִּיהַמְּאֻלָּהִים), in dieselfde asem genoem. ⁵⁶ Babel, daarenteen, is simbool van ongeregtigheid, soos die profete die stad teken (vgl Jer 40 en Jes 13). Nebukadnesar en sy stad het die assosiasie van ballingskap vir die Jode. ⁵⁷ Die tyd-ruimtelike plasing is effektief om aan te dui waar en wanneer die verhaal

⁵³ Die problematiek van die nuwe name wat aan die vier Jode toegeken word, kom in 3.3.2 aan die orde. Die gevolgtrekking is dat die nuwe name waarskynlik elemente van Babiloniese gode se name bevat, en dat dit in kontras met die Joodse teofore name gebruik word. By gebrek aan meer inligting oor die Aramese taal kan die gevolgtrekking slegs as tentatief beskou word.

⁵⁴ Vergelyk 3.2.2.10 vir die indeling van die vertelling van Daniël 1 in temas.

⁵⁵ Wouk (1959:67) skryf oor die rol wat 'n simbool speel: "If its meaning can be neatly exposed like the parts of a machine or the solution of a detective novel, then a symbol lacks the poetry by which symbols live".

⁵⁶ Kochler & Baumgartner (1958:849) sê *miktsat* kom van *ketsat*, die cinde of ekstremiteit, maar wat hier in die betekenis benut word van 'n deel van, sommige (so ook in Neh 7:69).

⁵⁷ Openbaring 17:5 beskryf Babel as "Groot Babilon, die moeder van die sedeloses en van die losbandigheid op die aarde". Die val van Babel word grafies in Openbaring 16:19 beskryf. Openbaring is 250 jaar later as Daniël geskryf, maar die verwysings na Babel dien dieselfde doel as wat dit vir die Daniëlboek se geïmpliseerde lesers gedien het.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

afspeel, en om die kontras tussen die twee te skep. Dit gaan in die verhaal om 'n stryd tussen Nebukadnesar en alles waarvoor hy staan, en die vier Jode en hul God aan wie hulle lojaal wil bly.

Die verteller roep die situasie van 'n ou verhaalwêreld op met haar woorde in die eerste vers, "In die derde regeringsjaar van Jojakim". Daarmee plaas sy die nuwe verhaalwêreld in reliëf. In die verhaal maak vaderland plek vir 'n vreemde land. Die Jode se onafhanklikheid word verruil vir ballingskap (alhoewel Juda nie meer onafhanklik was ten tye van die vermeende wegvoering van Daniël nie, word die indruk geskep asof dit was). 'n Inheemse koning, 'n swakkeling, word opgevolg deur 'n vreemde koning, wat magtig is. Politieke outonomie verander in politieke gevangenskap. Jerusalem as simbool van God se teenwoordigheid in Sion verander in Babel as simbool en ruimte van boosheid. Dit is die wêreld wat deur die skrywer geskep word. Sy skets een van die grootste oorlewingskrisisse wat Jode ooit in die gesig gestaar het: die Babiloniese ballingskap.

So word die sentrale politieke saak in die Daniëlverhale reeds met die eerste woorde aan die bod gestel: wie is soewerein in die menslike wêreld? Wie se wil geld? (Fewell 1991:13). Natuurlik is dit nie bloot 'n politieke vraag nie. Die teologiese dimensie kom in die volgende sin aan die woord.

Die eerste vers bevat 'n stelling wat histories onakkuraat is.⁵⁸ Indien aanvaar word dat die Daniëlverhale nie 'n historiese vertelling is nie, maar verhale wat ingespan word om binne sekere historiese omstandighede 'n retoriese funksie te vervul, skep dit nie probleme vir die leser nie. Wanneer aan 'n letterlike interpretasie van elke Skrifwoord vasgehou word, skep dit byna onoorkomelike probleme. Vir 'n leser wat so 'n interpretasie volg, impliseer dit dat die Skrif nie gesaghebbend is nie.⁵⁹

Jojakim regeer as sewentende koning van Juda, van ongeveer 608 tot 597.⁶⁰ Sy derde regeringsjaar is dan ongeveer 606/5.⁶¹ Dit is moontlik dieselfde jaar wat Nebukadnesar die neo-Babiloniese troon oorneem

⁵⁸ Dit is moontlik dat afskrywers 'n fout met die datum in Daniël 1:1 gemaak het. Skryffoute met getalle kom dikwels in die Ou Testament voor. Dit het daarmee te doen dat die ou Hebreuse getalle nie deur telwoorde nie, maar deur lettertekens aangedui is. Daar bestaan tussen die letterteken vir drie en ses slegs 'n klein onderskeid. Nebukadnesar se vroegste beleg van Jerusalem is volgens historiese bronne in die sesde regeringsjaar van Jojakim. Die Grieksskrywende Babiloniese historikus, Berossus, vertel van 'n veldtog wat Nebukadnesar na die Weste geleidelik tydens die lewe van sy vader Nabopolassar. Dit moes gewees het voor die vierde jaar van Jojakim, wat die eerste regeringsjaar van Nebukadnesar vorm (Jer 25:1). Berossus vertel ook in sy berig dat Nebukadnesar Judese krygsgevangenes weggevoer het. Die inligting weersprek die berigte in Jeremia en 2 Konings 24. Flavius Josefus, wat dié berig van Berossus weerga, stel voor dat die veldtog in die agtste jaar van Jojakim was. Dit pas egter nie in dat Jerusalem voor die slag van Karkemis val nie. Dit sluit egter nie die moontlikheid uit dat Judese gyselaars vir een of ander rede na Babel weggevoer kon word na Karkemis nie (Knight 1971:438). Josefus is nie 'n goeie historikus nie, omdat hy Bybelse gegewens wat mekaar weersprek in talle gevalle probeer synchroniseer. Die oorspronklike werk van Berossus bestaan ook nie meer nie. Die verhale word egter as inspirasie vertel (Porteous 1979:25). Die historiese werklikheid van die kontemporêre situasie wat die skrywer in die oog het, is belangriker as die vraag na die werklike historisiteit van die *dramatis personae* of die gebeure.

⁵⁹ Dié kwessie is meer breedvoerig in die inleidende afdelings, onder 2.1 tot 2.4, bespreek.

⁶⁰ In die 345 jaar van Juda se bestaan, na die skeuring van die ryk tot met die ballingskap, regeer negentien konings, waarvan agt deur die Deuteronomis as goeie konings geteken word en elf as boos. Die Deuteronomistiese kriterium is of hulle die Here gedien het en afgodiese praktyke uitgeroei het.

⁶¹ Die datum is moontlik toe te skryf aan 'n verkeerde kombinasie tussen 2 Konings 24:1-2 en 2 Kronieke 36:6-7.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

ná die dood van sy vader.⁶² Nebukadnesar neem Egipte in tydens sy eerste regeringsjaar as hy die Slag van Karkemis wen (Jer 46:2). So kom die vasalstate van Egipte, Sirië en Judca ook onder neo-Babiloniese regering (Herrmann 1973:275). Kort ná die wapenstilstand gesluit is, kry Nebukadnesar die tyding dat sy pa oorlede is. Die farao gee sy fyn opgevoede dogter, Nitokris, aan Nebukadnesar as tweede vrou, waarskynlik as deel van die vredesvoorwaardes. Na drie jaar kom Jojakim in opstand teen die oorheersing (in ongeveer 600), maar dit neem Nebukadnesar 'n verdere drie jaar voor hy aandag aan die opstand kan gee, omdat sy aandag deur die ander oorloë opgeneem word (Herrmann 1973:278). In dié tyd gebruik hy, volgens die vertelling in 2 Konings 24:1-4, Chaldese, Siriese, Moabitiese en Ammonitiese bendes om die opstandige land lam te lê.⁶³ Nebukadnesar se uiteindelijke optrede volg eers in ongeveer 598/7 (2 Kron 36:5-8). As Jojakim in bronskettings gebind word om na Babel weggevoer te word, volg Jojagin sy pa in 598/7 op. Jojakim sterf voor hy weggevoer kan word.⁶⁴

Die voornaamwoord “hulle” wat in vers 2 saam met die werkwoord “gebring” gebruik word, druk die lydende voorwerp uit. Die voorwerp kan na die tempelgereedskap of na Jojakim verwys. Jojakim is egter nooit na Babel gevoer nie. Die voornaamwoord het slegs betrekking op die tempelgereedskap.⁶⁵

In die vertelling word die karakters teen die historiese agtergrond van 'n beleg van Jerusalem, en die wegvoering van Jode in ballingskap geponcer. So skep die skrywer die indruk as sou Daniël tydens die diepgaande hervormingspogings van Josia geleef het. Sy geboorte val naastenby saam met die opkoms van die neo-Babiloniese ryk. Dit gebeur as die Chaldeërs en Meders kragte saamsnoer om die Assiriese ryk te oorwin en Nincve te vernietig.⁶⁶ Die vermeende Daniël sou dan Jeremia hoor preek het.⁶⁷ Die vier vriende

⁶² Vergelyk die bespreking van die veronderstelde *Sitz im Leben* van die Daniëlverhale, in 2.2.8.

⁶³ Charles (1929:5) meen dit moet eerder lees “Edomitiese” omdat dit beter pas saam met die Ammoniete, Moabiete en Siriërs.

⁶⁴ Die omstandighede waarin hy sterf, word nêrens beskryf nie. As hy vermoor is of in 'n sluipmoordaanval gesterf het, sou dit waarskynlik beskryf word. Die afleiding is dat hy 'n natuurlike dood gesterf het.

⁶⁵ Charles (1929:6) het reeds gemeen vers 2 is korrupt, en dat dit anders in die eerste eeu gelees het toe die Septuaginta se vertaling gemaak is. Hy meen dit het eers so gelees: “En Adonai het Jojakim die koning van Juda in sy hand gegee. En deel van ‘die koninklike saad en van die edeles en deel van’ die gereedskap van die huis van God het hy weggedra na die land van Sinar; maar die gereedskap het hy na die skathuis van sy god gebring.” Die woorde in skuinsskrif is dan weggelaat deur 'n afskrywer as gevolg van *homoioleuton*. Die woorde is egter nodig sodat vers 3 verstaan kan word. Moderne vertalings aanvaar dat die voorwerp na die tempelvoorwerpe verwys. Vergelyk Jerusalem Bible: “He took them away to the land of Shinar. and stored the sacred vessels in the treasury of his own gods”. Die NAB vertaal die voornaamwoord as “dit”.

⁶⁶ Nabopolassar skeur van die Assiriese weermag weg as hy sien hoe swak die seuns as opvolgers van die groot Assurbanipal is na hul pa se dood. Hy stel homself op as die nuwe koning van Babilonië. Later sluit hy 'n alliansie met Cyaxares I, die koning van die Mede. Die alliansie word verseël as Cyaxares sy dogter aan die jong prins Nebukadnesar, Nabopolassar se seun, as vrou gee. Nebukadnesar volg Nabopolassar op. Die groot Assurbanipal se beroemde biblioteek word onder die ruïnes van Nincve begrawe as Nabopolassar Nincve in 612 verwoes. Layard het meer as 'n eeu terug dié biblioteek opgegrawe, met sy duisende werke.

⁶⁷ Anderson (1975:15) gaan so ver as om te beweer dat Daniël en sy vriende studente in Jerusalem se profetesekool was, waar hulle onder leiding van Habakuk, Jeremia, Sefanja en Nahum sou studeer het! Nodeloos om te sê dat hy geen bronne verskaf nie, nie eens vir die bestaan van so 'n profetesekool nie.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

is aan die einde van 605 na Babel gedeporteer, terwyl hul vaderland 'n vasalstaat van Babilonië is (Burden 1993:1223).⁶⁸ Dit is hoe die skrywer haar verhaal histories plaas.⁶⁹

Die doel van die historiese plasing van die verhaal is om te verduidelik hoe dit gekom het dat daar Jode in Babel was, en hoe die tempelgereedskap in die tempel van Marduk beland het. Die skrywer dink anders oor geskiedenis as die moderne mens. Omdat die moderne leser sukkel om aan 'n positivistiese geskiedenisideaal te ontsnap, soek sy na verklarings vir die dateringsfoute en ander historiese onakkuraatheid in die boek. Die skrywer deel nie dieselfde geskiedenisbeeld nie, en benut geskiedenis vir retoriese doeleindes.

Die Daniëlskrywer gebruik die naam "Nebukadnesar" vir die Babiloniese koning. Jeremia (27:6, 8, 20; 28:3, 4, 11, 14; 29:1, 3; 34:1) gebruik ook soms dié benaming.⁷⁰ Esegïel (26:7; 29:18,19; 30:10, 11) gebruik egter deurgaans die naam "Nebukadnesar", wat in vergelyking met die oorspronklike meer korrek is. Die oorspronklike is die Babiloniese naam, *Nabû-kudurri-usur*. Dit beteken "Nabu (die god Nebo - Jes 46:1) het die suksessieregte beskerm" of "mag hy sy lewe beskerm", met Bel as onderdrukte onderwerp van die werkwoord *usur*⁷¹, of "Nabu beskerm die grens" (so LaCocque 1979:21).⁷² Die Hebreeuse spelling met *n* word ook deur die Griekse vertalings gevolg – Nabochodonosor - *Ναβουχοδονοσορ*. Nebukadnesar was die grootste monarg met die wydste invloed wat ooit die Babiloniese troon beset het. Hy bou Babel op sodat sy naam op nege tiendes van die gebakte kleistene wat in die stad opgegrawe is, gevind is (Albertz 1994:80).⁷³

Die verteller beklemtoon dat dit die Here is wat Juda se koning in die vyand se hand gee.⁷⁴ Van die eerste vers af word die tema van God se soewereiniteit dus beklemtoon.⁷⁵

⁶⁸ Sien Hartwig (s.a.:xiii) se ongestaafde bewering dat Daniël 'n direkte afstammeling van Hiskia is. As Skrifverwysing gebruik hy Jesaja 39:7, wat verwys na jongmense van Judese afkoms wat in die vreemde diens aan die koninklike hof sou dien. Josefus het wel die stelling gemaak, in *Antiquities* X, 10, 1, dat Daniël en sy drie vriende afstammelinge van koning Sedekia was.

⁶⁹ Die probleem wat die datum aan die navorser stel, word soms op teologiese gronde beantwoord. Vergelyk byvoorbeeld wat Anderson (1984:1) sê: wat belangrik is, is nie wie wanneer koning was of in watter jaar wat gebeur het nie, maar wel dat wat gebeur het, deur die Here bepaal is. Dit is wat die skrywer wil sê. Die skrywer bied nie 'n historiese les aan nie, maar wil 'n teologiese blik op die werklikheid bied.

⁷⁰ In die meerderheid van gevalle gebruik Jeremia die term Nebukadnesar: op 28 plekke.

⁷¹ Sien so die inskripsie wat deur Duff (s.a.:9) aangehaal word: "Mirodag, die groot heer, het my aangestel oor die ryk van die wêreld; hy het in my sorg al die mense van die aarde geplaas. Mag hy die koning beskerm", wat aan Nebukadnesar toegeskryf word.

⁷² Dit kan indikatief of imperatief wees.

⁷³ Opvallend dat Esra 5:12 na Nebukadnesar as "die Chaldeer" verwys.

⁷⁴ Sien BHS se tekskritiese opmerking by 1:2 dat JHWH nêrens in die boek gebruik word nie, behalwe in hoofstuk 9 (v 2), alhoewel sy Naam dikwels geïmpliseer word. Dit is een van die redes hoekom hoofstuk 9 soms as 'n latere byvoeging beskou word. JHWH is die Verbondsnaam van Israel se God. Bullema (1988:37) noem dat nêrens in die boek die volk van die Here ook Israel genoem word nie; hy kyk egter 1:3 mis.

⁷⁵ Jesaja 25:9 en 27:6 skets Nebukadnesar as die dienskneg van JHWH, terwyl Deuterojesaja (Jes 47:6) sy wreedheid teenoor Israel beklemtoon. In Daniël 2 (asook Dan 4:34, 37) word geskets hoe die koning voor JHWH buig.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die skrywer van die Daniëlboek gebruik verskeie benaminge vir God. In die tweede vers word God beskryf as אֲדֹנָי, 'Adonai (woordnr 6), die Here.⁷⁶ terwyl in die sewentende vers die generiese term, אֱלֹהִים, 'Elohim (woordnr 29), gebruik word.⁷⁷

Die "land van Sinar" is 'n argaïsmc wat waarskynlik doelbewus gekies word. Sinar het assosiasies vir die geïmpliseerde lesers opgeroep. Dit is die land wat verbind is aan Nimrod, die groot jagter en "eerste maghebber oor die aarde" (Gen 10:8). Sinar was ook die plek waar die toring van Babel opgerig is (Gen 11:1-9). Dit bring assosiasies van boosheid, soos wat Babel in apokaliptiese literatuur dikwels dieselfde ondertone toegedig word. Sagaria 5:5-11 noem Sinar die land van sonde.⁷⁸ Babel is simbool van die mens se poging om haarself in 'n aardse paradys te vestig (Hammer 1976:18).⁷⁹ Die stad was geleë aan die Eufraatrivier, sowat tagtig kilometer suid van die moderne Bagdad.⁸⁰

⁷⁶ Die woord 'adon verwys na "heer" of "meester". Dit staan deurgaans in verband met subjekte of onderdane. Daarom word dit hoofsaaklik gebruik saam met 'n opvolgende genitief of pronominale suffiks, soos *le*. Die woord kom ses keer in die Daniëlboek voor, terwyl die ekwivalente Aramese *mare'* vier maal voorkom (Jenni 1997a:23-24). 'Adon is 'n aanspreekvorm van eerbewys en betoning van respek (Jenni 1997a:25). Wanneer JHWH 'adon of 'adonai genoem word, hou dit verband met die profane aanspreekvorm. Israel spreek JHWH as die meerdere, die Here, aan. Of hulle praat van Haar in analogie tot die aardse heer-slaafverhouding. Naburige volke het hul prominente godhede ook so genoem. Deuterotesaja praat ook van Israel as *ebed jhwh*, die dienskneg van JHWH. Die betekenis ontwikkel mettertyd as 'n absolute geskikte ontologiese beskrywing van God as "lord *par excellence*, lord of all" (Jenni 1997a:26). In die na-eksiliese periode vervang dit selfs die *Tetragrammaton*. 'Adonai verwys na "my Here". Dit word deur onderdane gebruik as hulle die koning aanspreek, soos in Daniël 1:10 as die paleisampenaar van sy koning praat. Daniël 10:16 en 17 beskryf die engele met die term. Die eretitel word ook deur die Jode gebruik as sy met haar God praat. In die Daniëlboek kom die term elf maal voor. Teen die derde eeu v.C. gebruik Jode 'adonai, om die naam van God, JHWH, te vermy. Die term verloor sy oorspronklike vokatiwe karakter om al meer parafrasties gebruik te word (Jenni 1997a:29).

⁷⁷ Die Jode het *el* as Godnaam gebruik, terwyl *ha'elohim* as 'n beskrywende term gedien het ("die gode"). Mettertyd verkry 'elohim die status van 'n eienaam, sodat dit sonder die lidwoord gebruik word. Nou funksioneer die term as vokatief, as 'n manier waarop God aangespreek word. Die meervoud is abstrak, intensiverend, majestueus en verwysend na die Heer se heerskappy (Schmidt 1997a:116). Tog benut die Ou Testament die term gelyktydig om ook steeds na "die gode" te verwys (soos in Dan 11:37-39 gebeur).⁷⁷ Wanneer Israel haar God as 'elohim aanspreek, word die term as 'n enkelvoud beskou, alhoewel die term by geleentheid ook met 'n meervoudsattribuut gebruik word.⁷⁷ Die term word dikwels in verband met die *ruag* van God gebring. So verwys Daniël 2:28 en 47 asook 4:6 na droomuitleg in die verband van 'elohim se Gees.

⁷⁸ אֲדֹנָי kom agt keer in die Ou Testament voor (Gen 10:10, 11:2 en 14:1,9; Jos 7:21; Jes 11:11; Sag 5:11 en Dan 1:2).

⁷⁹ Jesaja 14:4, 8, 22 en 23 vertel hoe die koning van Babel deur God gestraf sal word. Veral verse 13 en 14 het apokaliptiese ondertone.

⁸⁰ Nebukadnesar leef in dieselfde tyd as wat Boeddha in Indië bekend word. Zoroaster in Persië sy boeke skryf, Epimenides in Griekeland en Pythagoras in Solon beroemd word, en Rome uitgebou word van 'n gehuggie tot 'n stad wat op sewe heuwels lê. Confucius oorheers die toneel in die Verre Ooste. En Nebukadnesar deel die groot oomblik in die geskiedenis deur as wêreldheerser sy invloed oor 'n groot deel van die bestaande wêreld uit te brei. Die Griekse historikus, Herodotus, besoek in 450 die beroemde stad, Babel. Wat hom die meeste beïndruk, is die *Ziggurat* wat agt verdiepings hoog is, met 'n pad aan die buitekant wat in 'n spiraalvorm oploop tot by die boonste punt. In die tempel wat bo-op gebou is, is daar slegs 'n bank met 'n goue tafel. Die naam van die tempeltoring was *Etemeninki*, wat "Die huis van die fundamente van hemel en aarde" beteken. Dit het 'n honderd meter bokant die plat plein van Babel uitgetoring, en kon na bewering tot veertig kilometer ver gesien word. Meer as agt en vyftig miljoen stene is in die konstruksie gebruik. Herodotus vertel dat dit deel van die Babiloniese godsdiens is dat vroue hulle daar aanmeld vir die genietinge van Marduk, wat soms vanuit die hemel neerdaal. Dit is die plig van elke Babiloniese vrou om ten minste een maal in haar lewe in dié tempel te kom prostituer. Hulle daag daar

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die woorde “na die huis van sy god” lyk na dittografie, ‘n repetisie te wyte aan die afskrywer. Dit word ook deur meeste van die moderne vertalings weggelaat.⁸¹ As die skrywer se voorliefde vir herhaling in ag geneem word, is die woorde eerder ‘n doelbewuste poging om klem te plaas op die plek waar die koning Jerusalem se tempelskatte geplaas het. Die god waarna verwys word, is Marduk of Bel, die staatsgod van Babel en die hoof van die Babiloniese panteon (Helberg 1994a:22).⁸²

in hul fynste klere op en wag vir ‘n man wat ‘n silwer muntstuk in hul skoot gooi en sê: “Mag die godin Ishtar jou voorspoedig maak”. Hy merk ewe droog op dat die mooiste en rykste vroue in ‘n kort rukkie geholpe raak omdat hulle hul reëlins met ‘n geskikte man goed tref, maar dat die lelikes en onaansienlikes vir jare kan wag voor iemand in hulle belang stel (Holroyd & Lambert 1979:104). George Smith ontdek in 1876 ‘n Babiloniese tablet met die dimensies van die sogenaamde Toring van Babel. Na sy dood verdwyn die tablet, en duik jare later onder misterieuse omstandighede op in die Oosterse versameling in die Louvre in Parys. Dit stel die dimensies van die basis van die toring as honderd meter by honderd meter, en die hoogte was ook honderd meter. Nabopolassar (626-605) herbou die tempel van Babel wat waarskynlik in Hammurabi se tyd reeds gebou is, maar deur Sanherib se magte in 689 afgebreek is. Sanherib het die inwoners van Babel doodgemaak, die geboue met die grond gelyk gevee en die waters van die Eufraat afgekeer om die ruïnes te oorspoel en die rommel weg te was. Nadat Nineve op dieselfde wyse vernietig is, herstel Nabopolassar Babel weer tot sy vorige eer. Nebukadnesar herbou die *Ziggurat* en muur rondom die stad. Om die muur te herbou moes Nebukadnesar die rommel verwyder, wat op sommige plekke tot vyf en twintig meter diep gelê het. Die bou van die muur was ‘n ingenieursprestasie. Dit het uit drie mure bestaan, van bakstene. Die eerste en tweede was agt meter dik met ‘n spasie van dertien meter tussen die mure wat met grond opgevul is. Twee waens kon op die muur bymekaar verbyry, soos Herodotus beweer het. “Ek het met ‘n magtige muur Babel omring. Ek het sy grag gegrawe, en sy steilwande het ek met gebakte stene gebou. Op die punt van die grag het ek ‘n magtige muur gebou, so hoog soos ‘n heuwel. Ek het wye hekke geïnstalleer en daarin deure van sederhout gebou wat met koper versterk is. Sodat die vyand wat die bese beplan. Babel nie van enige kant kan bedreig nie, het ek die stad omring met ‘n magtige vloedwater soos die golwe van die see die land oorspoel. Tussen die waters het ek ‘n groot hoop grond opgeberg en dit met sterk mure van steen omring. Ek het die bastion met sorg versterk en van die stad van Babel ‘n fort gemaak”, skryf Nebukadnesar. Langs die hekke is reliëfs van die Babiloniese draak, *Sirrush*, gevind. Dit was ‘n dier wat heilig voor Marduk sou wees. Die veelvoud van dié reliëfs is met silwer en brons oorgetrek, teen ‘n helder blou agtergrond. Die Hek van Ishtar moes ‘n indrukwekkende gesig vir die aanbidders van Marduk gewees het. Dit was ook die koning wat vir die hangende tuine verantwoordelik was, een van die sewe wonders van die antieke wêreld. Die tuin was drie en dertig meter lank en net so wyd, en gebou op pilare sodat dit soos ‘n teater gelyk het. Hierop is ‘n gewelf opgerig wat op sommige plekke so hoog as vyf en twintig meter was, met terrasse. Die dak van die gewelf is met steenbalke ondersteun, wat vyf meter lank was (Diodorus Siculus se beskrywing). Die ingangstraat na die stad was vyf en twintig meter wyd, en aan weerskante was mure wat sewe meter hoog was. Dit het van die straat ‘n soort kloof gemaak wat van die buitewyke na die hart van die stad gaan, en dit was ‘n doodstrik vir enigiemand wat beplan het om die stad daarlangs in te val. Langs die mure was die reliëf van Iccus in helder kleure aangebring, waarvan sommige bewaar gebly het – ‘n totaal van honderd en twintig Iccus. Die bakstene wat vir die straat en mure gebruik is, het almal ‘n inskripsie op: “Nebukadnesar, koning van Babel, seun van Nabopolassar, koning van Babel is ek. Die *Balestraat* het ek met *Shadublokke* geplavei vir die optog van die groot heer Marduk. Marduk, heer, skenk ewige lewe”. Alexander die Grote verower die stad in die vierde eeu. Die Griekse generaal, Seleukus, wat oor dié deel van die ryk regeer na Alexander se vroeë dood, besluit om die stad sewentig kilometer na die noorde te herbou. Hy noem die stad Seleukus, en bou dit deels met die stene van Babel. Die ou stad bly daarna vir ‘n periode van belang vir godsdienstige feesvierings, met die tempel van Marduk wat goed bewaar bly. Teen die tyd dat die Romeinse Diodorus Siculus leef, in 50 v.C., is slegs ‘n klein deel van die stad bewoon, terwyl die res vir landboudoeleindes benut word. Die Griekse geograaf en tydgenoot van Diodorus, Strabo, skryf dat die *Ziggurat* vernietig is, en dat slegs die mure nog die vorige eer van die stad weerspieël. Die meeste kennis van die stad is deur die opgrawings van Robert Kaldewey verkry. Hy werk van 1898 tot 1917 in sy opgrawings.

⁸¹ Die woorde word ook deur die Griekse vertalings weggelaat.

⁸² Bel is ‘n Akkadiese woord wat “heer” of “meester” beteken. Dit kom taalkundig ooreen met die Ou Semitiese Baäl. Bel is die naam van ‘n god wat as skeppergod opgetree het. Sy gemalin is die moedergodin, Belet (wat “meesteres” beteken). Bel is later deur Marduk oorskadu, en nog later is met Bel na Marduk verwys. Die kultussentrum vir Bel was die stad Nipooer in Suid-Mesopotamië, wat die teenswoordige ruïneheuwel Noeffar in

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die tempelgereedskap is hoofsaaklik van goud, silwer en brons. Dit vorm waardevolle oorlogsbuit wat die bankreserwes van die oorwinnaar aanvul.⁸³ Maar dit het ook simboliese waarde, omdat die oorwonnes se middele om hul god te dien, op dié manier weggevoer word en in die huis van die oorwinnaar se god geplaas word. Die wegneem van oorlogsbuit en bates was 'n wyse van ontmagtiging. Die verslane god is nou in die mag van die oorwinnaargod. Nebukadnesar plaas die kosbare buit met hoë godsdienstige betekenis in die skatkamer van sy god. Daarmee erken hy met dankbaarheid dat dit Marduk se mag en bystand is wat hom tot die suksesvolle ekspedisie in staat gestel het. Die Joodse God se mag is gebreek. Du Toit (1953:5) sien hierin 'n doelbewuste aanslag tot denasionalisering en vervreemding van die God van Israel.⁸⁴ Israel se Here word 'n gevangene van Marduk (C le Roux 1995:2). Vir die oomblik lyk dit asof die God van Israel niks beter as die Joodse volk gevaar het nie. Marduk het gewen. Hierdie beskrywing van gebeurte is ironies. Nebukadnesar gee die erkenning aan sy god, maar die verteller gee die ironiese perspektief dat dit eintlik die Here is wat alles laat gebeur. Dramatiese ironie is volgens Fewell (1991:14) die mees kenmerkende eienskap van die eerste verhaal. Nebukadnesar glo dat hy in eie krag die oorwinning behaal: hy kom, hy beleër, hy plaas (in aldie gevalle כב).⁸⁵ En na sy oorwinning gee hy erkenning aan sy god vir sy hulp. Die beeld wat die skrywer aan die koning as 'n suksesvolle aggressor gee, word oorskadu deur die verteller se siening van hom, naamlik dat hy niks anders as 'n passiewe ontvanger is nie. Die Here gee Jerusalem in Nebukadnesar se hand. Die verteller en leser weet iets wat die koning nie weet nie.

Die verteller se gesigspunt rangskik die karakters op so 'n wyse dat 'n dinamiek in die eerste verhaal ontstaan, wat selfs meer prominent in die daaropvolgende verhale word. Volgens die verteller is die saak nie tussen Nebukadnesar en sy god aan die een kant en Jojakim en sy God aan die ander kant nie. Twee van die karakters in die verhaal, Jojakim en Nebukadnesar se god, vervaag gou in die agtergrond. Vir alle praktiese

Irak is (Van Reeth 1994:41). Robinson (1892:13) verwys ook na 'n gebruik wat tot in die middelleeu in Ierland voorgekom het. Op die feesdag van Beltein, of die Vuur van Bel, is vure op die heuwels aangesteek. Dan is die vee deur die vuur gejaag om hulle van alle aansteeklike siektes te bevry. Hy bring dit in verband met die Babiloniese Bel. Dit is egter onmoontlik dat 'n gebruik oor twee millennia, en oor duisende kilometers oorgedra kon word. Kühlewein (1997a:247) wys ook daarop dat daar 'n verband tussen *ba'al* en *bel* bestaan, asook met die Akkadiese *belu*. Wat betekenis betref, vertoon dit ooreenkomst met die Hebreëuse *adon* en Aramese *mare*. *Bel* word in die Ou Testament gebruik as goddelike naam vir Enlil en Marduk, terwyl *Belet* vir Ninlil en Sarpanitu gebruik word. *Bel* word ook soms in uitdrukkings gebruik, soos in *bel pi/ahati*, wat na "vertegenwoordiger of kommissaris" verwys, en in Hebreëus en Aramese as *peha* "goewerneur" oorgedra is, en *bel temi*, as amptelike aanduiding (sien Esra 4:8, 17).

⁸³ Sien Esra 1:7, 8 en 11 wat tel dat Nebukadnesar 5400 goue en silwer voorwerpe uit die tempel verwyder het, wat volgens enige telling 'n waardevolle skat is.

⁸⁴ Vergelyk hierteenoor Archer (1958:20) wat in die tempelgereedskap die dogmas van die waarheid sien. In al die filosofiese stelsels van die wêreld sal jy sekere gedeeltes van die werktuie van God vind. Dit is dan wat van Juda gesteel sou word: hul dogmas!

⁸⁵ Dié werkwoord kom die vierde meeste van alle werkwoorde in die Ou Testament voor, naas '*mr*' ("om te sê"), '*hjh*' ("om te wees") en '*sh*' ("om te doen of te maak") - vgl Jenni (1997a:201). Dit is dus die werkwoord wat beweging aandui, wat die gereeldste gebruik word. '*llk*' ("om te gaan") is sesde, en '*ntn*' ("om te gee") is negende. Die drie belangrike betekenis is "om in te gaan", "om te kom" en "om af te gaan" (saam met *shemesh*). Die werkwoord kom in die Daniëlboek in die *qal*-vorm 33 keer, en in die *hithpa'el*-vorm 10 keer voor.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

doeleindes sterf hulle in die verhaal. Nebukadnesar en die verteller se God kom na vore as die enigste twee karakters wat die verhaal oorleef. So word die skrywersperspektief op die verhaal afgedwing, wanneer die verteller die Here se krag en handeling met Nebukadnesar se aktiwiteite in verband bring. Die skrywer konstrueer 'n wêreld waarin die Here soewerein regeer. Hier is Sy in beheer van gebeurte. Sy is selfs in beheer van vreemde regeerders wie se dade deur Haar bepaal word. Die skrywer doen dit deur die ballingskap, wat een van die mees beslissende gebeurte in Israel se lewe is, direk in verband met die Here se wil en besluit te bring (Fewell 1991:15).

3.3.2 Die koning soek jongmanne wat in sy hof kan dien - verse 3-7

Die koning gee opdrag dat jongmanne uit die Israeliete gesoek word wat bekwaam en geskik is vir tempelhofdiens. Hulle moes aan sekere vereistes voldoen, en vir drie jaar opleiding ontvang.

Die vereistes waaraan die jongmanne onderwerp word, het twee kante. Aan die een kant moes hulle uit die **מְבֵרֵי יִשְׂרָאֵל וּמִנְּהַרְפָּרִים** (uit die koninklike geslag en uit die geslag van vername mense) wees.⁸⁶ Alhoewel daar nie 'n historiese wegvoering was in die jaar wat deur die skrywer aangegee word nie, weet ons uit die ander wegvoerings dat die koningsgeslag en adellikes voorkeur gekry het. Hulle is eerste weggevoer. Die Jood weet dat slegs die armstes in die land agtergelaat is (2 Kon 24:24; 25:12).

Die tweede vereiste was dat hulle fisies en verstandelik bo hul tydgenote moes uitblink. Hulle moes **sonder liggaamsgebrek en mooi van voorkoms wees, slim en verstandig, bekwaam** en in staat om in die koning se diens te staan. Die room word gekeur om voor die koning te dien.

Die **opleiding** word ook tweeledig beskryf. In die eerste plek moes die opleiding in die **Chaldeese taal en skrif** wees. Dié woorde dra 'n geladenheid. Dit vertel van die Babiloniese godsdienste, van magiese kunste en sterrewiggelary en toewary (wat bevestig word deur בְּכַל-מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר בְּכַל-מַלְכוּתוֹ in v 20, waar die Jode vergelyk word met die ander wyse manne). Chaldeese wysheid het die konnotasie van magiese wysheid gehad, vanweë die verbintenis met כְּשָׁדִים ("Chaldeërs").⁸⁷ Hierdie beskrywing was nie so onskuldig as wat

⁸⁶ Dat Daniël van priesterlike afkoms sou wees, is moontlik gebaseer op die priester met dieselfde naam van wie in Nehemia 10:7 asook Ester 8:2 gepraat word. Die drie vriende se name kom ook in Nehemia 8:4 asook 10:3, 24 voor as die tydgenote van Daniël, die priester. Hieronimus (Braverman 1978:70) aanvaar nie dat Daniël 'n priester was nie, maar sien hom as 'n direkte afstammeling van koning Dawid. Hy gee egter geen rede vir sy bewering nie.

⁸⁷ Die Chaldeërs was aanvanklik onafhanklike stamme wat in Kaldû woon. Hulle het geleef deur vis te vang in die moerasgebiede ten noorde van die Persiese Golf. Die oudste spoor word in die benaming van die stad Ur van die Chaldeërs gevind, in Genesis 11:28 en 31. Een van die seuns van Nahor, Abraham se broer, se naam is *kesed*, en sy nageslag is die *kasdijm* (Keil 1975:74). Geen verband met die latere Chaldeërs kan bewys word nie. Charles (1929:14) noem dat inskripsies so ver terug as 1100 moontlik na die Chaldeërs verwys, terwyl inskripsies van 880 en daarna versker dié groep noem. Vir die etniese gebruik van die term "Chaldeërs", sien Jesaja 43:14; 48:14 en 20; Jeremia 21:9; Esegieël 23:14-15 en 2 Kronieke 36:17. Die koning van Babel word slegs in 2 Kronieke 36:17 beskryf as die koning van die Chaldeërs; daar word eerder van hom gepraat as die koning van Babel, of die koning van Babel, Sumer en Akkad. In Esegieël 23:23 word die term Chaldeërs in 'n meer omvattende sin gebruik om ook

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

'n nie-Joodse leser dalk mag dink nie.⁸⁵ Die skrif en taal van die Chaldeërs verwys na die neo-Babiloniese hoftaal, of moontlik die Sumeriese taal met sy hoogs gekompliseerde spykerskrif. Daarin is die heilige mites en rituele asook omentekste geskryf, wat kenmerkend van die Babiloniese godsdiens is.⁸⁹ Deur die Chaldeese taal aan te leer, het die vier Jode dit mag daarvan erken. Die opvoeding van die jongmanne is volgens Burden (1993:1223) 'n heropvoeding in die Babiloniese kultuur. En godsdiens is nou verweef met en vorm 'n integrale deel van die Babiloniese kultuur, soos gesien word in die dicte en naamsveranderings wat dit begelei. Die nuwe name van die jongmanne bevat ook elemente van die name van die gode van Babel.

Russell (1989:24) meen die jongmanne se opvoeding het vir die geïmpliseerde tweede eeuse lesers 'n assosiasie gehad wat in verband met Antiochus IV Epifanes se pogings om die Joodse volk in hellenisme op te voed gesien sou word. Russell dink veral aan Antiochus IV wat 'n gimnasium en atletiekstadia in Jerusalem laat bou het. Die gimnasium was tegelyk die antieke universiteit en teknikon. Fisiese fiksheid en goeie denkvermoë het volgens Grickse denke hand aan hand gegaan. Die skrywer gebruik die verwysing na die jongmanne se opleiding aan 'n vreemde hof om teen die agtergrond van haar tweede eeuse lesers te funksioneer. Haar geïmpliseerde lesers het die gevaar van assimilasië deur 'n heidense kultuur beleef.

Die skrywer van die Daniëlverhale het geen beswaar teen die vier se bestudering van die wyses se wetenskap nie. Die wyses se wetenskapsbeoefening het uit politeïstiese materiaal met 'n sterk magiese element bestaan. Geestesbeswerdery, astrologie en towery was prominent. Hoe kan dit in lyn gebring word met die verbodinge wat in Deuteronomium 18:10-12 asook 1 Samuel 28 uitgespel word? Indien die verhaal

Pekod, Shoa en Koa in te sluit. Die term Babiloniërs word slegs in Esra 4:9 gebruik. Hulle was Semitiese afstammeling wat uit die Siriese woestyn gemigreer het. Mettertyd het hulle met die gevestigde stadsbewoners, die Babiloniërs, vermeng geraak. Die Chaldeese afstammeling het onafhanklikheid gesoek. Dit was waarskynlik grotendeels aan hulle te danke dat die Assiriërs se juk afgegooi is toe Nabopolassar, met behulp van die Meders, Nineve in 612 verower het.⁸⁷ Nabopolassar se seun, Nebukadnesar, hoort tot die Chaldeese dinastie – 'n geskikte naam wat na hierdie periode verwys (Baldwin 1978:78-80). Davies (1985:38) meen dat tien uit elke twaalf keer dat die term Chaldeërs gebruik word, dit na voorspellers verwys. Dit is egter eers laat dat die term algemeen so aangewend is. As die boek in die sesde eeu sou ontstaan het, sou die term na 'n ras verwys het, omdat die gebruik dat dit na 'n groep wyse manne verwys, eers later inslag gevind het. Die Chaldeërs was die kundiges in magiese kunste, sodat die term "Chaldeër" mettertyd die assosiasie verkry het van 'n wyse, towenaar of beswerder wat aan die priesterklas verwant is (Dan 2:2). Hulle vorm die intellektuele elite van Babel (Helberg 1994:a23). Uit antieke literatuur is daar boeke met voortekens, magiese inkantasies, gebede en liederes, mites en legendes, wetenskaplike formules vir vaardighede soos om glas te maak, asook om wiskunde en astrologie te bedryf. In die Daniëlverhale word die term gebruik om na dié groep te verwys, naamlik die kundiges in astrologie, magie en wiskunde (vgl. Jes 47:9, 12). Aan die koningshof het hulle volop geleentheid gehad om die toekoms te voorspel aan die hand van voortekens, drome en visioene. Die wyse manne se mag het daarin gelê dat hulle beheer oor kennis van die toekoms uitgeoefen het.

⁸⁵ Koehler & Baumgartner (1958:458) beklemtoon dat die woord na die Babiloniese volk verwys, en dat dit laat gebeur het dat die term na 'n "Standesbezeichnung" verwys - 'n groep met besondere vaardighede. Dié groep is die wyses en astroloë.

⁸⁹ So het daar 'n werk van Berossus, 'n Babiloniese priester uit die derde eeu v.C., bewaar gebly. Hy noem homself 'n Chaldeese wyse – hy is astronoom, astroloog, mitograaf, historikus. Sy hoofwerk, opgedra aan Antiochus I, is *Babyloniaka*, in Grieks geskryf en gewy aan kosmogonie, antieke mites en chronologie (Collins 1977:31).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

in die tyd van die Antiochus IV-krisis op skrif gestel is, is daar alle rede om te vermoed dat die tweede euse geïmpliseerde leser sou verwag dat die vier jongmanne weier om die opleiding te ondergaan. Die opleiding was immers op die kulturele beleid van die heidense koning geskied. Dit was juis Antiochus IV se kulturele beleid wat vir die gelowige Jood 'n steen des aanstoets was. Ek meen dat die skrywer 'n ou verhaal oortel en herinterpreteer, en dat haar verwysing na die kwekling-wyses nie doelbewus in verband met Antiochus IV se opvoedingsbeleid gebring kan word nie.

In die tweede plek het die opleiding ook met kos te doen gehad. Dit bring 'n verrassende element in die verhaal. Die koning bepaal self dat hulle van sy tafel moet eet. Hoekom word dit gespesifiseer? Die jongmanne sou in elk geval vir hul kos van hom afhanklik wees. Die skrywer wil beklemtoon dat die opleiding om meer as net die ontwikkeling van diplomatieke en politieke vaardighede gegaan het. Die koning het van die eerste dag af geëis dat die jongmanne van hom afhanklik moes wees. Hulle moes hul trou aan hom alleen toesê. Om van iemand se tafel te eet, dra die assosiasie dat jy van die persoon afhanklik is vir jou lewe, en jou lojaliteit aan hom toesê. Die skrywer beklemtoon dat die kwekling-hofamptenare gedwing word om aan hul Babiloniese veroweraar en sy Babiloniese gode ondergeskik te wees.

Alle kos en wyn wat daagliks vir die koning bedien is, is eers aan die Babiloniese gode geoffer (Cho 1990:15).⁹⁰ Dit het 'n dilemma vir die Joodse jongmanne geskep. Die heidene het die kos met heidense aanbidding van afgode geassosieer. Dit is ook nie in ooreenstemming met die Joodse wetgewing voorberei nie (byvoorbeeld dat die bloed eers moet uitloop). Dit kon ook gebeur dat diere wat volgens die Wet vir die Jood onrein was, deel van die dieet was.⁹¹

As die Jood van dié kos eet, sou sy haar eksklusiewe trou aan die God van die verbond - wat 'n jaloesie God is en haar volk vir Haarself opeis - kompromitteer. As jy aan iemand se tafel aansit vir 'n maaltyd, het dit die sakramentale betekenis gehad dat jy daardeur jou vriendskap en verbintenis met die persoon (en waarvoor sy staan) verklaar. Die maaltyd spreek van 'n onderneming van trou en lojaliteit.⁹²

Die koning se bepaling rakende die dieet van die jongmanne het te doen met sy bepaling dat hulle in volmaakte fisiese toestand moes wees. In dié toestand wil hy hulle hou. Maar Fwell (1991:16) wys daarop dat die dieet ook politieke assosiasies het. Om van die koning se tafel te eet simboliseer 'n politieke

⁹⁰ Die woord wat gebruik word vir die toelaag van "kos en wyn" beteken letterlik "'n porsie van die dag in sy dag". Die woord vir "vleis" kan vertaal word, soos RSV doen, met "ryk kos". Die woord vir "kos en wyn" is מִפֶּתַח בֵּית הַמֶּלֶךְ יִמִּין מִשְׁעָרָיו. Dit is 'n oud-Persiese leenwoord wat verskeie kere in die hoofstuk gebruik word, sowel as in 11:26. Die woord vir vleis, פֶּתַח, is ook 'n Persiese leenwoord van die Sanskrit *pratibagha* (Hebreeus *pathbagh*). Die woord dra die nuwebetekenis in oud-Persies van "eregawes van die koninklike tafel" (Baldwin 1978:81). Kochler & Baumgartner (1958:786) meen dit het die alledaagse betekenis gekry van "Kostbare Speise" of "delicacies".

⁹¹ Vergelyk Tobias 1:10-11 asook 1 Makkabeërs 1:62-63 vir Joodse lojaliteit aan voedselwette wat in die tweede euse 'n saak van lewe en dood vir vroom Jode geword het. Vir 'n vollediger weergawe van die staat se inmenging in sake van Joodse godsdienstige praktyke, en die gepaardgaande vervolging, vergelyk 1 Makkabeërs 1:56-61 asook met waarskynlike optoerings, 2 Makkabeërs 6:1-11.

⁹² Die verbondswaarde van 'n maaltyd word onderstreep in Genesis 31:54; Eksodus 24:11 en Nehemia 8:9-12; vergelyk ook Matteus 26:26-28.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

verbintenissen en kompromis.⁹³ Meer nog: die koning eis godsdienstige onderdanigheid. Die onderrig in die wysheid van die Chaldeërs suggereer dat die jongmanne deeglik in die Babiloniese godsdiens onderleg is. Die verwysings na die koning se kos en die Chaldeese skrif en taal het godsdienstige assosiasies, en vorm simbole van vreemde oorheersing en onderdrukking.

Fewell (1991:17) wys daarop dat wat op die jongmanne afgedwing word, niks minder is as 'n oorgangsritus nie. 'n *Rite de passage* is 'n ritueel wat ontwerp is om die oorgang van een fase na 'n ander te fasiliteer. Die persoon wat aan die ritueel onderwerp word, gaan deur drie stadia in die proses. In die **eerste stadium** word sy afgeskei van die gemeenskap en in afsondering geplaas (so Nebukadnesar se eerste bevel in vers 3). As **tweede stadium** word die persoon in 'n tydlike bestaan tussen twee wêreldes gedwing, waarin spesiale kennis oorgedra word wat die persoon in staat sal stel om in die nuwe wêreld in 'n nuwe rol te funksioneer. As teken van 'n nuwe bestaan kry sy spesiale kos wat verskil van dit wat sy voorheen gebruik het. Wat gebeur, is dat sy deur die proses van ontworteling gaan. Instruksies, aan wie sy haar totaal en al moet onderwerp, moedig die persoon aan om alle vorige loyaliteite af te lê (aan vader en moeder, politieke trou aan die Judiese koningshuis asook trou aan die nasionale God). Die doel is om vir die persoon 'n nuwe bestaan te skep, en dus 'n nuwe identiteit. Hieruit kom die simboliese nuwe naam. Die **derde stadium** is dan herintegrasie in die samelewing, wat nou die nuwe wêreld geword het.

Die opleiding van drie jaar ruk die jongmense uit hul bestaande wêreld. In die interim-wêreld word 'n nuwe waardestelsel saam met die nuwe kennis gevorm. Ná vers 18 word hulle in die nuwe wêreld opgeneem. Dit gaan dus nie slegs om opleiding wat die persoon kwalifiseer vir 'n professionele taak nie. Die jongmanne moet die Babiloniese lewenswyse aanleer sodat hulle aan Babilonië trou kan sweer. Fewell se beskrywing van die *rite de passage* is 'n betekenisvolle manier om die vier jongmanne se opleidingsproses te beskryf. Aan die een kant is die oorgangsritus (*rite de passage*) bevordering vir die jongmense – van gevangenes tot professionele manne. Aan die ander kant is dit verlaging – van koninklike saad tot slaafskap. Die leser word die ruimte gebied om self te oordeel wat gaan gebeur. Dit skep ook spanning.

Wat is die funksie van die skrywer se mededeling dat die opleiding drie jaar duur? Die skrywer leef in die intertestamentêre periode waarin getallessimboliek 'n al groter rol vir Jode speel. Die getal “drie” dui op 'n nuwe begin. Die opleiding het 'n nuwe tydperk in die vier Jode se lewensingelei. Die geïmpliseerde leser

⁹³ As Dawid ophou om aan Saul se tafel te eet, meen Saul dat hy besig is om 'n opstand teen hom te stook (1 Sam 20:30-34). Moontlik om sy houvas op die troon te verstewig, reël Dawid dat die laaste nasaat van Saul se familie, Mefiboset, altyd van sy tafel eet (2 Sam 9:9-13). Jojabin eet ná die val van Juda aan die Babiloniese koning se tafel (2 Kon 25:27-29). Gegewe dié patroon word afgelei dat Nebukadnesar politieke trou afdwing deur die dieet wat hy aan die jongmanne toeken. Die ballinge is van hom afhanklik en aan hom hul hele bestaan verskuldig, en so ook hul sosiale sukses. Vergelyk Wouk (1959:25) se opmerking as hy oor die merkwaardige oorlewing van die Jood deur alle eeue skryf: “Almost all living Jews stem, at a remove of no more than four or five generations at the most, from observant Jews. Historically, Israelites who have discontinued the practice of the law of Moses have faded into the environment and lost their identity within a century or two”.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

het verstaan hoekom die verteller noem dat die opleiding drie jaar lank was. Die getal drie verwys ook na volledigheid of volheid, en wil aandui dat die opleiding volledig was, en alle aspekte ingesluit het.⁹⁴

Die koning spesifiseer dat die jongmanne "sonder liggaamlike letsel" (אִסֵּר אֶת־בָּנָיִם כָּל־מִיּוֹם וְשׁוּבֵי מְרָאָה) moet wees. Dit roep die assosiasie op van wetgewing wat vereis het dat die offers wat 'n mens bring, asook die mens wat voor Haar diens doen, onberispelik moet wees, sonder liggaamlike letsel (Lev 22:17-25 en 21:16-24). So word die koning se opdrag dat die jongmanne sonder liggaamsgebrek moet wees, op subtiel wyse in verband gebring met die Grootkoning se wet. En die koning se eis word téén die Grootkoning se eis gestel. So word die spanning wat in vers 2 begin – Nebukadnesar dink hy vat, maar dis God wat gee – verder uitgebou. Nebukadnesar eis dat jongmanne wat onberispelik moet wees aangestel word, terwyl die Jode weet dat God alleen dié eis kan stel.

Die opleiding duur drie jaar. Suksesvolle kandidate word daarna aan die hof aangestel. Alhoewel verse 3-5 nie van die eksaminering praat nie, vorm dit 'n essensiële element in die verhaal. Die koning bou die element van kompetisie in sy opdrag tot opleiding in. Hierbinne speel die volgende episode af (vv 8-16). Daniël weier om sy lojaliteit aan die koning toe te sê. Hy doen dit deur te weier om die koning se kos en wyn te gebruik.⁹⁵

Die vier Jode se name word verander (v 7). So word die proses van ontkulturering en denasionalisering voltoer. Om 'n nuwe naam te kry, dui op 'n nuwe lewe. Naamsverandering dui ook daarop dat 'n persoon in iemand anders se mag beland.⁹⁶ Die jongmanne beland nie alleen in 'n nuwe vaderland nie, maar kry 'n nuwe tuiste. Hul ou kennis word verruil vir nuwes, en hul hele lewenswyse word daarby aangepas. En hul identiteit word weggeneem en met 'n nuwe verruil. Die nuwe name span die kroon op 'n proses van totale ontmagtiging. Dit is die voorwaarde van 'n nuwe bemagtiging, indien die kwekeling-hofamptenare hul lojaliteit bewys.

Die gebruik van eiename sowel as plekname in 'n verhaal is selde toevallig. Skrywers gebruik die name om assosiasies by lesers op te roep, omdat dit met betekenis gelaai is (Bar-Efrat 1989:40). Eiename word gebruik om die karakters se houding en belangrikste kenmerke te beklemtoon.⁹⁷ Die vier Joodse name is

⁹⁴ "Drie dae" verwys op verskeie plekke in die Ou Testament na die aanbreek van 'n nuwe tydperk. Vergelyk Eksodus 15:22 wat na die nuwe lewe in die woestyn verwys; Eksodus 19:1 wat na die periode by die Sinaïberg verwys en Eksodus 19:16 wat na die openbaring van JHWH by Sinai verwys. Dieselfde motief kom ook voor in Josua 1:11 wat verwys na die nuwe tydperk wat ingelui word met die intog deur die Jordaan. Hosea 6:2 wat na die volk se voorneme verwys om in nuwe toewyding aan JHWH te leef en Jona 1:17 wat meld dat die vis ná drie dae vir Jona uitgespoeg het. Die geïkete uitdrukking, "drie dae", word ook gebruik om na Jesus se opstanding te verwys (Matt 27:63).

⁹⁵ "The Jewish diet discipline cuts sharply across general manners and ideas. It is one of the stress points where observance tends first to break down, and so it is a sore subject" (Wouk 1959:115).

⁹⁶ Die Egiptiese koning gee aan Josef 'n nuwe naam (Gen 41:45). Vergelyk ook Eljakim (2 Kon 23:34) en Mattanja wat nuwe name kry (2 Kon 24:17).

⁹⁷ Veldkamp (1940:8) se opmerking tydens die Tweede Wêreldoorlog is relevant dat in elke Duitse stad daar skielik 'n Hitlerstrasse is, terwyl St Petersburg se naam na Leningrad verander is (na die val van kommunisme in die

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

teofories.⁹⁸ So beteken Daniël דניאל “God is my regter”⁹⁹, Gananja גנניה beteken “JHWH was genadig”, Misaël מיסאל “wie is soos God is?” en Asarja אסרחה “JHWH het gehelp”. Dieselfde geld van die vier nuwe name, wat sinspelings op Babiloniese gode bevat. Alhoewel die betekenis deur sommige navorsers met groot sekerheid weergegee word¹⁰⁰, is die betekenis daarvan onseker. Beltsasar is vroeër in verband gebring met die god Bel (4:8), maar dit is dalk waarskynlik dat die naam eerder “beskerm sy lewe” beteken.¹⁰¹ Feit is: Daar bestaan nie sekerheid oor wat die nuwe name beteken nie (Keil 1975:79; Anderson 1984:37 en Ward & Ward 1995:27).

Nomen est omen. Wanneer ‘n maghebber jou naam verander, het sy jou bestemming beïnvloed. Duff (s.a.:16) meen die Babiloniërs glo dat die verandering van ‘n mens se naam jou toekomstige lewe direk beïnvloed. Die nuwe naam dui ‘n nuwe begin aan.¹⁰² Clarke (1967:693) wys daarop dat slawe dikwels nuwe name gekry het nadat hulle aangekoop is. Die simboliese betekenis daarvan is dat die nuwe naam ‘n teken word van die nuwe gesag en heerskappy waaronder die slaaf staan. Die gebruik om ‘n nuwe naam te kry wanneer ‘n persoon in ‘n nuwe posisie aangestel word, kom ter sprake in Genesis 17:5; 41:45; 2 Samuel 12:24-25; 2 Konings 23:24; 24:17 en Ester 2:7. As JHWH aan ‘n mens ‘n nuwe naam gee, dui Sy daardeur haar mag oor en besitreg op die persoon se lewe aan. So verander Sy Abram se naam na Abraham, en Jakob se naam na Israel.¹⁰³

Fewell (1991:137) meld dat die moontlikheid bestaan dat die name ‘n perversie van die name van die Babiloniese gode, Bel, Marduk en Nebo bevat.¹⁰⁴ Sou dit so wees, is die verteller besig om ‘n grap agter die rug van die Babiloniese heersers met haar leser te deel. Ongelukkig lag die moderne lesers nie saam nie,

vroeë negentigs is die naam St Petersburg herstel). In Suid-Afrika is daar Verwoerdburgstad wat om politieke redes Centurion geword het.

⁹⁸ Om hierin baie vroom, soos Walvoord (1971:36), die invloed van godvresende ouers te sien, wat aan hulle kinders ‘n goeie godsdienstige grondlegging gebied het, wat hulle in staat stel om getrou in die vreemde aan hul godsdiens te bly, is vergesog. Dit is om in die verhaal dinge in te lees wat nie daar staan nie, en duidelik ook nie deur die verteller geïmpliseer is nie. Dieselfde geld sy opmerking (Walvoord 1971:35) dat daar slegs van die vier Jode sprake is omdat die ander Joodse jongmanne voor die versoeking van die heidense hof geswig het, en hulle daarom nutteloos in God se hande geword het.

⁹⁹ As die *jod* ‘n *compaginis* is (met ander woorde, verbindende *jod*), dan beteken die naam “God is besig om te oordeel” of “God sal oordeel”, eerder as “Regter van God”, wat dan beteken dat die middelste *jod* as eerste persoon suffiks gesien word (Wood 1973:14 en Keil 1975:1).

¹⁰⁰ So Monsma (1957:29) wat meen Beltsasar beteken “prins van Bel”, Sadrag “verlig deur Rag (songod),” Mesag “wie is gelyk aan Sag (godin van wellus)?” en Abednego “kneg van Nego”. Greene (1964:29) se verklaring vir Mesag is “wie is soos Venus?”. Vergelyk ook Lattey (1948:60) en Haag (1983:24) se voorstelle, wat weer verskil.

¹⁰¹ Daar is ‘n voorstel (in Baldwin 1978:81) dat die naam afgelei is van *Belet-shar-usur*, wat sou beteken “dame, beskerm die koning”. *Belet* is dan die titel vir die vrou van Marduk of Bel, die beskermgod van Babel. Baldwin stel ook voor dat Sadrag sou beteken “ek is baie bang (vir god)” en Mesag “ek is van min belang”.

¹⁰² Dit is jammer dat sulke stellings dikwels genuak word sonder om bronne aan te dui. Dit laat die vermoede ontstaan dat dit die skrywer se konjektuur is, en dat die waarde daarvan vir die rede beperk is. Dit is opvallend dat skrywers uit fundamentalistiese kringe dikwels hul werke sonder ‘n publikasiedatum publiseer.

¹⁰³ Ek stem nie met Bultema (1988:44) se opmerking saam dat die naamsverandering ‘n set van Satan was om die jongmanne op die plek te bring waar hulle die Naam en Wese van JHWH sou vergeet nie. Hy sien dit as ‘n diaboliese teenvoet vir die verandering van Abram, Sara, Jakob en Simon (die apostel) se naam deur God.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

omdat hul Hebreuse taal- en agtergrondkennis beperk is. Die eerste lesers het egter verstaan, en die ironie raakgesien.

Die skrywer gebruik die naamsveranderings ironies. Die hoofpaleisbeampte verruil die Jode se teofore name om aan te pas by hul nuwe identiteit. Hul nuwe name vertel van 'n nuwe lewe in 'n vreemde land, hul nuwe tuis. Maar in vers 19 gebruik die skrywer die Joodse name, en dit nogal as die koning met sy eksaminering van die kwakeling-wyse manne besig is. En die rede daarvoor is in vers 17 te vind: die Jode se God het ingegryp. Deur die teofore name te gebruik bevestig die skrywer die wysheid wat God aan haar kinders gee. Dis weer eens ironies.

“In the situation of exile in Babylon, it was ‘self-evident’ that the Babylonian gods had triumphed, that Yahweh had failed, either because of weakness or because of indifference. Either way, the evidence suggested that loyalty to Yahweh no longer worked or was worth practising, because other powers could give more reliable and immediate payoffs” (Brueggemann 1997:20). Baie Jode in ballingskap se persepsie was dat hul God teen die Babiloniese gode verloor het.¹⁰⁵ Die verteller van Daniël 1 beklemtoon dat die teenoorgestelde waar is. En sy gebruik die teenstelling van teofore name, en name met ondertone wat verwys na Babiloniese gode om dit te demonstreer. Die koning se verteenwoordiger vernoen die vier Jode, maar die verteller weet beter: die teofore name vertel die waarheid. God is steeds Regter. Sy help steeds. Want Sy is genadig. Wie is soos Sy? Geen God nie, ook nie die Babiloniese gode nie.

Verskeie tweede eeuse Jode het hul name helleniseer. So het beide Jason en Menelaus hul name verander. Staan dié verhaal ook teenoor hierdie agtergrond? Ek meen nie so nie. Die verteller maak nie met haar vertelling 'n opmerking oor dié twee helleniserende hoëpriesters wat Antiochus IV wou beïndruk met hul keuse van Griekse name nie. Die verhaal het eerder buite die konteks van die Antiochus IV-krisis ontstaan, en die skrywer herinterpreteer dit in die tweede eeu (Porteous 1979:29).¹⁰⁶ Tog sou die verteller se gebruik van die vier Jode se Joodse en Babiloniese name ironies vir inense voorgekom het wat hul name in die tweede eeu verander het.

Trouens, dit is opvallend dat daar geen probleem by die vier Jode is om die vier name te aanvaar nie. Dieselfde geld van hul klakkelose aanvaarding van die opleiding wat aan hulle gebied word, wat ten minste

¹⁰⁴ Vergelyk Daniël 4:8-9: Beltsasar is genoem na die naam van Nebukadnesar se god.

¹⁰⁵ Klaagliedere se tema word in die woorde saamgevat waarmee die boek eindig: “Waarom sou U ons dan bly vergeet, ons vir altyd verlaat? Bekeer U ons tot U, Here, dat ons bekeer kan wees. Of het U ons heeltemal verwerp? Is u toorn oor ons so groot?” (Klaagl 5:20-22). Dit word ook in die eerste hoofstuk van Klaagliedere verwoord: die stad Jerusalem is 'n weduwee wat verwerp en verstote is (v 1), niet niemand om haar te troos nie (vv 2, 9, 16, 17). Sy het geen rusplek nie (v 3), geen weiding (v 6), met niemand om haar te help nie (v 7).

¹⁰⁶ Dit is teen Charles (1929:18) se opinie dat hoofstuk 1 'n duidelike polemie is teen die gebruik van sommige Jode in die tyd van die outeur om hul Hebreuse name vir Griekse name te verruil in 'n poging om hul steun aan Antiochus IV se helleniseringsbeleid te demonstreer. Die verhaal self bevat geen polemie eenskappe nie. Dat naamsverandering wel in Antiochus IV se tyd voorgekom het, is duidelik te sien in die Griekse naam wat die hoëpriester Jason aanvaar, in die plek van die Hebreuse Josua of Arameuse Jesus (2 Makk 4:7).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

teologies in die politeïsme van die Babiloniese wêreld begrond moes gewees het.¹⁰⁷ Dit mag wees dat die skrywer so die magteloosheid van die vier wil beklemtoon. Watter mens kan hom teen die Babiloniese koning verhef? Dalk het hulle nie die nuwe name aanvaar nie. Dit is op hulle afgedwing. Dat die koning deur sy verteenwoordiger hulle met nuwe name noem, druk die mag en besitreg van die koning uit. Ook dit is ironies in die verhaal.¹⁰⁸

Die naamsverandering vervul 'n belangrike funksie in die verhaal. Dit word ironies aangewend om die mag van die koning teenoor die almag van God te stel. Die naamsverandering figureer teen die agtergrond van die koning se opdrag dat die jongmanne in mantiese wysheid opgelei moet word, en van sy tafel gevoed moet word. Vir die lesers word dit duidelik dat die vier Jode in die dilemma geplaas word waar hul godsdienstige trou aan die God van hul vaderland bedreig word. Hulle sal 'n keuse moet maak.

'n Belangrike rolspeler in die res van die verhaal is die hoofpaleisbeampte. Hy verteenwoordig die koning, en dien as skakel tussen die jongmanne en die koning. Baldwin (1978:79) noem dat רב קרפיו 'n Akkadiese leenwoord is, met die betekenis "hoof van die hofdienaars".¹⁰⁹ Die ekwivalent daarvoor is שר הקרסים, wat in verse 7, 8, 9, 11 en 18 voorkom. Die beskrywings dui op 'n lid van die koninklike huishouding, 'n amptenaar wat in die paleis diens doen.¹¹⁰ Dit is nie bekend of die woord wat dikwels as 'n

¹⁰⁷ Vergelyk ook Josef se beker, wat gebruik word om voorspellings te doen (Gen 44:15).

¹⁰⁸ Montgomery (1927:121) wys daarop dat dit aanvanklik nie 'n probleem was nie, maar wel vir latere uitleggers in die Middeleec hoofbrekens verskaaf het tot hoe 'n mate Daniël en sy vriende aan heidense kunste van magie en toewary deelgeneem het, soos die Chaldeërs waarmee hulle geassosieer is. Collins (1977:33) verseker te gemaklik en selfversekerd dat alhoewel die Jode besig was met dieselfde aktiviteite as die Chaldeërs, hulle die Chaldeërs se godsdienstige voorveronderstellings geheel en al verwerp het. Dalk is Baldwin (1978:81) reg as hy die naamsverandering vir niks anders sien nie, as vir die gerieflike rede dat onbekende Hebreeuse name vervul word vir bekende en maklik uitsprekbare Babiloniese name. Dit handel dus om 'n gerieflikheids- eerder as vir 'n ideologiese rede. Hierteenoor staan Larkin (1929:22) se opinie dat dit 'n doelbewuste set was om die jongmanne te indoktrineer sodat hulle sal vergoet van hul vaderland en God, en die nuwe godsdienste en vaderland sal aanvaar wat hulle so gul ontvang het.

¹⁰⁹ Die hoofpaleisbeampte se titel kan suggereer dat hy 'n gekasteerde was. Beteken dit dat die hofamptenaar wat aangestel is, gekasteer sou moes word? Of die woord "cunug" letterlik na 'n gekasteerde verwys, is sterk te betwyfel. Vergelyk byvoorbeeld die Targum wat Jesaja 39:7 met "adellikes" eerder as "eunuge" (of "gekasteerdes") vertaal (Walvoord 1971:33). Reeds Potifar is so genoem, al was dit sy vrou wat Josef probeer verlei het (Gen 39:1). Die vroeë rabbynse tradisie het wel vir Daniël en sy vriende as eunuge voorgestel, gebaseer op Jesaja 39:7. Anderson (1984:4) meen dat die frase in vers 4 wat dui dat die jongmanne geen liggaamlike letsel het nie, daarteen getuig. Hieronimus (Braverman 1978:53) noem dat Abba Arika die woorde letterlik opgeneem het, teenoor Rab Ganina wat dit figuurlik gesien het as dat "die aanbidding van afgode gesteriliseer was" in die dade van Daniël. Daarmee bedoel Rab Ganina dat dit nie Daniël was wat gekasteer is nie, maar die potensiële aanbidding van afgode deur die Jode. Daniël se invloed was so groot dat dit die Joodse volk beïnvloed het om nie voor vreemde gode te buig nie. Die Talmoed noem dat die drie gekasteer is maar op wonderbaarlike wyse gences is nadat hulle deur die vuur gegaan het (Dan 3). Hierna het hulle na die land Israel teruggekeer, getrou en kinders verwek. Dit geld egter nie van Daniël nie. Geen tradisie bestaan dat hy ooit getrou of kinders gehad het nie (Hieronimus volgens Braverman se vertaling 1978:54). Die latere patristiese tradisie lê klem op Daniël se kuisheid, en vermy die oorheersende rabbynse tradisie dat die vier gekasteerdes was.

¹¹⁰ Die woord *rab saris* kom op 'n koniese steen voor wat in die Britse Muscum bewaar word en in Babel opgegrawe is (Larkin 1929:13). Hartmann (1997c:1198) wys daarop dat *rab* in die oorgelewerde Aramese gebruik as 'n aanduiding van 'n persoon dui, of as titel dien: die opperste heer. Koehler & Baumgartner (1958:668) sien die

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

cienaam vertaal word, "Aspenas", werklik 'n cienaam is nie. Die sinskonstruksie dra wel die moontlikheid daarvoor.¹¹¹ Haag (1983:24) is moontlik korrek as hy in die woord 'n titel sien wat 'n funksie beskryf, soos "paleisminister". Die woord wat vir adellikes gebruik word, אֲשֵׁנַס, is weer 'n Persiese leenwoord, wat slegs hier en in Ester 1:3 en 6:9 voorkom (Hammer 1976:19). Met die gebruik van leenwoorde beklemtoon die skrywer die egtheid van haar verhaal, en bevorder sy die geloofwaardigheid daarvan.

Die koning kies jongmense van die koninklike afkoms en uit die adelgeslag. Is dit nie riskant om die kinders van die maghebbers, wie se mag ontnem is, op te lei om mag oor te neem nie? Sal hulle nie as die gelcentheid hom voordoen, die mag probeer gryp ten gunste van hul eie volk nie? Dit is immers die adellikes en koninklikes wat die grootste belang by politieke outonomie het. Die koning se plan is dubbelsinnig, twyfelagtig, duister en gelaai met spanning. Dit skep die klimaat waar verraad kan voorkom.

3.3.3 Daniël neem hom voor om hom nie te verontreinig nie - verse 8-16

Verse 1-7 verskaf inligting aan die leser oor die verhaal se milieu. Dit is belangrike inligting waarsonder die verhaal nie sin maak nie. In vers 8 begin 'n volgende episode wat 'n verhaal binne die verhaal vorm. Dit vorm die kern van die verhaal in terme van wat die skrywer wil sê. Sy wil die Jood aanmoedig om getrou aan haar God te bly deur aan te toon dat God getrouheid beloon.

Daniël spreek die voorneme uit om hom nie met die kos van die koning se tafel te verontreinig nie. Sy probleem met die voedsel en drank van die koning is nie dat hy vegetaries was nie. Die woord אֲשֵׁנַס ("verontreinig") wys eerder op 'n kulturele probleem. Dit het gegaan om die Mosaïese voedselwette oor rein en onrein kos.¹¹² Streng onderhouding van voedselwette is deur die eeue beproef as een van die beste metodes waardeur Jode (en Moslems) hul onderskeid met die res van die wêreld behou.¹¹³ Die vier Jode is streng in hul onderhouding van die *Tora* (Clarke 1967:692).¹¹⁴

betekenis van "eunuch" slegs in Jes 56:3, Ester 2:3, 14:4:4 en Ben Sirag 30:20. Waar die Daniëlboek die woord gebruik, word gekies vir die betekenis "Hofbeamter"

¹¹¹ Sien so die eienaam Askenas in Genesis 10:3. Charles (1929:11) meen dat die woord korrupt is, soos Aschnappar (of Osnappar) in Esra 4:10. Die Septuaginta (*textus Graecus ex recensione Origenes*) vertaal met *Abiesdri*, terwyl Theodotion weer *Asphanes* het. Spence & Exell (1950:11) se teorie is dat dit moontlik afgelei is van die Hebreeuse *ashed*, wat na die koord verwys wat die testikel aan die blaas verbind, en dat die afgeloide betekenis dan na eunug verwys. Hulle kan egter nie verklaar waar die LXX dan aan *Abiesdri* kom nie.

¹¹² Baldwin (1978:83) stem nie hiermee saam nie. Hy beskou die verontreiniging eerder in morele as rituele terme, waar die koning deur sy gawes die lojaliteit van die jongmense probeer koop. Ek meen hy neem nie genoeg kennis van die rituele gebruik van "verontreinig" nie.

¹¹³ 2 Makkabeërs 7 vertel van die wrede teregstelling van die ma met haar sewe seuns as hulle weier om die Wet te versak. Dit word terug deur Porcius (1979:30) as die ewebeeld van hoofstuk 1 beskryf word.

¹¹⁴ "The great problem for exiles is cultural assimilation. The primary threat to those ancient Jews was that members of the community would decide that Jewishness is too demanding, or too dangerous, or too costly, and simply accept Babylonian definitions and modes of reality" (Brueggemann 1997:41).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die voedselwette word onder andere in Eksodus 34 beskryf. In Antiochus IV se tyd was dit die voedselwette wat die vroom en getroue Jood van die ander onderskei het. Dat dié wette getrou in 'n heidense omgewing uitgeleef is, dikwels teen 'n hoë prys, kan gesien word in Tobit 1:10 en 11: 4 Makkabeërs 5:3 en 14: Judit 12:1 en 2 asook Vita Josef 3. Sedert die ballingskap, wat 'n einde aan die offerstelsel gemaak het, het die Jode al sterker gekonsentreer op die **onderhouding** van die res van die Wet. Deel hiervan was die onderskeid tussen rein en onrein kos, as teken van hul afskeiding en afgesonderdheid van die heidene.¹¹⁵

Die Jood het gewet hoe ryk en heerlik die koningskos aan enige hof was. Slegs die beste is voorgesit. Dat die jongmanne bereid is om dit ter syde te stel ter wille van hul trou en geloof, dwing bewondering af. Vir 'n jongman is kos belangrik. Dat dié jongmanne alles in hul vermoë doen om nie die kos te eet nie, spreek van toewyding aan 'n saak wat groter as die mens self is.

1 Makkabeërs 1:65-66 vertel van die omstandighede in die tyd van Antiochus IV, toe Jode as gevolg van hul opstandigheid verplig was om onrein kos te eet. Vromes het die hoogste prys betaal as hulle geweier het.¹¹⁶ Antiochus IV helleniseringsprogram was duidelik daarop gemik om alles wat die Jode van ander mense onderskei onwettig te verklaar. So wou hy die groep se identiteit aftakel, en daardeur ook hul opstandigheid teenoor die Siriese oorheerser.

Die gebruik van wyn word nêrens in die *Tora* verbied nie, behalwe vir iemand wat die nasireërgelofte afgelê het. Die Rekabiete het uit eie keuse die gebruik van wyn afgesweer (Jer 35:1-10). Vir watter rede sou Daniël die wyn geweier het? Dit het moontlik met die afgodiese assosiasie te doen, of dan met die verbintenis aan dit waarvoor die kos van die koning staan, naamlik totale politieke en godsdienstige trou en lojaliteit aan die vreemde oorheerser.¹¹⁷

Hoekom gee die verteller Daniël se besluit weer? Dié vraag is belangrik, omdat die vertelling nie 'n historiese gegewe weergee nie. Argumentasie hieroor kan beperk word tot die funksie wat die besluit in die

¹¹⁵ Dat rituele suiwerheid van primêre belang vir die gelowiges in die periode van die Tweede Tempel geword het, vergelyk Fewell (1991:137) in Jubilees 22:16; Judit 10:5; 2 Makkabeërs 5:27 en Tobit 1:10. Fewell noem verder dat kos 'n simbool is van kultuur. So bewaar immigrante hul nasionale dieet as die band wat hulle met die vaderland het. Dit is moontlik dat die koning se vleis by geleentheid onrein diere sou insluit, soos varkvlies. Die wyse waarop dit geslag is, het ook nie met Joodse bepalinge ooreengekom vir soverre dit die aftapping van bloed betref nie (Lev 11:3, 7-9, 12, 46-47; 17:10-14).

¹¹⁶ "Baie van die volk het nogtans geweier om onrein voedsel te eet, daaraan het hulle nie geraak nie: dan liever dood as onrein, en so moes hulle sterwe omdat hulle nie Gods heilige Wet wou verbreek nie. Baie, baie groot was die verdoemenis wat oor Israel ghang het".

¹¹⁷ Die verhaal het niks met die onderwerp van onthouding van alle sterk drank te make nie. Exell (s.a.:20) se opmerking dat dit die beste preek oor die gevare van alkoholisme is, asook van ongesonde kos, is ter sake. So ook sy opmerking (s.a.:30) dat Daniël 'n voorbeeld vir alle tieners is as hy beginselvas is en met moed getrou aan sy God bly. Die storie rig hom nie tot tieners nie, en die feit dat Daniël dalk nog in sy tienerjare was, is nie genoeg rede om 'n hele preek uit te werk asof die hoofstuk spesifiek/eksklusief vir tieners geskryf is nie. Dieselfde geld van die gewilde lied, wat dikwels in evangeliese en Pinksterkringe gesing is: "Wees jy ook 'n Daniël, al staan jy alleen" (Evangelic-liedere 384, oorspronklik "Dare to be a Daniel" deur P P Bliss, in Glorious Gospel Hymns, Ed H Cillenas, Nazarene Publishing House).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

verhaal vervul. Dit lyk my dat die verteller 'n godsdienstige motief agter die besluit sien: om Nebukadnesar se opdrag teenoor Daniël se God se opdrag te stel. Die besluit oor die voedsel bring onmiddellik die twee hoofrolspelers, Nebukadnesar en God, teenoor mekaar te staan. Wat sal gebeur as Daniël ter wille van sy God weier om hom aan die duidelike opdragte van die koning te onderwerp? Sal Sy hom beskerm?

Baldwin (1978:84) sê selfs 'n klein, niksseggende daad van selfdissipline en gehoorsaamheid wat nie dramatiese invloed uitoefen nie, versterk die karakter van die gelowige. Dit sit haar opsy van die res van die wêreld. Die daad van gehoorsaamheid aan die bepalings van die Wet word die handvatsel waardeur 'n greep op geloof verkry word. Dade toon geloof.

Daniël se besluit om hom nie met die koning se kos te verontreinig nie, is belangrik. Die vier Jode kon besluit het om slegs dié kos te nuttig wat nie met hul wetsbepalings bots nie. Hulle kon ook redeneer dat die afgode aan wie die die kos gewy is, afgode is (en daarom 'n nie-god, soos die profete demonstreer - vgl Jes 40:19-20). Maar die keuse rondom die voedsel omvat meer. 'n Nuwe lewenspatroon, wat op subtile wyse die hart van die gelowige kan inneem, moet weerstaan word.¹¹⁸ Ter wille van sy godsdienstige verbintenisse word Daniël se besluit oor die kos 'n simboliese teken om sy verbondstrou aan sy God te demonstreer.¹¹⁹ Nêrens word die suggestie gemaak dat 'n groentedieet gesonder is as enige ander kos nie, of dat die godsdienstige waarde daarvan meer is nie (Helberg 1994a:26).¹²⁰

Vers 8 vorm so die spilpunt van die verhaal. Dat Daniël nie die kos eet nie, is beide die toetssteen van sy godsdienstige toewyding en die sleutel tot sy buitengewone opgang in die koninklike hof (Anderson 1984:6).¹²¹ Die vier Jode word regdeur die eerste verhaal gesigloos en stemloos gehou, behalwe vir die transaksie van Daniël rondom die kos en wyn (v 12-13). Op die oomblik dat die jongmanne nuwe name kry, word die saak van die koning se kos op die tafel geplaas. Hier word die pas van die verhaal vertraag, sodat die klem op Daniël se plan en die gevolge daarvan kan begin fokus. Nadat die hoofpaleisbeampte nuwe name aan hulle gee (עֲדָיָה - v 7), sit (חֲדָיָה - v 8) Daniël sy hart daarop om hom nie met die koning se kos en drank te verontreinig nie. Die ooreenkoms van werkwoorde is nie toevallig nie. Die skrywer benut dit om die twee episodes direk in verband met mekaar te bring.

¹¹⁸ "The incident in our passage is a noble example of religious principle applied to small details of daily life, and shows how God crowns such conscientious self-restraint with success" (MacLaren 1938:41).

¹¹⁹ Wouk (1959:67) skryf oor die brood van Egipte wat vir die ongesuurde brood van die woestyn verruil word. "Jews give up during Passover the soft breads that leavening makes possible, and subsist for a week on flat hard cakes baked of nothing but flour and water ... The bread of freedom is a hard bread. The contrast between bread and matzo possibly points the contrast between the lush Nile civilization that the Jews left behind them on the first Passover and the grey rubble desert in which they came into their identity". In Daniël se geval is dit omgekeerd: Daniël het die brood van ballingskap geëet, en kry nou die geleentheid om dit vir die ryk kosse van die oorheersers te verruil.

¹²⁰ Sien egter ook Esegël 4:9, waar die profeet slegs sê dat as kos mag eet vir 'n vasgestelde periode, soos Daniël en sy drie vriende vrywillig kies om te eet.

¹²¹ Die besluit om nie van die koning se tafel te eet nie, het die geïmpliseerde lesers by wyse van assosiasie ook herinner aan die opdrag dat die mens nie van die boom in die tuin van Eden mag eet nie (Gen 2-3). God sien steeds gehoorsaamheid.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die verteller maak nie bekend wat die innerlike motiewe agter Daniël se besluit en versoek is nie. Sy suggereer dat die toekenning van 'n nuwe identiteit deel mag wees hokkom Daniël die gulle aanbod van die wyn en kos weerstaan (Fewell 1991:18). Ek stem saam met Fewell se afleiding, op grond van die gebruik van dieselfde werkwoord wat die nuwe name en kos aan mekaar verbind. Daniël is met ander woorde besig om op 'n manier die alles-verterende proses van indoktrinasie en onderwerping te beperk.

Die politieke dimensie, redeneer Fewell (1991:19), ontken nie Daniël se godsdienstige motivering nie. Dit suggereer eerder dat sy religieusiteit kompleks van aard is. Die skrywersperspektief is dat sy vroomheid verder as kultiese en rituele belange strek. Nêrens is enige aanduiding dat Daniël weet dat dit die Here is wat Jerusalem in Nebukadnesar se hand gegee het nie. Hoe kan hy dan politieke trou sweer aan die koning wat vir die vernietiging van sy God se tempel en stad verantwoordelik was? Daniël se mengsel van politieke en godsdienstige motiewe is verstaanbaar – hy is na alles 'n Joodse edelman, indien nie 'n afstammeling van Juda se koninklike familie nie. Deur sy daad van weerstand word min in die politieke geskiedenis van die verhaalwêreld van die verhaal 1 verander, maar Daniël oefen tog 'n mate van beheer in 'n skynbaar onbeheerbare situasie uit.

Die hoofpaleisbeampte met wie Daniël onderhandel, is 'n hofmeester, huismeester, opsigter of opsigter.¹²² Hy aanvaar die veronderstelling wat deur sy meester gemaak word, dat ryk kos die beste gesondheid asook optimale werksverrigting vir die mens verseker (Baldwin 1978:84). Die hoofpaleisbeampte is bang die koning sal sien die vier Judeërs se gesigte is donker, somber of droefgeestig.¹²³ “Ek vrees my heer die koning wat jul kos en drank toegeken het”, sê die hoofpaleisbeampte (v 10). Sy benoeming van sy koning, אָרְנִי, eggo die verteller se gebruik van אָרְנִי וְרוּחַ in die verhaal vir God (v 2). Die eerste lesers het dié twee gebruike van die woord aan mekaar verbind, sodat die verhaal 'n innerlike samehang vind. Die leser besef dat dit oor heerskappy en lojaliteit aan God of Nebukadnesar gaan. Vir die hoofpaleisbeampte behoort die heerskappy aan sy koning, en so ook sy lojaliteit. Vir die verteller behoort die heerskappy aan God. Die gebruik van 'adonai (vv 2, 10) reflekteer die kern van Daniël se dilemma – aan wie behoort soewereiniteit, en aan wie behoort die gelowige sy lojaliteit te betuig? Aan wie moet onderdanigheid betoon word?

“As die koning dan jul voorkoms (בְּיָכֶם וּפְנֵיכֶם) sou sien, in vergelyking met die jongmanne saam met julle, sal julle skuld op my hoof bring” (v 10). Dié woorde, בְּיָכֶם וּפְנֵיכֶם, kan op verskeie maniere vertaal word. Dit kan verwys na die hoofpaleisbeampte se siening van die verband tussen die kos en 'n gesonde voorkoms: “As hy jul voorkoms of gesondheidstoestand sou sien en dit is swakker in vergelyking met die ander

¹²² Dit is die maontlike betekenis van מַסְלִיץ, maontlik afgelei van die Akkadiese *massaru* en wat slegs hier in die Ou Testament voorkom.

¹²³ Walvoord (1971:39) vertaal met “worse looking, poor in comparison”. Dit verwys nie daarna dat die manne siek sal lyk nie, meen hy, maar eerder dat hul voorkoms anders sal lyk – hulle sal bleker of maerder wees, is sy voorstel. Die woord word ook in 2 Kronieke 26:19 en Spreuke 19:3 gebruik. Die Septuaginta kies vir 'n woord wat “swak” beteken. Charles (1929:20) vertaal die frase met: “lest he should see your faces meaner (or worse-looking) than the youths of your own age”.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

jongmanne”. Die woord vir פִּיִּסָּה kan egter ook verwys na ‘n mens se gesigsuitdrukking eerder as voorkoms (soos in 3:19). Dan beteken זַעֲפִים “kwaad of ontevrede”. Die antwoord van die hoof spel politieke implikasies uit: “Ek vrees my heer die koning ... sal sien dat jul gesigsuitdrukkings ontevrede is in vergelyking met die jongmanne saam met julle en dan sal ek skuldig wees voor die koning (omdat ek nie sy opdrag stiptelik uitgevoer het nie)”. So vermeng die skrywer die saak van ‘n gesonde voorkoms met die saak van gesindheid. Om die koning se kos te weier, hou die implikasie van politieke andersdenkendheid in. Dit impliseer selfs opstand.¹²⁴

God het reeds die paleisbeampte se hart gunstig teenoor Daniël gestem. God se aandeel in die ontwikkeling van die verhaal word al groter. God het hom לַחֶסֶד וְלִרְחֻמִּים (“gunstig en simpatick gesind”) gemaak. Dit is God se werk in die verhaal. Sy gee (חן - vv 2, 9 en 17). Die skrywer gee die perspektief om vir die Jood te wys dat haar God agter die skerms aan die werk is. Die gelowige kan vertrou dat Sy in beheer is, en dat Sy selfs in ‘n amptenaar van die Babiloniese hof se hart kan werk. Dieselfde God wat beginselvastheid vra, beskerm haar kinders. En Sy kan, omdat Sy in beheer is. Deur die lidwoord saam met God te gebruik, word benadruk dat juis Sy God is en dat alles in haar mag is, ook in Babel of Sinar (Helberg 1994a:25). God maak die hoofpaleisbeampte goedgesind teenoor Daniël.¹²⁵

Ten spyte van God se ingrype weier die hoofpaleisbeampte. Dit is die skrywer se wyse om spanning in die verhaal op te bou. God gryp in, maar nie eens dit help om Daniël sy sin te laat kry nie. As die beampte wat verantwoordelik vir die jongmanne is, nie kan help nie, en as God nie kan help nie, wat kan Daniël doen? Dit lyk of hy nie suksesvol gaan wees nie. Die spanning bou in die leser op. Is God se ingrype regtig magtiger as die masjinerie van die Babiloniese ryk waarteen Daniël te staan gekom het? Die hoofpaleisbeampte verduidelik dat hy bang vir die koning is. Die koning het self bepaal wat die jongmanne se dieet moet wees. En as hy sien dat die jongmanne nie goed lyk nie, sal die vinger direk na hom as hoofpaleisbeampte wys.

Hierna wend Daniël hom tot die onmiddellike opsiener, die amptenaar wat deur die hoofpaleisbeampte oor die Joodse jongmanne aangestel is. Die indruk word geskep asof hy vir die voorbereiding van hul kos verantwoordelik was. Ná Daniël se gesprek met die hoofpaleisbeampte weet hy wat om voor te stel. Hy lê klem op hul voorkoms. Hy kies wel ‘n ander woord as die hoofpaleisbeampte. Die hoofpaleisbeampte lê klem daarop dat die koning aan die פִּיִּסָּה (“julle voorkoms”) van die drie Joodse jongmanne sal agterkom dat

¹²⁴ Dit was immers hoekom die vier in Babel beland het – omdat die Joodse volk in opstand gekom het teen die Babiloniese grootkoning. In die opinie van die hoof sou so ‘n gesindheid duidelik sigbaar wees as die koning kennis sou neem van hul weiering om sy kos te eet. En die hoof sou beskuldig kon word dat hy opstand ooglopend onder die koning se oë geduld het, selfs gevoed het deur tot die versoek toe te stem. Die amptenaar kan nie verantwoordelikheid vir nie-konformiteit aanvaar nie (Fewell 1991:20).

¹²⁵ Die woord wat vir “guns” gebruik word, רַחֲמִים, kom van die woord רַחַם, wat “baarmoeder” (“womb, viscera” – Stoebe 1997c:1226) beteken. Die woord is ‘n abstrakte meervoud, wat as “genadevolle mededelings” (“mercies”)

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

hulle nie sy goeie kos geëet het nie. Daniël stel voor dat sy kos, 'n dieet van groente en water, hul קראים ("ons voorkoms") sal verbeter. Hy skets die prentjie sodat die opsiener dink dat hyself munt uit die situasie gaan slaan. Die manne vir wie hy verantwoordelik is, sal beter lyk as die ander jongmanne. En dit sal die opsiener goed laat lyk voor die koning. Daniël toon dat hy wys is.

Daniël kom nie met 'n direkte versoek dat die kos uitgekakel word nie. Hy weet dat die opsiener die toestemming van die hoofpaleisbeampte nodig sal hê om dit te doen. En dié toestemming is reeds geweier. Daarom maak hy 'n voorstel. Doen 'n eksperiment vir 'n periode om te bepaal wie die beste lyk – ons wat die groente eet of die jongmanne wat die koningskos eet. Die risiko aan die eksperiment verbonde is baie klein. Die opsiener stem in, en die leser slaak 'n sug van verligting. Die Jood kan sy eie identiteit as gelowige en toewyding aan God bewys.

Die eksperiment duur tien dae. Dit getal "tien" het in apokaliptiese literatuur simboliese betekenis. Dit dui die grootste getal aan. Die verteller gebruik die getal in Daniël 1 as 'n hiperbool (LaCocque 1979:31). "Tien" is 'n segswyse om aan te toon dat die eksperiment vir 'n baie lang tyd geduur het, so lank geduur as wat nodig was om die verskil raak te sien. Die getal is nie bedoel om letterlik opgeneem te word nie.¹²⁶

Wat sal die uitslag van hierdie eksperiment wees? Reeds hier (v 15), sê die skrywer wat in vers 17 voltooi word. God sien hul toewyding raak. Sy seën en beloon hulle deurdat hulle beter as die ander jongmanne vertoon. En die bewys daarvan is dat die opsiener die koningskos permanent wegneem. Hulle kry slegs groente.

Die spanning bereik sy hoogtepunt as die eksperiment toegelaat word. As die proefneming slaag, vind die ontknoping plaas. Alhoewel die verteller nie noem dat God die oorsaak van die positiewe gevolg van die eksperiment nie, sien die leser raak dat net Sy dit kon doen.

Die tweede eeuse Jood het hierin die bemocdiging gehoor dat God getrouheid aan Haar beloon. Die versoeking waarvoor die Jood te staan gekom het, was assimilasie aan Antiochus IV se aantrekklike beleid van hellenisering. Talke Jode het in die tweede eeu geredeneer dat goeie samewerking tussen Jode en Helleniste 'n wedersydse verryking vir Jood en Hellenis sou wees. Antiochus IV het aanvanklik ook nie groot eise aan die Jode gestel nie. Hy wou slegs hul lojaliteit tenoor hom verseker. Die Joodse stand vir hul godsdienstige beginsels, wat tot die Makkabese opstande gelei het, het egter belangrike gevolge ingehou om die Joodse volk te help oorleef (Porteous 1979:31).¹²⁷

vertaal kan word. Dit word hier gebruik om te verwys na liefde of empatie, wat volgens die antieke mens in die ingewande van die mens gesetel is (Wood 1973:39). Walvoord (1971:39) vertaal met "diepe simpatie".

¹²⁶ In Rut 4:18-22 meld die skrywer tien name vanaf Peres tot Dawid as sy die geslagsregister van Dawid beskryf, om die indruk van volledigheid weer te gee. Psalm 83:6-9 noem tien name van vyande wat Israel skade berokken, as 'n wyse om die totaliteit van vyande uit te beeld. En die digter van Psalm 150 roep haar lesers op om die Here volledig en met alles in hulle te loof, deur tien maal die term, "Prys God!", te gebruik. Die getal "tien" dui volledigheid in die Ou Testament aan.

¹²⁷ Hellenisme het wyd verspreide immoraliteit gekweek. Atletiese kompetisies en openbare baddens, waar naaktheid beklemtoon is, het dit versterk. Sommige Jode het operasies ondergaan om hul besnydenis te bedek omdat die

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

3.3.4 God beloon Daniël se getrouheid – vers 17

God skenk die gawe van wysheid, verstand en insig aan die vier Jode (v 17). Met uitsondering van twee woorde waarmee "wysheid" in vers 4 aangedui word, kom al die ander woorde weer in vers 17 voor. Die fokuspunt van wysheid omsluit die kosepisode by wyse van *inclusio*.¹²⁸ Die skrywer laat val die klem op God se ingrype wat die aanstelling van die vier Joodse jongmanne aan die Babiloniese hof bepaal.

God beloon Daniël se lojaliteit wat in gehoorsaamheid realiseer. Die beloning word aan al vier Jode gebied (v 11 impliseer dat die drie vriende ook lojaal aan die Here bly). God beloon Daniël spesifiek deur aan hom 'n verdere gawe te gee. God gee aan hom הבין בכל-היון והלמות ("begrip in alle visioene en drome"). In die res van die verhaal word daar nie weer na die vermoë om drome uit te lê verwys nie. Hierteenoor vorm "wysheid" die fokuspunt van die opleiding en aanstelling van kwekeling-wyse manne. Daniël se vermoë om drome uit te lê dui egter die verband met Daniël 2 aan.

Vir die geïmpliseerde leser van die Daniëlverhale het wysheid 'n spesifieke assosiasie. "Wysheid" gaan om politieke vernuf om drome, gesigte en visioene uit te lê, toekomsvoorspelling wat aan astrologie, uitleg van voortekens, bestudering van diere se ingewande, ensovoorts gekoppel is, en politieke vernuf om te regeer of advies te gee (v 20).¹²⁹ As die gebruik van die woord "wysheid" met dié van Spreuke, Prediker en Job vergelyk word, is dit duidelik verskillend. Die wysheidsliteratuur van die Ou Testament is didakties en reflektief van aard, terwyl die wysheid van Daniël en sy vriende nie in een van dié twee cienskappe geteken word nie (Anderson 1984:7). Vir Daniël gaan dit nie om lering of refleksie nie. Alhoewel daar spore van

Helleniste dit as mutilasie beskou en daarop neergesien het (1 Makk 1:15). Plattelandse Jode, wat in baie gevalle minder opgevoed was, het weerstand teen die helleniseringsbeleid gebied. Die Seleukiede het in Jerusalem hoofsaaklik gesteun op die groep wat bestaan het uit lede van die priesterlike en aristokratiese klasse, onder leiding van die Tobiade-familie. Dié familie het gemeen dat die weg van samewerking die beste (en enigste) manier was om vreemde oorheersing te oorleef. Ten nünste wou hulle die oorheersing soveel as moontlik neutraliseer (LaCocque 1988:19). Die Oniade-familie, wat ook invloedryk was, staan die Selukiede teë. Hulle steun die Ptolemeërs wat in Egipte regeer. Hulle is die konserwatiewe groep wat veral op die platteland groter steun geniet. Wanneer Antiochus IV sy maatreëls teen die Jode instel, is dit deels omdat 'n sekere groep Jode sy helleniseringspogings teengestaan het. Maar andersyds is Antiochus se maatreëls polities van aard. Die Oniade-familie, wat hellenisering teenstaan, ondersteun immers Antiochus se primêre teenstaander, Egipte.

¹²⁸ Die struktuuranalise het aangetoon dat die verhaal as volg in 'n ringskomposisie saamgestel is:

- A1 tydsaanduiding van begin van ballingskap
- B1 jongmanne uitgesoek vir paleisdiens
 - C1 Daniël se besluit oor kos, proefneming en uitslag
 - C2 God gee wysheid
- B2 toets voor koning, jongmanne in paleisdiens
- A2 tydsaanduiding van einde van ballingskap (vgl 3.2.2.10).

¹²⁹ Dat "wysheid" 'n belangrike rol speel, word beklemtoon deur die woordgebruik: die Aramese *hakkim* kom veertien keer in die boek voor, terwyl die Hebreeuse *gogma* sewe keer gebruik word. Dit verwys volgens Sørbó (1997a:420) na menslike "*cunning and skill*", as iemand 'n meesterlike begrip van 'n onderwerp vertoon. Dit word ook in verband met magie gebring, en die meeste verwysings in Daniël word so gebruik: na iemand wat onderleg is in toekomsvoorspelling en die verklaring van tekens.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

die wysheidsbeweging in die boek is, is Daniël se wysheid eerder polities en manties van aard.¹³⁰ Dit kom ooreen met die gebruik in die Josef- en Esterverhale.

Vers 17 sluit by verse 2 en 9 aan as dit die hand van God agter die gang van die geskiedenis sien. Die antieke mens het geglo dat die god van die land oor die grondgebied heers. Hierteenoor toon die verteller aan dat God in beheer is oor die omstandighede van mense, ook op vreemde grondgebied.

3.3.5 Die Jode slaag die toets – tien maal beter! – verse 18-20

Die koning het bepaal dat die jongmanne drie jaar in opleiding moet bly.¹³¹ Die koning praat met die jongmanne. Hy toets hulle persoonlik, want hulle gaan in sy diens staan. En die uitslag is dat niemand met die vier Jode kan vergelyk nie.

Die koning vind mettertyd uit dat hulle in enige saak waarin hy hul advies vra, tien maal beter as sy ander adviseurs is. Die skrywer beklemtoon dat die Jode beter is as die gevestigde wyse manne, die כְּלֵי-הַחַרְטוּמִּים הָאֲשֵׁרִים אֲשֶׁר בְּכָל-מְלָכוֹתָו.¹³² En nie net beter nie – tien maal beter! Weer kom die simboliek van die getal "tien" na vore in Nebukadnesar se beoordeling van die vier Judeërs se vermoëns. Die getal tien is 'n ronde getal, wat wil sê: "heeltemal" (Helberg 1994a:27).¹³³ Hul beloning is יַעֲמִדוּ, "om voor die koning te staan", wat na 'n slaaf verwys wat voor sy meester staan om diens te doen, om sy meester se behoeftes te dien en opdragte uit te voer.¹³⁴

¹³⁰ Die ooreenkoms tussen die Daniëlverhale se wysheid en dié van die wysheidsliteratuur van die Ou Testament lê in die benutting van die vergeldingsleer. Die vergeldingsleer bepaal dat beloning op 'n goeie lewe, en vergelding op 'n sondige lewe volg. "The dominant assumption about exile in the Old Testament, propounded especially in the Deuteronomic tradition, is that exile is punishment (2 Kings 17:7-23; see even Isa 40:2)" (Brueggemann 1997:22).

¹³¹ Die verhaal in Daniël 2 speel af voor die opleidings tyd verby is. Dit skep die probleem hoe om die eerste en tweede verhale se besonderhede met mekaar te versoen. "Drie" word ook hier simbolies gebruik, om die volledige tydperk aan te dui, eerder as 'n letterlike periode van drie jaar.

¹³² חַרְטוּמִּים (townaars) word gebruik vir die waarsêerpriesters van Egipte. Die woord word van die Egiptiese parallel afgelei (Baldwin 1978:85). Anders is die woord afgelei van חָרַח, "stilus" of "skryfstig", wat sou dui op diegene wat geskryf het, of die "skrywers". Koehler & Baumgartner (1958:333) meen dat die Babiloniese woord na 'n "Wahrsage-Priester" verwys. 'n priester wat in magie spesialiseer. אֲשֵׁרִים word gebruik vir "voorspellers" of "bekoorders". Die woord kom van 'n Akkadiese wortel wat in Sirees oorgegaan het. Daar het dit die betekenis van 'n slangebeseerder of -bekoorder. Die terme wil op die breë groep van geleerde wyse dui wat 'n belangrike rol as adviseurs aan die koninklike hof vervul het. Sien Bultema (1988:57) wat die wyses as astroloë vertaal, en dit kwalifiseer as die manne wat in die gang van die sterre meen om ware wysheid oor die toekoms en die verloop van sake te vind. Die Vulgaat vertaal die twee benamings met "sophiste" (of wyses) en "filosowe" (Archer 1958:23). Die twee terme het egter nie te doen met die Griekse filosofie en sofie as geleerdheid en retoriek nie, maar eerder met kennis van die mitologie en die bestudering van voortekens, wat die Chaldeërs as 'n filosofie bestudeer het.

¹³³ Tien maal is die vertaling van tien *jadot*, "hande". Dit beteken dat elkeen van hulle gelyk aan tien hande was, of dan vyf persone (so meen Wood 1973:46).

¹³⁴ Die begrip kom ook in 1 Samuel 16:21; 1 Konings 12:6-8; Lukas 1:19 en Matteus 18:10.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die enigste werkwoord wat in die verhaal aan God as subjek gebind word, is "om te gee".¹³⁵ Die Here gee (v 2, 9 en 17). So bepaal Sy die gang van die geskiedenis waarvan Daniël se lewe 'n klein onderdeel vorm.

Dit is dieselfde Jode wat hul onafhanklikheid van Nebukadnesar aantoon deur nie sy kos te eet nie. Hulle betoon so hul getrouheid aan God. Die verteller gebruik nou hul Hebreeuse teofore name, דָּנִיֵּאל מִסָּאֵל וְשׁוּרְיָה, om aan te toon dat hulle tien maal beter is omdat hul God hulle beloon het vir hul getrouheid. Die gebruik van die Joodse name is ironies, want die leser verwag dat die vier Judeërs in die teenwoordigheid van die koning met hul Babiloniese name aangedui sou word.

Hoe ironies dat die vier Joodse jongmense die mees uitsonderlike blyk te wees wanneer hulle in die toets voor die koning staan. Dieselfde manne kon van opstand en rebellic verdink word omdat hulle ongehoorsaam aan die opdrag van die koning was en sy kos geweier het. En nou dien hulle hom. Juis hulle, die opstandelinge, word die koninklike adviseurs! Die volk wat vir hul opstand teen die Babiloniese koning in ballingskap weggevoer is, staan nou voor die koning om hom van raad te bedien.

Die indruk word geskep dat die vier manne polities eensgesind met die koning is. Die ironie is dat hulle deur hul diens aan die Babiloniese koning God verteenwoordig. Wat sal gebeur as die manne geroep word om politieke trou aan die koning alleen te bewys? Dit sal nie lank neem voor die vraag in Daniël 3 beantwoord word nie.

3.3.6 Daniël dien die konings tot Kores aan bewind kom – vers 21

Die verhaal sluit af soos dit begin het. Daniël bly in paleisdiens tot die eerste jaar wat Kores aan bewind kom. Die diensaanvaardingsjaar van Kores vind in die jaar 550 v.C. plaas. Die datum kan egter ook verwys na die eerste jaar wat hy oor die verowerde Babiloniese ryk regeer (in 540). C le Roux (1995:7) meen die datum in vers 21 verwys na die jaar, wat oorloop in die jaar wat die Persiese koning 'n edik uitvaardig dat Jode na hul tuisland mag terugkeer (539). Dan beteken dit dat Daniël vir sestig of vyf en sestig jaar in diens van verskillende koningshuise was. Daniël was dus vir die volle tydperk van die ballingskap in Babel. Daniël is verteenwoordigende simbool van die Jood-in-ballingskap.

Daniël moes hoogs bejaard gewees het teen die eerste regeringsjaar van Kores. Dit is egter nie vir die verteller van belang nie. Met die datums wil sy iets heel anders demonstreer as hoe oud haar karakter sou geword het. Sy maak van Daniël 'n simbool van die ballingskap. Haar karakter vertrek saam met die eerste

¹³⁵ Die werkwoord, wat die vyfde meeste van werkwoorde in die Ou Testament gebruik word, dui die proses aan waardeur 'n objek of saak in beweging gestel word. Hieruit kom twee basiese betekenisse: die een dui op die in beweging stel of plasing van 'n objek (om iets in beweging te stel in die rigting van), en in terme van persone, om te veroorsaak dat iets na iemand kom. Die ander dui op 'n saak wat in beweging kom in die sin van "om te veroorsaak" of "om te doen" (Labuschagne 1997b:776).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

ballinge en bly onder vreemde oorheersing tot met die edik van Kores. Daniël word die figuur waarmee die verdrukke Jood haar kan assosieer.¹³⁶

Daniël oorleef die ryk wat hom gevange geneem het. Vir die tweede eeuse Jode wat deur die helleniseringsbeleid van Antiochus IV geraak word is hy 'n toring van sterkte en 'n ster van hoop (King 1954:32). Die slotvers klink na 'n ironiese lag uit die hemel. Die Babiloniese koning lei Daniel op om voor hom te staan, maar uiteindelik staan Daniël voor die Babiloniese koning se oorwinnaar, Kores (Veldkamp 1940:14).¹³⁷

Vers 21 weerspreek Daniël 10:1, wat na die derde regeringsjaar van Kores verwys. Hieruit is dit duidelik dat Daniël 1 op 'n vroeë stadium apart van ander dele van die Daniëlboek kon funksioneer.

Ten slotte, waarin bestaan die ooreenkomste tussen die sesde eeuse ballingskapsituasie wat die veronderstelde *Sitz im Leben* van die Daniëlboek is, en die werklike tweede eeuse historiese *Sitz im Leben*? Die situasie is in die tweede eeu tot 'n klimaks gedryf deur die Siriese heerser, Antiochus IV, se opdrag dat 'n beeld van sy god in die tempel van Jerusalem geplaas word. Hy beveel ook dat offers vir sy god op die brandofferaltaar voor die tempel geoffer moet word. Getroue Jode was bereid om te sterf om dié opdragte teen te staan. Vir vroom Jode wat getrou aan hul gewete leef, het 'n tyd van wrede vervolging aangebreek – die eerste volskaalse Joodse *pogrom*. Die eerste Daniëlverhaal roep in dié konteks onmiddellik assosiasies op met die tempelgereedskap wat in die skatkamers van Marduk se tempel beland het, asook die analogie van Daniël se keuse om die koning se kos te weier op.

Die belang van die verhaal lê daarin dat dit die waarde van lojaliteit aan 'n beginsel onderstreep (Porteous 1979:32). Die beginsel handel dus nie oor kos nie, soos wat Porteous impliseer as hy dit in verband bring met Paulus se uitspraak in 1 Korintiërs 10 oor kos wat aan 'n afgod gewy is.¹³⁸ Daniël 1 is nie direk binne die konteks van die Antiochus IV-vervolging geskryf nie. Dit kan gesien word uit die vier Jode se positiewe ingesteldheid teenoor die heidense konings. Humphreys (1973:211) het reeds daarop gewys dat die tweede eeuse skrywer van die Daniëlverhaal 'n lewenstyl vir die *Diasporajood* wou voorstel. Dit het daarin bestaan

¹³⁶ Volgens die struktuuranalise dien die tydsaanduiding (in vv 1 en 21) as omraming of *inclusio* van die storie.

¹³⁷ Monsma (1957:34) en Bultema (1988:58) beweer dat Daniël vir die edik van Kores (2 Kron 36:23) verantwoordelik is. Indien die Daniëlfiguur as 'n legende beskou word wat deur 'n tweede eeuse skrywer geskep word, is dié mening irrelevant. In dieselfde trant meen Exell (s.a.:xiii) dat die vrylating van die koning van Juda tydens die regering van Amel-Marduk (of soos 2 Kon 25:27 hom beskryf, Ewil-Merodak) na sewe en dertig jaar se gevangenskap, aan Daniël se voortgaande invloed te danke is. Dié spekulasies maak slegs sin as die historisiteit van die Daniëlfiguur erken word.

¹³⁸ Paulus gee 'n duidelike riglyn: kos wat in die slaghuis te koop aangebied word nadat dit aan afgode gewy is, mag deur gelowiges gebruik word omdat die afgod in elk geval 'n nie-entiteit is, en die gelowige haar nie daaraan hoef te steur nie. Die enigste uitsluitel op die beginsel is dat die jong gelowige wat swak mag wees, nie tot struikeling gebring mag word nie. sien ook De Haan (1947:30) se opmerking dat die verhaal die belang wil onderstreep dat die vrome hom weerhou het van die "soul-damning and body-wrecking concoction of hell, intoxicating drink", en dat die verhaal die moderne gelowige wil waarsku dat God se seën daarvan afhanklik is dat sy in Daniël se voetspore volg! Vergelyk ook die lied wat vroeër aangehaal is: "Wees jy ook 'n Daniël, al staan jy alleen."

dat die Jood die welsyn van die stad waarin sy bly, moet sock en bevorder, terwyl sy ook getrou aan die *Tora* bly (vgl Jer 28:7, 28). So word 'n wêreld geskep waarin God die getroue gelowige wat deur krisis en lyding gaan, beloon. In dié wêreld kan die Jood die spanning tussen die verwagtinge van die heidense hof en die eise van die *Tora* hanteer (Collins 1984a:46).

3.4 Narratologiese sintese

In die struktuur-analitiese bespreking sowel as die detail-analise van die teks het narratologiese aspekte ter sprake gekom. Hier bied ek 'n sintese van die belangrikste aspekte waarvoor narratologiese kritiek in die teks oplet.¹³⁹

Die Daniëlverhale maak 'n onderskeid tussen die werklike en geïmpliseerde skrywer noodsaaklik. Historiese kritiek toon dat die werklike Daniëlskrywer in die tweede eeu leef, as redakteur wat die onderskeie verhale (Dan 1-6) in lyn met mekaar bring, en dit in 'n bundel byeenvoeg. Die werk ontstaan in reaksie op die Antiochus IV-vervolginge, wat tot die Makkabese opstande lei. Die geïmpliseerde skrywer, Daniël, leef egter in die eeu(e) tydens en na die Babiloniese ballingskap. Hy word geteken as 'n belangrike amptenaar aan die wêreldheersers se koningshof. Die werklike skrywer skep die fiksie van 'n geïmpliseerde skrywer, en skuil dan agter dié figuur om haar verhaal historiese beslag te gee.

Die geïmpliseerde skrywer word van die verteller onderskei. Die verteller vertel wie op watter stadium wat doen, of sê. Die lesers herken die geïmpliseerde skrywer slegs deur wat die verteller sê – deur die gesprekke van die karakters, en deur die organisasie en aanbidding van die intrige en agtergrondgegewens. Die verteller is as't ware die stem wat die geïmpliseerde skrywer gebruik om haar verhaal te vertel.

3.4.1 Verteller

Die verteller speel 'n belangrike rol in dié verhaal. Dit is haar teologiese uitkyk wat beslissend vir die verhaal is.¹⁴⁰ God gee Jerusalem en die tempelvoorwerpe in Nebukadnesar se hande. God gee aan die hoofpaleisbeampte goeie guns jeens Daniël se versoek. God gee aan die vier Judeërs wysheid en insig. Sonder dié inligting, wat nie aan die karakters bekend is nie, sou die verhaal min vir die lesers vertel het. Dit

¹³⁹ Struktuur-analise en narratologiese kritiek gebruik dieselfde terminologie (intrige, karakters, agtergrond, ens), en bedoel dieselfde daarmee. Die verskil kom voor by die invalshoek wat die onderskeie benaderings gebruik. Struktuur-analise beskryf die karakters, agtergrond, intrige en so meer aan die hand van die teksstruktuur. Narratologie beskryf dieselfde temas aan die hand van die organisering en aanbidding van die verhaal.

¹⁴⁰ Ek aanvaar dat die geïmpliseerde skrywer/verteller van die Daniëlverhale vroulik kon wees, omdat dit in die Semitiese wêreld gebruiklik was dat vrouens, net soos mans, verhale vertel het.

is 'n kenmerk van bybelse verhale, dat dit vanuit 'n teologiese oogpunt beskryf word. God speel 'n belangrike rol in bybelse verhale.¹⁴¹ Die verteller bepaal die teologiese gang van die verhaal.

Die verteller se historiese uitgangspunt vorm die evaluerende gesigspunt van God. God se evaluerende gesigspunt verteenwoordig 'n etiese standpunt, wat bepaal wat reg en verkeerd is. Die geïmpliseerde skrywer gebruik God se perspektief om haar verhaal te struktureer. Wanneer sy na God verwys, vorm dit elke keer 'n draaipunt in die verhaal. Die gesigspunt van God bepaal ook die leser se vercenselwinging met die karakters en die gang van die verhaal. Die leser beleef simpatie (en empatie) met Daniël, omdat hy getrou aan God bly. Sy sien die ironie van Nebukadnesar se gedrag (v 2) raak, naamlik om die tempelvoorwerpe in sy tempel te plaas, omdat sy dit kontrasteer met die perspektief van die verteller. Die verteller het reeds Nebukadnesar se oorwinning aan die Here toegeskryf (v 1). Die feit dat Nebukadnesar (en sy amptenare) teenoor God gestel word, lei daartoe dat die leser hulle met antipatie beskou.¹⁴²

Die verteller gebruik God se evaluerende gesigspunt as 'n kragtige retoriese instrument. Die verteller hou die evaluerende gesigspunt as normatief voor. Sy bied duidelike leiding aan lesers hoe hulle die verhaal moet verstaan. Die evaluerende gesigspunt vorm die standaard wat die interpretasie van die verhaal bepaal. Die verteller skuil as't ware agter God se gesag om haar etiese standpunt te regverdig.¹⁴³ Die evaluerende gesigspunt vorm die perseptuele gesigspunt, in Chatman (1990:78) se klassifikasie, of die ideologiese vlak in die gesigspunt, volgens Uspensky (1973:134). Die perseptuele gesigspunt is die perspektief wat die verteller gebruik om die gebeurte te vertel.

Die evaluerende gesigspunt bepaal ook die verhaal se belange-perspektief. Die geïmpliseerde leser sien raak dat die koning se *bona fide*-besluit oor die kwekeling-wyse manne se daaglikse voedselvoorsiening Daniël se belange direk raak. Sal Daniël (en sy vriende) bereid wees om te kompromitteer? Reinheids- en kultiese tradisies is vir Jode in die gebruik van kos baie belangrik.

Die beslissende draai in die verhaal kom voor as Daniël sy belang met dié van God identifiseer. Die verteller noem dit nie eksplisiet in die verhaal nie. Maar die geïmpliseerde leser het dit onmiddellik raakgesien. Die verteller beklemtoon dat Daniël se belange met dié van God vereenselwig word deur die godsdienstige assosiasie van Daniël se besluit oor die kos te verswyg. In dié geval dien Daniël se belange-gesigspunt ook die verhaal se belang.

Die verteller stel twee gesigspunt langs mekaar. Aan die een kant staan die koning se gesigspunt, as hy bepaal dat die jongmanne wat as aspirant-howelinge gekies word, aan streng kwalifikasies moet voldoen.

¹⁴¹ Vir een van die mees konsekwente en bevooroordeelde teologiese uitkyke kan die Kronis se beoordeling van die konings van Israel en Juda vergelyk word – dit is die priester wat vanuit 'n teinpeeloogpunt na die politieke situasie kyk.

¹⁴² Op fraseologiese vlak verrai die verteller haar gesigspunt deur drie verwysings na God (vv 2, 8 en 17). Op temporeel-spatiale vlak gebruik die verteller die kontras tussen Jerusalem en Babel, met die assosiasies wat dit vir geïmpliseerde lesers inhou.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Hulle moet sonder liggaamsgebrek, mooi, toggerus met kennis, **verstandig**, bekwaam en in staat om in die paleis diens te doen, wees (v 4). Hulle moet ook vaardig in die Chaldese skrif en taal wees. Daardeur erken hulle die koning se gesag, sowel as die gesag van die gode wat deur die koning vereer word. Die koning se bydrae tot die aspirant-howeling se toerusting is die opleiding wat hy aan hulle laat gee, en die kos en wyn wat van sy tafel kom. Aan die ander kant staan Daniël se **gesigspunt**, as hy kies om aan sy God getrou te bly. Hy erken die gesag van sy God. Die risiko wat hy in die oë staan, is dat sy besluit die koning se argwaan op die hals kan haal.

Die verteller gebruik meer as een gesigspunt vir ironiese en dubbelsinnige doelcines. Dubbelsinnigheid kom in Daniël 1 voor as onderskeie karakters albei gesigspunte, God s'n en die koning s'n, as die waarheid voorhou. Hieruit ontstaan 'n stryd tussen konfliktierende gesigspunte. In Daniël 1 is dit 'n oneweredige stryd. Wie kan immers teen die wêreldheerser, Babel, stand hou? Dit is die element wat spanning in die intrige van die verhaal opbou. Hoe kan Daniël dit waag om aan die koning ongehoorsaam te wees? Sy optrede sou selfs as rebellie geïnterpreteer kon word. Wie waag dit om in opstand teen die Babiloniese koning te kom?

Die verteller breek die raamwerk van haar verhaal ("*breaking frame*") wanneer sy na God verwys. Sy gaan staan bokant haar verhaal om iets vir die leser te sê. Die leser kan nie uit die verhaal aflei dat God Jerusalem en Jojakim in Nebukadnesar se hand gegee het, of die hoofpaleisbeampte gunstig gemaak het, of aan die vier Jode wysheid gegee het nie. As die verteller dit nie vir haar sê nie, sal die leser dit nie weet nie. As sy dit nie geweet het nie, sou die verhaal min sin gemaak het. Dan was dit 'n verhaal van vier Jode wat die koning se kos weier, en steeds in die eksamens suksesvol is. Nou kry die verhaal toegespitste betekenis: omdat Daniël aan God getrou bly, sien en beloon God hom deur aan hom die nodige wysheid te gee. Dit bring die perspektief dat God so groot is dat Sy die gang van nasies bestuur. Vir dié rede is Daniël 'n belangrike figuur aan die Babiloniese (en Persiese) hof.

Gegewens in Daniël 1:1-2 is histories onjuis. Wanneer die verhaal as 'n literêre produk beskou word, verskaf dit geen probleme vir die leser nie. Die leser onderneem om die verteller te vertrou. Die verteller span 'n historiese gebeurtenis in om haar verhaal tyd-ruimtelik te lokaliseer. Die historiese plasing is wel van belang ter wille van die assosiasies wat dit oproep. Dat die presiese gegewens nie met die werklikheid ooreenstem nie, is vir die literêre kritikus en dus vir die narratologiese lees van die verhaal nie van belang nie.

Die verteller se gesigspunt kom ook na vore in die wyse waarop sy die karakters se name gebruik. Daar word slegs twee maal na Jojakim verwys (in vv 1 en 2). Hy word elke keer as "koning" beskryf. Die eerste keer word dit met die byvoeging "van Juda" presiseer. Die beskrywing van Jojakim as koning staan in direkte kontras met Nebukadnesar, wat ook as koning beskryf word. Nebukadnesar word as "koning" aan

¹⁴³ "The right way of thinking ... is aligned with God's point of view" (Powell 1990:24). Wat God dink, is per definisie waar en reg (Kingsbury 1984:4-7).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

die begin en einde van die vertelling beskryf (in vv 1 en 18). Verder word hy net as "Nebukadnesar" (in v 2) en as "koning" (vv 10, 20) aangedui. Die verhaal leen hom nie tot verwarring oor wie dié koning is nie. Jojakim is immers uitgeskakel. Die Here het hom in die hand van die koning van Babel gegee. Dit lyk na magsoorname en –oorgawe, maar die verteller se gesigspunt bevestig 'n ander magsoorname. Die verteller se gesigspunt dui op die kontras wat in haar wêreld funksioneer: tussen Jojakim en Nebukadnesar, Jerusalem en Babel, die Jood en Babiloniër, en JHWH en Marduk.

Die hoofpaleisbeampte word by die naam aangedui, as 'n karakter wat 'n belangrike rol vervul. Die opsieners speel 'n kleiner rol en vervul 'n minder belangrike funksie – hy is naamloos.

Die koning verander die vier Jode se teofore name in name met Babiloniese ondertone. Dit het doen met ontmagtiging en dekkulturering. Dit kan selfs verband hou met die name van Babiloniese gode. In die verhaal vervul die naamsverandering (vv 6-7) nog 'n funksie: dit dui op die Jode se opname in 'n nuwe wêreld, waar die vreemde koning mag en besitreg oor hulle uitoefen. Die verteller beklemtoon hierdeur haar gesigspunt dat die Jode maklik in die Babiloniese kultuur en godsdiens opgeneem kon word, as hulle nie doelbewus daarteen gewaak en maatreëls ingestel het om dit te keer nie.

Dat die vier Jode wel daarteen gewaak het om nie in die vreemde hof opgeneem te word nie, sien die leser in die verteller se gebruik van die Jode se name in die res van die verhaal. Die Hebreuse name word konsekwent gebruik (vv 8, 10, 11, 17, 19 en 21). Daniël neem hom voor om hom nie met die koning se kos te verontreinig nie, en in verse 11 en 19 word hulle as Hebreuse getroues beskryf. Die poging van die koning om nuwe name te gee sou 'n poging tot kapitulasie aan die nuwe wêreld uitbeeld. Die verteller verrai deur die gebruik van die teofore name by die voedsel episode dat die Jode nie hul identiteit sal wegdoobtel terwyl hulle aan 'n vreemde hof diens doen nie.

Die verteller se gesigspunt kom baie duidelik na vore in haar teologiese uitsprake. Daniël 1 se uitsprake oor God vervul 'n ironiese funksie. Nebukadnesar beleër Jerusalem. As hy dit oorweldig, voer hy 'n gedeelte van die tempelgereedskap weg. Hy plaas dit in die tempel van sy god. So vier hy sy god se oorwinning oor die God van die Jode. Maar, sê die verteller, dit is juis dié God, die Here, wat vir koning Jojakim en 'n gedeelte van die tempelgereedskap in die koning van Sinar se hand gee. God se mag word beklemtoon.

Die tweede verwysing na God is problematies. God maak die hoofpaleisbeampte gunstig teenoor Daniël se versoek (v 9). Tog maak dit nie 'n verskil nie. Die beampte weier steeds om aan Daniël se versoek toe te gee. Die skrywer gebruik dit as 'n stylelement om spanning te laat oplaai en die vraag te stel of God werklik so magtig is. Wil die verteller die klimaat skep, wat deur God se ingrype bepaal word, sodat die opsieners tot die proefnemings instem?

Die laaste verwysing na God is in vers 17. Sy gee wysheid en insig aan die vier Jode wat beginselvas deur die opleiding gebly het. Daniël kry die vermoë om gesigte en drome uit te lê. Die verteller verskaf die

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

inligting om te verduidelik hoekom die Judeërs beter as enige van die wyse manne is. Dit is nie 'n natuurlike gawe wat hulle ontvang het nie. God gee dit. Die verhaal se teologiese betekenis is in 'n groot mate in dié verteller-gesigspunte te vind. Daarsonder sou die verhaal nie eens belangrik genoeg gewees het om te vertel nie.

'n Opvallende verwysing kom in vers 3 voor: מְבַנֵּי יִשְׂרָאֵל וְמוֹרְעֵי הַמְּלוּכָה וְמִן הַפְּרִתְחָמִים, "van die seuns van Israel, van die koning se saad, en van die adellikes". Israel is al vir meer as 'n eeu in ballingskap. Wat bedoel die verteller as sy na Juda as "Israel" verwys? Weet sy moontlik nie wat die verloop van die geskiedenis van die noordelike en suidelike ryk is nie? Sy het tog pas van Jojakim as die koning van "Juda" gepraat? Ek meen die verteller kyk doelbewus uit die gesigspunt van Nebukadnesar. Dit is die manier waarop die verteller op Nebukadnesar se onkundigheid wys. Nebukadnesar is volgens dié perspektief nie eens bewus van die onderskeid tussen Judeërs en Israel nie! Die verteller skets so die koning as onsensitief teenoor die ballinge. Dieselfde gebeur as die verteller meld dat die koning aan die ballingkweklinge uitstekende kos verskaf, sonder om in ag te neem dat dit met hul oorgelewerde godsdienstige gebruike bots.

Die verteller dig die vereistes wat aan kweklinge gestel word aan die koning se gesigspunt toe. So skets die verteller die ydelheid van die koning (vv 4-5). Slegs die beste, slimste, gesondste en mooiste jongmanne moes diens doen. Nebukadnesar is immers die koning wat oor die hele bewoonde wêreld regeer. Die koning se vereistes vorm 'n ironiese kontras met die gegewens van verse 15 en 17. 'n Groente-en-waterdieet sorg dat die Jode beter en mooier en gesonder as die ander kweklinge lyk. En God sorg dat hulle slimmer en gesonder is. So dryf die verteller die spot met Nebukadnesar: sy kos en opleiding is nie in staat om te doen wat God en haar kinders se toewyding aan Haar kan doen nie.

Ek aanvaar dat Daniël se besluit om nie die koningskos te gebruik nie, vir godsdienstige redes gencem word. Hy (en sy vriende) wy hulle ten volle aan God. Hulle verkoop nie hul siele aan die nuwe meester nie. Die verteller skets Daniël in die verhaal as 'n toegewyde, beginselvaste en getroue mens wat nie sy God of Jood-wes verrai nie.

Die oordrywing van die Jode se wysheid en insig – die koning vind niemand onder die kweklinge so goed nie, en hulle vaar tien maal beter in alle sake as die ervare wyse manne – verrai ook die verteller se gesigspunt. Dit is 'n ideologiese of konseptuele gesigspunt. God maak die Jode die beste.

3.4.2 Agtergrond

Agtergrondgegewens dien 'n verskeidenheid van funksies. Die gegewens kan simbolies, of ironies aangewend word. Dit kan die manier wees waarop die verteller karakters aan die leser voorstel, of waardeer sy konflik bepaal. Agtergrond skep ook die stemming vir die vertelling, en sluit temporele, ruimtelike en sosiale gegewens in. Verder verskaf agtergrondgegewens die konteks waarteen die karakters se aksies

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

beskryf word. Die verteller verrai ook deur die agtergrondgegewens wat sy verskaf, iets oor haar gesigspunt.

3.4.2.1 Temporele gegewens

Geen vertelling kan sonder 'n tydsaanduiding bestaan nie. Die verteller gee aan Daniël 1 'n historiese plasing: "in die derde regeringsjaar van Jojakim, koning van Juda" (v 1). Dit is die jaar waarin Nebukadnesar Jerusalem beleër. Die verteller gee nie 'n verdere datum om aan te dui wanneer Nebukadnesar die stad oorwin en inncem, of 'n deel van die tempelgereedskap na Babel terugvoer nie.

Wanneer die koning in Babel terug is, gee hy opdrag dat jongmanne uit die ballinge gesoek moet word wat voor hom kan staan. Dit vul die ontbrekende inligting in: die koning het nie slegs tempelgereedskap weggevoer, soos vers 2 kan impliseer nie.

Die jongmanne se opleiding is drie jaar lank (v 5). Die getal "drie" het 'n funksie in die verhaal. Dit beskryf die opleiding van die kwekelinge as volledig en omvattend. Gedurende die opleidingstyd vind Daniël se gesprek tussen Daniël met die hoofpaleisbeampte (vv 8-10), asook met die amptenaar (vv 11-16) plaas. Die amptenaar doen die eksperiment wat in verse 14-15 beskryf word. Vers 15 verskaf die tydsaanduiding van die eksperiment: "na tien dae". Die eksperiment waartoe die amptenaar instem, is geslaagd. Die resultate is na tien dae sigbaar. Vir moderne lesers klink dit onmoontlik dat die diët na tien dae reeds tot resultate sou lei. Die verteller gebruik egter die getal "tien" om vir haar geïmpliseerde lesers te verduidelik dat die periode waarin die proefneming gedoen is, omvattend genoeg was. "Tien" dui op 'n volledige periode.

Die volgende tydsaanduiding kom in vers 18 voor: "op die tyd wat Nebukadnesar bepaal het dat die jongmanne voor hom gebring moet word". Dit is die dag van verantwoording. Die tydsaanduiding word gebruik om te beklemtoon dat die koning beheer oor die kwekelinge uitoefen, en die tydstip bepaal waarop die jongmanne geëvalueer word.

Die laaste tydsaanduiding kom aan die einde van die verhaal voor: "tot in die eerste regeringsjaar van Kores".¹⁴⁴ Dit dui die lengte van Daniël se dienstyl aan vreemde howe aan. Die verwysings na tyd aan die begin en einde van die verhaal vorm 'n *inclusio*. Dit is funksioneel tot die inleidende funksie van Daniël 1. Vers 1 dui aan wat die vier Jode in Babel doen, en vers 21 dui aan hoe lank Daniël in Babel bedrywig was. Dit omsluit Israel se geskiedenis van 'n krisiserfaring. Die verteller dui aan dat Daniël vir die volle duur van die ballingskap in vreemde oorheersers se diens was. So maak sy van Daniël 'n simbool van Jode in ballingskap.

¹⁴⁴ Die diskrepansie van Daniël 1:21 met Daniël 10:1 is vir historiese kritiek van belang.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Die verwysing na die beleg en val van Jerusalem, en die Judese ballingskap, vorm in Ricocur se terme monumentale tyd. Dit verwys nie slegs na 'n historiese gebeurtenis nie. Vir die (Joodse) geïmpliseerde leser vertel die ballingskapsverwysing van 'n eindpunt en 'n beginpunt. Die ballingskap was die einde van Juda se onafhanklike bestaan as 'n nasie-in-eie-reg, soos deur Dawid se regering geïdealiseer. Dit was die beginpunt van 'n nuwe bestaan, sonder die tempel en onafhanklikheid.¹⁴⁵ Die ballingskap lui die tyd in dat die Mosaise Tora opgeskryf word, en die Joodse samelewing om die sinagoge en *yeshiva* (skool) gebou word.

Tyd staan nooit in Daniël 1 stil nie. Die verhaal verloop vinnig. Die krisis wat deur Daniël se besluit in vers 8 veroorsaak word, lei tot 'n komplekse situasie. Dit bou spanning by die leser op. Die krisis skep ook vinnige psigologiese tyd. Psigologiese tyd is die spoed waarteen die vertelling volgens die leser se subjektiewe gevoelens verloop.

Wanneer Genette (1980:113-160) se aanduiding van tydsverloop op Daniël 1 toegepas word, dui dit die belangrikste deel van die vertelling aan.¹⁴⁶ Die belangrikste deel van enige vertelling kom voor wanneer vertelde en vertellingstyd naastenby met mekaar ooreenstem. Vertelde en vertellingstyd kom naastenby ooreen in verse 8-16. Dié verse vorm die intrige van die verhaal: dit sentreer rondom Daniël se voorneme om nie die koning se kos te gebruik nie, en die gelukkige afloop daarvan in vers 17. Daniël se voorneme lei daartoe dat God haar gawes aan hom en sy vriende skenk.

3.4.2.2 Ruimtelike gegewens

Daniël 1 speel in Jerusalem en Babel af, wat geopolitieke agtergronde vorm.¹⁴⁷ Die enigste ander spatiale verwysings is na die tempel van Nebukadnesar se god (v 2) en die paleis (v 3). Die tempelgcreedskap wat in die Babiloniese god se tempel beland, hou met die verwysing na die twee tempels verband. Die diens wat die jongmense na hul opleiding moet verrig, word ook aan die tempel gekoppel. Verwysings na Jerusalem en Babel, en die Jerusalemtempel en Marduktempel skep godsdienstige assosiasies.

Melding van ruimte skep 'n kontras tussen Jerusalem en Babel (v 1) wat die geïmpliseerde leser dadelik sou raaksien. Jerusalem het die assosiasie van “vaderland”, “geliefde stad” en “tuiste van God se tempel”. Babel dra die assosiasie van “veroweraar”, “wrede vyand” en “afgodstempel”. Asof die verteller die assosiasie wat Babel oproep, wil versterk, gebruik sy die argaïese naam vir die stad, Sinar (v 2).¹⁴⁸ Sinar dra die assosiasie van die oorsprong van geweld, die land van sonde en simbool van mense se pogings om hul

¹⁴⁵ Vergelyk byvoorbeeld Psalm 137 vir Jode se persepsie van die ballingskap, veral vers 5: “As ek jou sou vergeet, Jerusalem, mag my regterhand dan verlam raak”.

¹⁴⁶ Die tydsaanduiding in vers 1-2 dui op uitgestrektheid, in vers 5 op opsomming, in verse 8-13 op bedryf, in verse 14-15 op uitgestrektheid en in vers 21 op uitgestrektheid.

¹⁴⁷ Vergelyk Malbon (1986:141) se beskrywing van tipes agtergrondgewens.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

die paradys op aarde te vestig. Die twee plekname vervul ook 'n dinamiese funksie as die geïmpliseerde leser die kontras tussen vryheid en gevangenskap, en sekuriteit en vernedering daarin lees (Bal 1985:94). Daar bestaan 'n duidelike grens tussen die twee plekname. Verandering van plek het simboliese betekenis. Die Jode word uit Jerusalem weggevoer en leef in die vreemde wêreld van Babel.

Die tempel van die koning se god en die koning se paleis dien as kwalifisering van "Babel". Die verteller gebruik tempel en paleis as plekaanduidinge in 'n ironiese sin. Daniël se God wat deur voorwerpe verteenwoordig word, word in die god se tempel geplaas, en Daniël in die paleis (vv 3 en 21). Die leser kom agter dat Juda se neerlaag volledig is, behalwe vir die mededeling in vers 2: die Here is steeds in beheer. Sy reger soewerein, al lyk alles hopeloos verlore.

Die verteller is skraap in haar beskrywing van ruimte. Sy bied geen besonderhede oor Jerusalem of Babel, die tempel of die paleis nie. Sy laat die inkleding daarvan aan die verbeelding van haar lesers oor. Die beskrywing is slegs utilitaristies, om assosiasies op te roep en die verhaal "histories" te plaas. Die rede hoekom die verteller min gegewens verskaf, is om die verhaal vinnig te laat verloop. Die ruimte word staties en onveranderd geteken.

3.4.2.3 Sosiale gegewens

'n Verdere aspek van agtergrondgegewens is die sosio-ekonomiese en politieke gebruike en instellings wat die verhaal ten grondslag lê. Moderne lesers is moontlik soms nie van die betekenis van dié gegewens bewus nie, en word gediskwalifiseer om die verhaal (ten volle) te begryp, omdat hulle nie kennis van die antieke gebruike en instellings het nie.

Die persepsie het in die antieke wêreld van die ou Nabye Ooste bestaan dat die god(e) van nasies wat verslaan is, saam met die volk in ballingskap weggevoer is. Deur die Jerusalemtempel se voorwerpe in sy god se tempel te plaas, neem Nebukadnesar die Jode se God gevange. Altans, so dink hy. Die leser weet van beter, omdat die verteller haar inlig dat dit juis dié God is wat Jerusalem in Nebukadnesar se hand gegee het.

Dat hofamptenare as wyse manne opgelei is, wat verantwoordelik is om die koning van advies te bedien, is bekend uit buite-bybelse literatuur (Aalders 1962:42). Die wyse manne het 'n belangrike funksie aan die koninklike hof vervul: hulle was sowel adviseurs as toekomsvoorspellers. Dit het aan wyse manne 'n hoë sosiale status verleen.

Voedsel speel 'n belangrike rol in die vertelling. Die koning beveel dat die kwekelinge sy kos en wyn gebruik. Om van die koning se tafel te eet, het die assosiasie dat die persoon deur die koning begunstig is, in sy diens staan en aan hom lojaal is. Dawid het die nagedagtenis van Absalom geëer deur goed aan sy

¹⁴⁸ Vergelyk die bespreking van Sinar by 3.3.1.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

gebreeklike seun, Mefiboset, te doen (2 Sam 9). Hy doen dit deur Mefiboset van sy tafel te laat eet (2 Sam 9:7). Daniël besluit om nie van die koning se tafel te eet nie, om sy lojaliteit aan God te toon.

3.4.3 Karakters in die verhaal

Die verteller beskryf nie haar karakters in Daniël 1 direk nie. Sy skryf min oor hul gevoelens, motiewe en gedagtes.¹⁴⁹ Sy beskryf slegs die gebeure, soos enigeen wat van buite na die gebeure kyk, dit sou raaksien. Sy verwys na hul voorkoms (vv 10, 13 en 15), maar beskryf nie enige besonderhede nie.

Ek het in die eerste hoofstuk (1.5.3.2.3.2) na Berlin (1983:23) verwys, wat nie slegs die onderskeid tussen plat karakters en ronde karakters maak nie. Sy onderskei eerder tussen die volledige ("full-fledged") karakter (dit is die ronde karakter), die tipe of stereotipe (dit is die plat karakter), en die agent wat as funksionaris optree.

Die verhaal in Daniël 1 is baie kort, en laat min ruimte vir karakterisering. Tog kom 'n redelike aantal karakters daarin voor: koning Jojakim van Juda, koning Nebukadnesar van Babel, die hoofpaleisbeampte en opsiener, Daniël en die drie ander Jode, 'n groter groep Judeërs wat vir opleiding geworf is, die ander jongmanne wat die opleiding ondergaan het en die wyse manne aan die hof (in v 20 word na hulle as "townaars" en "voorspellers" verwys – NAB se vertaling).

Belangrik in die kortverhaal is die konflik wat tussen karakters ontstaan. Dit bou die spanningslyn waaruit die intrige bestaan. Daar is reeds in die struktuur-analise daarop gewys dat werkwoorde in dié verhaal meer met aksie of transformasie as toestand te doen het. Dit is die rede hoekom baie min van die gemocdstoestand of innerlike ervaring van die koning (en die ander karakters) gesê word.

In die eerste verhaal word baie van die aksies en woorde van die **koning** (en sy twee verteenwoordigers wat as skadubeelde van hom dien) en **Daniël** (wat verteenwoordigend vir sy drie vriende optree) gemaak. Vir dié rede kan die twee karakters as volledige karakters dien. Die hoofpaleisbeampte en opsiener, en drie vriende dien dan om dié twee karakters verder uit te bou.

Koning Jojakim word slegs kursories in verse 1 en 2 genoem, as deel van die historiese plasing. Die verteller skets hom as 'n stereotipe (of simbool). Hy verteenwoordig die Joodse volk wat deur die Babiloniese magte oorwin en weggevoer word.

Koning Nebukadnesar is 'n hoofrolspeler. Hy is die oorwinnaar wat die Here se volk en tempelvoorwerpe wegvoer.

Daniël speel die hoofrol in die verhaal. Hy is met sy voorneme (v 8) verantwoordelike vir die intrige, sowel as vir die oplossing daarvan (met die hulp van God – v 9). As protagonis tree hy as dubbeltanger vir

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

God op. Dit is moontlik een van die redes hockom die geïmpliseerde skrywer nie die religieuse assosiasie van sy voorneme om hom nie met die koningskos te verontreinig, uitspel nie. Die geïmpliseerde leser sou die assosiasie dadelik raaksien omdat sy Daniël met sy God identifiseer. Dat Daniël as dubbelganger optree, maak sy optrede vir 'n JHWH-gelowige voorspelbaar. Net soos die leser God se optrede antisipeer, omdat Sy volmaak goed en reg is, so antisipeer sy korrek hoe Daniël optree. Die Daniëlkarakter is 'n statiese figuur in Daniël 1 (Powell 1990:55).

Soos Daniël dubbelganger van God is, is Nebukadnesar dubbelganger van Babel se gode. Dié afleiding word gemaak uit die rol wat die verteller aan God en Nebukadnesar toeken. Dit kom ooreen met die waardes of oortuigings wat struktuur-analise in die verhaal uitgewys het, naamlik God se soewereiniteit wat ook oor Babel se gode en konings strek, en die gelowige se verantwoordelikheid om aan God getrou te bly.

Die hoofpaleisbeampte, wat moontlik die naam Aspenas het,¹⁵⁰ speel 'n belangrike rol.¹⁵¹ So ook die opsiener. Hul rolle word egter deurgaans in verband met die koning se opdragte gebring. Die uitsondering is as die opsiener die proefneming toelaat, maar die argument is reeds gevoer dat hy dit doen omdat Daniël hom oortuig dat dit die uitvoering van die koning se opdrag die beste sal dien. Vir dié rede word hier nie veel aandag aan hul karakterisering gegee nie. Hierdie karakters is bloot agente wat nodig is om die intrige sy gang te laat gaan.

Van die groter groep **Judeërs** wat vir opleiding geselekteer is, weet ons niks meer as dat die vier vriende uit hul geleedere gekom het nie. Die vier vriende word van die groter groep onderskei omdat hulle deur hul getrouheid God se guns geniet. Dat hulle God se guns geniet, het met Daniël se keuse te doen om hom nie met koningskos te verontreinig nie. Die groter groep wat die kwekelinge uitmaak, speel ook 'n kontrasterende rol: die vier Jode lyk na tien dae beter as die jongmanne wat voorkoms en gesondheid betref. En die Jode vertoon tydens die eksaminering baie beter as hulle (vv 15 en 19). Dié twee groepe vervul die funksie van agente.

Dieselfde geld van die **wyse manne** wat reeds aan die koningshof diens doen. Daar is slegs 'n sydelingse verwysing in vers 20 na hulle (in teenstelling met hoofstuk 2, wat rondom wyse manne gkonstrueer is). En weer eens dien hulle om die kontras tussen die vier Jode en die algemene klas van wyse manne aan die hof aan te dui: die Jode vertoon tien maal beter as hulle in hul werk.

Daar is nog twee karakters in die teks: die **god van Nebukadnesar** wie se tempel in Sinar is, en die **God van die Jode** wie se tempel in Jerusalem van die tempelvoorwerp beroof word. Waar pas hulle in? Die

¹⁴⁹ Alhoewel die verteller van Daniël se voorneme om hom nie met die koning se kos te verontreinig vertel, verduidelik sy nie wat sy motief(we) was nie. Was sy besluit godsdienstig, polities of godsdienstig-polities gemotiveer?

¹⁵⁰ Die Nuwe Vertaling van die Nederlandse Bybelgenootskap vertaal "Aspenas" met "hofmaarschalk" (Aalders 1962:42).

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

enkele verwysing na die god van Nebukadnesar word in direkte verband met die feit gebring dat dit die God van Israel is wat die stad en tempelvoorwerpe in Nebukadnesar se hande gee. Die Babiloniese koning meen dit is die werk van sy god, en hy eer sy god deur die tempelvoorwerpe in sy god se tempel te plaas. Dis ironies dat dié god deur Israel se God geneutraliseer word. Die Here het die tempelvoorwerpe in Nebukadnesar se hande gegee.

Dat die verteller na die god van Nebukadnesar verwys, staan moontlik in verband met die naamsverandering van die vier Jode. So word in die struktuur-analise betoog. Dit kom ooreen met die verbintenis van die Jode se God met hul teofore name.

Die god van Nebukadnesar dien in Berlin se terme as 'n agent. Die agent is die uitvoerder van aksies wat noodsaaklik vir die ontwikkeling van die intrige is. Die verteller bied egter so min inligting aan dat die agent nie as 'n karakter geteken word nie (Berlin 1983:27).

In dié verhaal speel God 'n aktiewe rol. Daar is reeds na die funksie van die werkwoord הָיָה met God as handelende subjek verwys. Daar word min van God as karakter in Daniël 1 gesê. Wat wel gesê word, is egter bepalend vir die gang van die verhaal. Die skrywer hoef nie meer te sê nie. Deur wat sy gesê het, het sy die gang en uitkoms van die verhaal bepaal. Sy het gesê: die Here gee Jerusalem in Nebukadnesar se hand (v 2). God maak die hoofpaleisbeampte gunstig gesind teenoor Daniël (v 9). God gee aan die vier Jode verstand, wysheid en insig (v 17). God gee ook aan Daniël die vermoë om drome en visioene uit te lê. Dit is die krag wat die verhaaldeure aan mekaar bind.

Die res van die verhaal vertel hoe Nebukadnesar die tempelgereedskap van die Jode se God in sy god se tempel plaas. Hy is onder die indruk dat dit sy god is wat aan hom die oorwinning oor Jerusalem gegee het. Nebukadnesar gee opdrag dat jongmanne gesoek moet word wat as wyse manne opgelei kan word. Hy eksamineer die jongmanne, en stel die bestes onder hulle as hofamptenare aan. Weer eens is hy onder die indruk dat dit sy opleiding (en kos) is wat wysheid vir die jongmanne bring. So gebruik die skrywer die karakter van God om die ironie te skets tussen Nebukadnesar se gewaande idees en die werklikheid wat deur God bepaal word. En dit terwyl die skrywer slegs drie maal na God verwys. Dié drie verwysings bepaal die hele verhaal.

As Daniël sy besluit neem om hom nie met die koning se kos te verontreinig nie, gaan dit ook om God. Die intrige rondom die onaanvaarbare voedsel en die groentedieet staan in diens van Daniël se lojaliteit aan God.

Die verteller skets haar karakters deur die effektiewe gebruik van kontrastering. Sy kontrasteer die God van Juda met die god van Nebukadnesar, die hoofpaleisbeampte met die amptenaar, en Daniël (en sy vriende) met die ander jongmanne (v 19), asook met die ander wyse manne (v 20). Verder kontrasteer die

¹⁵¹ Vergelyk Berlin (1983:143) se opmerking dat naamgewing altyd 'n belangrike merker in die diskoers is. Die feit dat dié karakter moontlik met 'n eienaam geïdentifiseer word, dui daarop dat hy 'n belangrike figuur is. Of

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

verteller die optrede van die koning met die aanvaarbare norm, wat deur die verteller se evaluerende gesigspunt bepaal word. Sy deel die aanvaarbare norm met haar geïmpliseerde lesers, die Jode in krisis. Sy hoef niks by te voeg by die inligting dat die koning die tempelvoorwerpe in sy god se tempel geplaas het, of die kos en wyn van sy tafel aan die jongmense beskikbaar gestel het nie. Die koning se optrede vorm onmiddellik 'n kontras met die aanvaarbare norm, en word deur die geïmpliseerde lesers herken.

Die karakters dra die verteller se sin en waardes aan die leser oor. Dit gebeur sonder dat die waardes in woorde uitgedruk word. In Daniël 1 gebeur dit deurdat die verteller God se gesigspunt as normatief, die aanvaarbare norm, aanvaar. Die waardes waaraan haar verhaal onderdanig is, is die waardes wat Jode aan God toegeskryf het. Die geïmpliseerde leser aanvaar dié waardes onvoorwaardelik omdat dit aan God verbind word. Sy glo wat die verteller sê omdat die verteller se teologiese uitgangspunt die verloop van die verhaal bepaal.

Dit is ook die verteller se gebruik van God se gesigspunt wat die leser daartoe lei om met Daniël (en sy vriende) simpatie te hê. Dié simpatie word gedeel met enigemand met wie Daniël simpatie het. Die leser is bly oor die amptenaar wat Daniël se versoek tot 'n eksperiment toestaan, maar ongeduldig met die hoofpaleisbeampte wat dit nie doen nie.

3.4.4 Intrige

In die bespreking van die teks is telkens na elemente van die intrige verwys. Hier word die gegewens slegs saamgevat.

Uit die struktuur-analise het na vore gekom dat die verhaal 'n intrige-binne-'n-intrige, of 'n storie in 'n storie bevat.¹⁵² Die sentrum van die intrige sentreer rondom die koning se verskaffing van kos en wyn vir die kwekelinge, en Daniël se besluit om dit nie te gebruik nie. Die verhaal word vertel sonder om direk aan te toon wat die verband met die agtergrond is waarteen dit vertel word. Dié agtergrond is die opleiding en aanstelling van hofamptenare. Die vereistes vir hofamptenare sluit (mantiëse) wysheid in, wat met die uitleg van drome en visioene verbind word.

Die implikasies van die intrige (vv 8-16) is dat getrouheid aan God tot Daniël en sy vriende se beloning lei. Getrouheid word gesimboliseer in die besluit om ter wille van kultiese reinheid die koning se kos te weier. Die vier Jode kry wysheid en insig as beloning vir hul getrouheid aan God. En Daniël ontvang verder ook die gawe om drome en visioene uit te lê.

Daar bestaan 'n duidelike verband tussen die voedselintrige en die seleksie van die koning se hofamptenare. Die verband word slegs geïmpliseer sonder dat dit uitgespel word. Daar word nie duidelik

moontlik is "Aspenas" 'n titel, wat ook op sy belangrikheid aan die hof dui.

genoem dat Daniël se weiering van die koning se kos en wyn tot die beloning in die vorm van aanstelling as hofamptenaar lei nie.

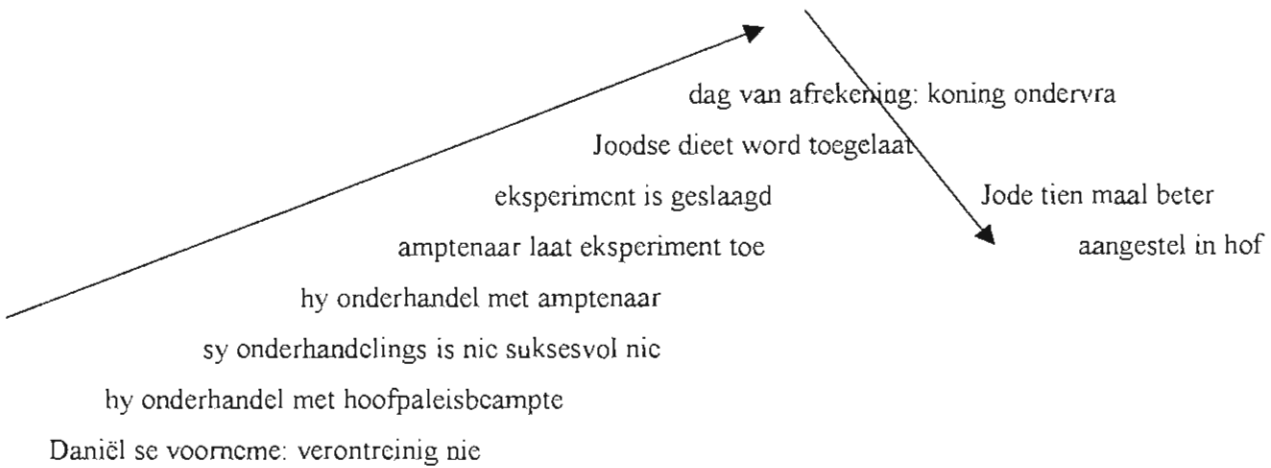
Die rol van dialoog in die ontwikkeling van die intrige is belangrik. Daardeur word die aksie vertraag, en die spanning laai op. Dialoog vind plaas tussen Daniël en die hoofpaleisbeampte (v 8c), tussen die hoofpaleisbeampte en Daniël (vv10a), en tussen Daniël en die amptenaar (v 11a).¹⁵³

Die volgende vraag is: hoe word die gebeure deur die geïmpliseerde skrywer aangebied? Wat probeer sy met haar organisering van haar verhaal sê? Die verteller se verwysings na God se ingrype, wat op strategiese plekke in die verhaal voorkom, is beslissend in die ontwikkeling van die intrige. Nie alle gebeure in die verhaal is ewe belangrik nie. Die verwysings na gebeure wat met God te doen het, is kernbelangrik. Deur Juda se God en Nebukadnesar se god met mekaar te kontrasteer, bepaal die verteller die toonaard waarin die verhaal afspeel. Dit gaan in die vertelling om God se almag wat aan die hand van gebeure in een van haar kinders se lewe gedemonstreer word.

Intrige bevat konflik en oplossing. Die konflik in Daniël 1 handel oor kos, en ontstaan tussen Daniël en die koning. Daniël is egter so ver van die koning verwyder dat hy met die koning se verteenwoordigers moet onderhandel. Hulle tree as middelgangers op. Die konflik word veroorsaak deur Daniël se voorneme om hom nie met die kos te verontreinig nie. Dié besluit bring Daniël in direkte konflik met die hofgebruik sowel as die koning se eksplisiete opdrag. Die implikasies van die konflik is verreikend. Indien die koning oor Daniël se besluit ingelig was, sou hy dit as opstandigheid beoordeel het. En Daniël sou met sy lewe daarvoor betaal.

Daniël se voorneme verander hom in die verhaal se protagonis. Die protagonis is die karakter wat hom aan God se kant skaar. Die protagonis identifiseer haar met God se gesigspunt.

Die intrige kan skematies soos volg voorgestel word:



¹⁵² Hierteenoor die Proppiaanse analise, wat ander kategorieë gebruik en doelwitte dien, wat slegs in verse 8-16 'n funksie vind. Verse 1-7 en 17-21 word slegs as inleidende en informatiewe agtergrondmateriaal beskryf.

Hoofstuk 3: God beloon getrouheid

Ek meen nie dat die Daniëlverhale (Dan 1-6) in die ware sin van die woord episodies verloop nie. Die een verhaal is nie van 'n ander afhanklik nie. Tog is dit nodig dat die navorser al ses verhale saamlees, om die betekenis van die verhale in breër perspektief te plaas.

3.5 Slot

Ten slotte, die Daniëlverhaal (Dan 1) sê: God is in beheer van wat met haar volk gebeur. Sy regeer soewerein. Waar haar kinders is, is Sy. En haar kinders is daar omdat Sy hulle daar plaas. Haar volk het 'n verantwoordelikheid om Haar te dien en te eer, selfs in 'n vreemde land van ballingskap. Sy gebruik hulle daar. En Sy sien hulle daar. Sy is die groot God!

¹⁵³ Vir teksaanduiding, vergelyk indeling in leeseenhede, addendum 3.1.

HOOFTUK 4: TWEE MAGTE IN OPPOSISIE – NEBUKADNESAR *VERSUS* GOD

4.1 Inleiding

Op die oog af lyk Daniël 2 na 'n droomvertelling. Die vertelling is egter in die vorm van 'n verhaal gegiet. Daarom lyk dit nie onvanpas dat die droomvertelling onder die Daniëlverhale (Dan 1-6) voorkom nie. Wat Daniël se verklaring van die inhoud van die droom en die betekenis daarvan betref, hoort dit egter duidelik by die tweede deel, en vind dit spesifiek aansluiting by Daniël 7.

Die verhaal beklemtoon twee dinge. In die eerste plek beklemtoon die droom dat God oor wêreldryke besluit, en uiteindelik daaroor regeer. Tweedens toon Daniël se optrede aan dat die gelowige se sukses nie van die bemecstering van bepaalde tegnieke afhang om openbarings oor die toekoms te kry nie, maar van God (Collins 1984a:52-3 en Vosloo 1988:252). Pearlman (1943:111) meen die verhaal leer die gelowige om die wêreldgeskiedenis te interpreteer vanuit God se oogpunt. Geloof stel die mens in staat om hard en duidelik te sê dat God nog nie geabdikeer het nie. Hy is steeds Regeerder oor alle mense en nasies. "Only this conviction will console and steady us amid the perplexity of current events" (Pearlman 1943:111).¹

Dit beteken egter nie dat die hoofstuk oor die teodisee handel, soos Davies (1985:119) betoog nie. Hy stem saam dat die verhaal bevestig dat God soewerein en regverdig regeer. Maar dan redeneer Davies verder dat dit 'n boodskap is wat aan gelowiges gerig is wat ly, en op die oog af geen beloning vir hul lyding kry nie. Hy bring dit in verband met die beloning wat in die visioene beloof word – die opstanding van die gelowiges wat getrou gebly het. Uit Daniël 2 is dit egter onmoontlik om so iets af te lei. Dit is ook nie moontlik om 'n tweede euse konteks van vervolging deur Antiochus IV Epifanes daarin te lees nie.

Collins (1984a:49) sien die *genre* van die hoofstuk as 'n hoflegende wat aan die koninklike hof afspeel. Hoflegendes is daarop gerig om bemoediging vir die hoorder te bring. Hy beskryf die intrige-struktuur van dié tipe "*folktale*" soos volg:

- 'n persoon of persone van 'n laer status word geroep om 'n moeilike probleem vir die persoon met 'n hoër status op te los;
- die persoon met die hoër status stel die probleem, maar niemand kan dit oplos nie;
- die persoon van laer status los dit op 'n wyse op wat aan die wonderlike herinner;
- die een met laer status word beloon.

¹ Dié siening van die inhoud van die gedeelte hang gewoonlik saam met 'n spesifieke Skrifbeskouing. Vergelyk Tregelles (1965:23) se verdere woorde: "The second chapter of Daniel may be looked on as the alphabet of the prophetic statements contained in the book ..." Sir Isaac Newton (aangehaal in Robinson 1892:1) stem saam: "Christianity itself might be said to be founded on the prophecies of Daniel." Cho (1990:22) skryf: "God gave Nebuchadnezzar this dream 2,600 years ago to show the outline of world history from this time to the time of Jesus' coming to this earth." Vergelyk ook die standpunt van Michaelis (aangehaal in Robinson 1892:1): "Daniel, on account of its minute and circumstantially fulfilled prophecies, is one of the strongest proofs of the divinity of revealed religion."

Genesis 41 en die Agikar-epog vorm ook hoflegendes. In sowel die Daniëlverhaal as die Josefepog beskryf die skrywers geloof in terme van die soewereiniteit van God en sy persoonlike betrokkenheid by die protagonis (v 23).²

Davies (1985:54) het nie ‘n probleem om die verhaal as ‘n hofverhaal te beskryf nie, maar meen dat dit nie soos ander hofverhale die hoof funksie het om te vermaak nie. Die doel van die verhaal in Daniël 2 is om te bemoedig. Die verhaal word vertel teen die agtergrond van potensiële of werklike konflik tussen die Jodedom en die heidendom. Daarom is die tema daarvan ‘n voorstel vir ‘n geskikte lewenstyl vir die *Diaspora* (Humphreys 1973:222-223).³

4.2 Struktuur-analitiese bespreking

Daniël 2 is ‘n lang hoofstuk wat vertellings (vv 1-2, 12-19, 46, 48-49), verskeie dialoë (vv 3-11, 24-45, 47) asook ‘n loflied (vv 20-23) insluit. In ‘n poging om die betekenis daarvan te ontsluit, word eerstens aandag aan die struktuur van die hoofstuk gegee.

Is die strukture wat in die teks gevind word strukture wat doelbewus deur die skrywer gekies is? Of word dit bloot deur die eksegeet daarin gevind? Dit gaan dus om die vraag of dit legitiem is om betekenis uit struktuur af te lei. Word daar nie te veel uit die struktuur van ‘n teks afgelei nie (Deist 1979:105)?⁴ Ek meen betekenis kan uit struktuur afgelei word. Ek meen ook struktuur-analitiese navorsing deur verskillende eksegete het aangetoon dat dieselfde basiese struktuur in ‘n teks raakgelees word. Maar dit is belangrik dat die eksegeet voortdurend sy resultate as ‘n beskermingsmaatreël aan ander navorsers se werk sal toets.

DANIËL 2

Vers 1

וּבְשֵׁנַת שְׁתַּיִם לְמַלְכוּת]2 [בְּכַדְנֶצֶר]3 [חָלָם]2 [בְּכַדְנֶצֶר]3 [חַלְמוֹת]4 [וַתְּחַפְּעֵם רוּחוֹ]5 [וַשְׁנֵי נְהִיחָהּ] עָלַי:

Vers 2

וַיֹּאמֶר]7 [הַמֶּלֶךְ]8 [לְקִרְאָ]9 [לְחַרְטֻמִּים]10 [וְלֹאֲשָׁפִים]11 [וְלִמְכַשְׁפִּים]12 [וְלִכְשָׁדִים]13 [לְהַגִּיד]7 [לְמֶלֶךְ]3 [חַלְמוֹתַי]14 [וַיְבֵאוּ]15 [וַיַּעֲמְדוּ לִּפְנֵי]7 [הַמֶּלֶךְ]:

Vers 3

וַיֹּאמֶר]6 [לָהֶם

² Sien Peter-Contesse & Ellington (1993:30) se bespreking hiervan. LaCocque (1979:36) gaan so ver om te sê dat (“elkeen saamstem dat” – dit is duidelik dat dit nie waar is nie) Daniël 2 ‘n *midrasj* op Genesis 41 is. Hy verwys na die identiese uitdrukkings in Genesis 41:8 en 2:1, asook 41:16 en 2:28.

³ Daniël se verhale het hul oorsprong in die na-eksiliese *Diaspora* en “present a style of life for the diaspora Jew, which affirms most strongly that at one and the same time the Jew can remain loyal to his heritage and God and yet can live a creative, rewarding, and fulfilled life precisely within a foreign setting, and in interaction with it...” (Humphreys 1973:223).

⁴ Vir ‘n vollediger bespreking van die hele problematiek, sien Louw (1976:1-19); Burden (1978:115-116); Deist (1979:102-115) en Adam (1995:62-63).

7]הַמֶּלֶךְ]3[חַלּוּם חֲלָמַי]4[וַחֲפֵעַם רוּחִי]16[לְדַעַת אֶחָד-
3]הַחַלּוּם]:

Vers 4

17]וַיְדַבְּרוּ]12[הַכַּשְׁדִּים]7[לְמֶלֶךְ]18[אַרְמִיָּה]7[מֶלֶכָא]19[לְעֵלְמִין חַיִּי
7]אָמַר]3[חֲלָמָא]20[לְעֵבְדְךָ]21[וּפְשָׂא]22[נַחְוָא]:

Vers 5

¹²³עֲנֵה]7[מֶלֶכָא]6[וְאָמַר]12[לְכַשְׁדָּאִי]24[מֶלְחָא] מְנִי 25]אֲזָדָא]26[הֵן],
לא 27]תְּהוֹדֵעַנִי]3[חֲלָמָא]21[וּפְשָׂרָה]25[הַדְּמִין]29[תְּחַעְבְּרוּן]
30]וּבְחִיכִין]31[נְגִילִי]32]יִתְשַׁמִּין]:

Vers 6

¹²⁶הֵן]3[חֲלָמָא]21[וּפְשָׂרָה]27[תְּהַחֲזִין]33[מַחְזֵן]34[וַיַּבְזִיחַ]
35]וַיִּקְרַא]36[שְׂגִיָּא]37[תְּקַבְּלוּן] מִן-קְדָמִי לְהֵן]3[חֲלָמָא]
21]וּפְשָׂרָה]22[הַחֲזִינִי]:

Vers 7

¹²³עֲנֵן]38[תְּנַיְנִית]6[וְאָמְרִין]7[מֶלֶכָא]3[חֲלָמָא יֹאמַר]
20]לְעֵבְדוֹהִין]21[וּפְשָׂרָה]22[נַחְוָה]:

Vers 8

¹²³עֲנֵה]7[מֶלֶכָא]6[וְאָמַר]39[מִן-רְצִיב]40[יִדַע] אֵנָה דִי 41]עֲקֵנָא].
42]זְבִינִין] קָל-קָבֵל דִי חֲזַחִין דִי 25]אֲזָדָא] מְנִי 24]מֶלְחָא]:

Vers 9

דִי 3]הֵן חֲלָמָא] לא 27]תְּהוֹדֵעַנִי] חֲדָה-הִיא 43]תְּחַכֵּן]24[וּמְלָה]
44]כַּדְבָּה, 45]וּשְׁחִיתָה]46[הוֹדְמַנְתִּין]6[לְמֹאמַר] קְדָמִי .
עַד דִי 41]עֲקֵנָא] 47]יִשְׁתַּנָּא] לְהֵן]3[חֲלָמָא]6[וְאָמְרִין] לִי 40]וְאֲנַדַּע דִי
21]פְּשָׂרָה]27[תְּהַחֲזִינִי]:

Vers 10

¹²³עֲנֵן]12[כַּשְׁדָּאִי]7[קְדָם מֶלֶכָא]6[וְאָמְרִין] לא אִיחִי 48]אֲנָשׁ] עַל-
49]יִבְשָׁתְּאֵדִי]50[מֶלֶח]7[מֶלֶכָא]51[וַיִּכַּל]51]לְהַחֲזִינָה] קָל-קָבֵל דִי
7]כָּל-מְלָדִי: יַחֲזִינָה 52]רַב]53[וּשְׁלִיט]50[מְלָה] כַּדְנָה לא 54]שְׂאֵל].
9]לְקַל-חֲרָטִים]10[וְאֲשַׁף]12[וּכְשָׁדִי]

Vers 11

¹⁵⁰וּמֶלְחָא]7[דִי מֶלְכָה]54]שְׂאֵל]55[יִקְרָה] וְאֲחַרְןָּן לא אִיחִי ד
קְדָם]7[מֶלֶכָא] לְהֵן]56[אֲלֵהִינִי] דִי 57]מְקַרְהוּן]58[עַם-בְּשָׂרָא]
לא אִיחֹדֵהִי:

Vers 12

קָל-קָבֵל דְנָה]7[מֶלֶכָא]59[בְּנִים]60[וּקְצָף] שְׂגִיָּא 6]וְאָמַר].
לְהוֹבְדָה לְכָל]62[חֲכִימִין]63[קְבֵל]:

Vers 13

¹⁴³וְהִתְחַף נִפְקֵת [וְחִכְמִיּוֹן] 62 [מִתְקַטְלִין] וּבְעוּ 65 [דְּנִיּאל] 66 [וְחִבְרוּהִי] 64 [לְהִתְקַטְּלֵהּ]: פ

Vers 14

בְּאֵדִין 65 [דְּנִיּאל] 67 [הַחֵיב] 68 [עֵטָא] 69 [וְשַׁעַם] 70 [לְאֶרְיִד] 71 [רֶב־טְבַחְיָא] דִּי 7 [מְלֻכְאָ] דִּי נִפְק [לְקַטְלָה] 62 [לְחִכְמִין] 63 [כְּבַל]:

Vers 15

¹²³עֲנֵה 6 [וְאָמַר] 70 [לְאֶרְיִד] 53 [שְׁלִיטָא] 7 [דִּי־מְלֻכְאָ] עַל־מָה 43 [דְחָא] 72 [מְהַחֲצֵפֵה] מִן־קְדָם [מְלֻכְאָ] אֲדִין 50 [מְלַחָא] 16 [הוֹדַע] 70 [אֶרְיִד] 65 [לְדְנִיּאל]:

Vers 16

¹⁶⁵וְדְנִיּאל [עַל וּבְעָה 7 [מִן־מְלֻכְאָ] דִּי 73 [זְמַן] יַתְנַלְלָה 21 [וּפְשָׂרָא] 27 [לְהַחֲנִיחָה] 65 [לְמְלֻכְאָ]: פ

Vers 17

אֲדִין 65 [דְּנִיּאל] 74 [לְבִיתְהָ] 75 [אֶזְל] 66 [וְלַחֲנִינְיָה מִשְׁאָל וְעוֹרֵיָה] חִבְרוּהִי 50 [מְלַחָא] 16 [הוֹדַע]:

Vers 18

¹⁷⁶וְרַחֲמִין [לְמַבְעָא מִן־קְדָם 77 [אֱלֹהֵי שְׁמִיּוֹן] 78 [עַל־רִזְקָה] הִנֵּה דִי לֹא 61 [יְהַבְדִּין] 65 [דְּנִיּאל] 66 [וְחִבְרוּהִי עִם־שְׂאָר 62 [חִכְמִין] 63 [כְּבַל]:

Vers 19

אֲדִין 65 [לְדְנִיּאל] 79 [בְּחוּזָא] דִּי־לִילִיא 78 [רִזְקָה] 92 [גְּלִי] אֲדִין 65 [דְּנִיּאל] 80 [כְּרַד] 77 [לְאֱלֹהֵי שְׁמִיּוֹן]:

Vers 20

¹²³עֲנֵה 65 [דְּנִיּאל] 6 [וְאָמַר] לְהוּא 81 [שְׁמָה] 56 [דִּי־אֱלֹהָא] 80 [מְכַרְד] 82 [מִן־עֲלָמָא] וְעַד־עֲלָמָא דִּי 83 [חֲכַמְחָא] 84 [וּגְבוּרְחָא] דִּי לַהֲהוּא:

Vers 21

וְהוּא 85 [מְהַשְׁנֵא] 86 [עַד־נִיּוֹן] 87 [וְחִמְיָא] 88 [מְהַעֲרֵה] 7 [מְלֻכִין] 89 [וּמְהַקִּים] 7 [מְלֻכִין] יְהַב 83 [חֲכַמְחָא] 62 [לְחִכְמִין] 90 [וּמְגַדְעָא] 91 [לִידְעֵי בִּנְיָה]:

Vers 22

הוּא 92 [גְּלֵא] 93 [עֵמִיקְתָא וּמְסַחְרָא] 16 [יַדַּע] מָה 94 [בְּחֻשׁוֹכָא] 95 [וּגְהוֹרָא] עֵמָה 96 [שְׂרָא]:

Vers 23

לֶךְ 97 [אֱלֹהֵי אֲבָהֵתִין] 98 [מְהוֹדָא] 80 [וּמְשַׁבַּח] אָנָה דִּי 83 [חֲכַמְחָא] 84 [וּגְבוּרְחָא] יְהַבֵּת לִי וְכַעַן 16 [הוֹדַעְתַּנִּי] דִּי־בַעֲיָנָא מִנִּי .

50]דיימלת]7[מלכא]16[הודעתנא]:

Vers 24

כל-קבל דנה 65[דניאל] על על-אריוך די מני]7[מלכא .

61]להובקה]62[לחכימי]63[בבל] אול וכן 62]אמר-לה]62[לחכימי]

63]בבל]61]אל-תהובד] העלני קדם 7]מלכא]21]ופשרא .

7]למלכא] אחוא:

Vers 25

אדני 70]אריוך]99]בהתבקה] הנעל 65]לדניאל] קדם .

7]מלכא] וכן 6]אמר-לה] דיי-השכח 100]גבר]101]מן-בני-גלותא

די יהוד] די 21]ופשרא]7]למלכא]16[יהודע]:

Vers 26

¹²³ענה]7]מלכא]6]ואמר]65]לדניאל] די 81]שמה]102]בלטשאצר] .

האיתך כהל 16]להודעתני]3]חלמא] דיי-חיות]21]ופשרה]:

Vers 27

¹²³ענה]65]דניאל] קדם 7]מלכא]6]ואמר]78]רוה]7]די-מלכא] .

שאל לא 62]חכימי] האיתך 10]אשפינ]9]חרטמינ]103]גורין] יכלין .

להחנה 7]למלכא]:

Vers 28

ברם איתי 77]אלה בשמ]92]יאגלא]78]רוין]16[יהודע] .

7]למלכא]2]נבוכדנצר קה די להוא 104]באחרית יומיא] .

3]חלמך]79]חזוין]105]ראשך]106]על-משכבך] דנה הוא: פ

Vers 29

אנת 7]מלכא]107]רעיוך על-משכבך סלקו קה די להוא

104]אחרי דנה]22]וגלא]78]רויא]16[הודעך] קה-די להוא:

Vers 30

ואנה לא 83]בחכמה] דיי-איתי בי 108]מן-כל-תייא]78]רויא] דנה

92]גלי] לי להן על-דברת די 21]ופשרא]7]למלכא] .

16]יהודעין]107]ורעיוני]109]לבךך]16[תנדע]:

Vers 31

אנת 7]מלכא] חנה חנית ואלו 110]צלם] חר 111]שגיא]110]צלמא]

דכן 52]רב]112]חזויה]113]חיר] קאם לקבלך 114]ורוה]115]דחיל]:

Vers 32

הוא 110]צלמא]105]ראשה]116]די-דקב טב]117]חרוהי]

118]ורקעוהי] די 119]כסף]120]מעוהי]121]ורקחה] די 122]נקש]:

Vers 33

¹²³שקוהי] די 124]פרגל]125]רגלוהי]126]מנהין די פרזל ומנהין

Hoofstuk 4: Twee magte in opposisie – Nebukadnesar versus God

די חספא:]

Vers 34

חזוה חנוה ער די החגורת 127 [אבן] 128 [די לא בידון] ומחת ל
110 [צלמא] על 125 [רגלוח] די 126 [פרולא] וחספא] והדקת המון:

Vers 35

באדין דקו כחדה 124 [פרולא] 126 [חספא] 122 [נחשא] 119 [כספא]
116 [וההבא] והוו 129 [כעור מן אדר ריקש] ונשא המון 130 [רוחא]
וכל אחר לא השתבח להון 127 [ואבנא] די מחת 110 [לצלמא] הון
131 [לשור] 52 [רב] ומלח 132 [כל ארעא]:

Vers 36

דנה 3 [חלמא] 21 [ופשרה נאמר קדם 7 [מלכא]:

Vers 37

אנת 7 [מלכא] 7 [מלך] 7 [מלכיא די 77 [אלה שמיא] 133 [מלכותא]
134 [חסנא] 135 [ותקפא] 136 [ויקרא] יתב לך:

Vers 38

ובכל די דירין 48 [בני אשא] 137 [חיות ברא] 138 [ועורף שמיא]
יהב בידך והשלשך בכלהון אנת הוא 105 [ראשה] די
16 [דהבא]:

Vers 39

ובתרך תקום 133 [מלכא] אחרי ארעא מן 133 [ומלכא]
חליחא אחרי די 22 [נחשא] די תשלט 132 [בכל ארעא]:

Vers 40

¹³³ [ומלכא] רביעא תחוא תקיפה 124 [כפרולא] כל קבל די
124 [פרולא] מהדק וחשל כלא 124 [וכפרולא] די מקרע כל אלן
חדק ותרע:

Vers 41

ודי חניתה 125 [רגליא] 126 [ואצבעתא מנהן חספ די
פחר ומנהין פרול] 133 [מלכא] 139 [פליגה תהוה] 140 [ומן נצבתא] די
124 [פרולא] להוה בה כל קבל די חניתה 124 [פרולא] 126 [מערב
בחסף שינא]:

Vers 42

¹⁴¹ [ואצבעת] 125 [רגליא] מנהין 126 [פרול ומנהין חספ] מן
קצת 133 [מלכותא] תהוה 142 [תקיפה] ומנה תהוה 143 [תבירה]:

Vers 43

ודי חנית 126 [פרולא מערב בחסף שינא] מתערבין להון
144 [בורע אשא] ולא להון דבקין דנה עם דנה הא כרי

124 [פרולא] לא מתערב עם-126 [חספא]:

Vers 44

ובימיהון די 7 [מלכא] אנון יקים 77 [אלה שמיא] 133 [מלכו]
די 82 [לעלמין] לא תחבל 133 [ומלכותה] לעם אחרן לא תשתבק .
תדק ותסיף כל-אלין 133 [מלכותא] והיא תקום 82 [לעלמיא]:

Vers 45

כל-קבל דייחזית די 131 [מטורא] אחגורה 127 [אבן] דיי לא
בידן והדקת 124 [פרולא] 122 [נחשא] 126 [חספא] 119 [כספא].
116 [והקבא] 56 [אלה] 52 [רב] 16 [הודע] 7 [למלכא] קה די להוא
104 [אחרי דנה] ויצויב 3 [חלמא] ומחמן 21 [פשרה]: פ

Vers 46

באדן 7 [מלכא] 2 [נבוכדנצר] נפל על-אנפוהי 65 [ולדניאל]
145 [סגד] 146 [ומנקה] 149 [וניחזין] 6 [אמר] 148 [לנקה] לה:

Vers 47

¹²³ענה 7 [מלכא] 65 [לדניאל] 6 [ואמר] 149 [מן-קשט] די 56 [אלהכון]
הוא 56 [אלה] רברבן שגיאן יחב-אלהין ומרא 7 [מלכין] 156 [וגלה].
78 [רוין] די יכלת 92 [למגלא] 78 [רוה] דנה

Vers 48

אדן 7 [מלכא] 65 [לדניאל] 52 [רבי] 33 [ומתנן]
לה 152 [והשלטה] על כל-מדינת 63 [בבל] 52 [ורב-סגנין]
על 62 [כל-חכימין] 63 [בבל]:

Vers 49

⁶⁵ידניאל בעא 7 [מן-מלכא] ומני על עבידתא די מדינת
63 [בבל] 66 [לשדרך מישך ועבד נגן] 65 [ידניאל] 153 [בתרע]
7 [מלכא]: פ 5

4.2.1 Funktionale ontleding

Daniël 2 begin met ‘n baie kort inleiding. Dit is slegs ‘n verwysing na die jaar waarin Nebukadnesar regeer het. Dit is in dié jaar waarin die gebeure afspeel.⁶

⁵ Biblia Hebraica Stuttgartensia, (Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart) 1990.

⁶ Dié verwysing is in sigself hoogs problematies. Sien die bespreking by 1.2.1 en 1.2.2, asook Hartman & DiLella (1978:137).

4.2.1.1 Agtergrond

Die geimpliseerde skrywer laat dit duidelik aan die leser oor om die agtergrond van die verhaal, wat ontbreek, uit die eerste hoofstuk af te lei. By die sinchroniese bepreking van Daniël 1 is reeds hierna verwys. Dit het sommige navorsers genoop om die eerste en tweede verhale saam te groepeer en as 'n eenheid te beskou. Die verhaal in Daniël 2 is egter in staat om op eie bene te staan. Dat sommige vrae wat Daniël 2 stel, nie beantwoord word nie, het myns insiens te doen met die werk van die redakteur wat duplisering vermy deur die verhale reg te skaaf. So wil hy die twee verhale in lyn met mekaar bring. Ek meen ook dat 'n onreg aan die tweede hoofstuk aangedoen word as dit as deel van een verhaal, saam met die eerste hoofstuk beskou word. Die verhaal funksioneer selfstandig, sonder verwysing na 'n ander verhaal. Die oppervlakte-struktuur toon ook aan dat daar 'n duidelike breuk tussen die twee is. Elke verhaal in Daniël 1-6 begin met 'n regeringstydaanduiding. Die diepte-struktuur dui ook aan dat die temas wat ter sprake is genoeg tussen die twee verhale verskil dat 'n duidelike onderskeid gemaak behoort te word.

4.2.1.2 Orde van verhale

Alhoewel ek aanvaar dat die verhale in Daniël 1 en 2 apart funksioneer, moet onmiddellik daarmee saam beklemtoon word dat in die sintagmatiese analise van die hele korpus van verhale die verbande wat tussen die ses verhale bestaan, duidelik aangetoon moet word. Die orde waarin die verhale verskyn, is in sigself belangrik (Jobling 1986:14). Dat die tweede verhaal op die eerste volg, is in sigself belangrik. As die leser die eerste verhaal nie daarmee saamlees nie, sal hy die tweede verhaal nie te volle verstaan nie. Hy sal nie weet wie Daniël is nie, en wat hy aan die Babiloniese hof doen nie. Die leser sal ook nie die belang van die uitlegvermoë wat aan Daniël gegee is (Dan 1:17), verstaan nie, asook nie sy ernstige gebed (vermoedelik saam met sy vriende) nie.

4.2.1.3 Die moeilike taak

Die eerste drie verse bevat die beskrywing van 'n moeilike taak. Die Babiloniese koning het 'n ontstellende droom. Dit lei tot 'n dubbele versoek aan die mense wat aan sy hof in die uitleg van drome spesialiseer: dat sy droom en die uitleg daarvan verklaar en verduidelik word.⁷ Die uitvoering van dié versoek neem die res van die hoofstuk in beslag.

Dié taak word eers aan “die towenaars, die voorspellers, die goëlaars en die sterrekykers” (NAB se vertaling) opgedra (vv 4-11). Hul eerste reaksie is om die koning te versoek om aan hulle sy droom te vertel.

⁷ Fohrer et al (1983:110) meld dat die “Bedeutungssyndrom ‘Begabung mit der Fähigkeit der Traumdeutung’” in die Ou Testament 'n motief vorm. Dit word duidelik in Genesis 40-41 asook Daniël 2 gedemonstreer. Dit vorm 'n “geprägte Thema”, omdat dit nie dadelik duidelik is waarna die droom verwys nie. Die beeld van die droom roep ook ander assosiasies op. Die assosiasies het te doen met die aard van die beeld. Dit is 'n kenmerkende eienskap van drome in die Ou Testament dat die wyse manne en ander mense wat vanuit hul professionele beroep gekwalifiseer is om drome uit te lê, nie in staat is om die drome te verklaar nie.

Hul kundigheid lê immers in die uitleg van drome, en nie daarin om vir die koning te vertel wat hy gedroom het nie. Die koning dreig onmiddellik met swaar straf as hulle nie aan sy versoek gehoor gee nie, terwyl hy 'n groot beloning voorhou aan die persoon(e) wat die uitleg van sy droom kan gee. Sy voorwaarde is dat die persoon eers die inhoud van die droom bekend moet maak (vv 5a-6). Die koning stel dan weer sy versoek. Omdat hy die koning is, wat met absolute mag regeer, geld sy versoek as 'n opdrag (v 6b). Die wyse manne eet immers van sy tafel (volgens die eerste hoofstuk eet selfs die kwekling-wyses van sy tafel). In vers 7 herhaal die interpreteerders hul versoek dat die droom aan hulle bekend gemaak moet word. Hulle klink baie oortuig dat hulle wel die interpretasie van die droom sal kan aanbied, maar die voorwaarde is dat die droom aan hulle vertel word. Die koning reageer deur weer met swaar straf te dreig. Dié keer bied hy geen beloning aan nie (vv 8-9a). Die indruk word geskep asof hy genoeg aan sy wyse manne se vermoë om die droom te vertel, begin twyfel het dat hy nie eens meer die beloning meld nie. Hierop word die moeilike taak vir die derde keer beskryf (v 9b). Vir die derde keer kan die wyses nie 'n oplossing bied nie. Hulle sê steeds dat die taak wat die koning hulle opgelê het, menslik onmoontlik is. Slegs die gode kan dié opdrag uitvoer (vv 10-11). Die koning is onregverdig om dit van hulle te verwag.

Drievoudige herhaling is 'n verskynsel wat algemeen in volksverhale voorkom (Watson 1984:275).⁸

4.2.1.4 Straf

Die wyse manne se onvermoë om die droom en sy uitleg aan die koning te verskaf, lei tot die koning se opdrag dat hulle tereggestel word. Die koning hou sy woord om hulle op die swaarste manier denkbaar te straf, as hulle nie die opdrag kan uitvoer nie (v 12). Hier tree Daniël in die verhaal te voorskyn. Die vertelling meld nie of die opdrag dat die wyse manne doodgemaak word, alreeds uitgevoer is nie. Die indruk kan dalk deur die vertelling gewek word dat die laksman die wyse manne bymekaar gemaak het om die opdrag uit te voer teen die tyd dat Daniël (in v 14) ingryp.

Die mislukking van die Babiloniese wyse manne om die droom en sy uitleg te bied en Daniël se sukses daarin, word deur verse 13-25 aan mekaar verbind.

4.2.1.5 Daniël op die toneel

Die laksman soek ook na Daniël en sy vriende om hulle ooreenkomstig die dekreet dat alle wyse manne saam met hul gesinne doodgemaak word (v 13), te arresteer. Arjok, die hoof van die lyfwag, wil Daniël arresteer (v 14). Daniël vra vir 'n verduideliking vir die proklamasie (v 15). Daniël deel volgens vers 17 dié inligting met sy drie vriende. Direk nadat Daniël gehoor het van die rede vir die proklamasie, bid hy aan om die koning se droom en sy uitleg bekend te maak (v 16).

⁸ Daar is in die vorige hoofstuk reeds op die gebruik van drievoudige herhaling gewys. Die getal drie het vir die Jood die betekenis van volmaaktheid. Vergelyk die herhaalde gebruik van "drie" in Esegïel 40-42, wat gebruik word om die volmaaktheid van die tempel as woonplek van God te beskryf. Die getal verwys ook na 'n nuwe tydperk. 'n Nuwe era breek in die vier Jode se lewe aan. So verwys "drie dae" op verskeie plekke na die aanbreuk van 'n nuwe tydperk.

Daniël vra sy vriende om saam met hom die God van die hemel om genade te smeek om die droom en sy uitleg bekend te maak (vv 18-19). Dat Daniël tot God roep, staan in direkte kontras tot die wyse manne se woorde aan die koning dat die gode alleen die inhoud van die droom kan openbaar. Maar die gode woon nie onder die mense nie (v 11). Die verhaal wil dit duidelik stel dat Daniël se God alle mag besit. Hy beslis oor die gang van die toekoms. Daarom ken hy die geheime oor die toekoms. En Hy maak die geheime bekend aan wie Hy wil. Die verteller struktureer doelbewus sy verhaal om klem te plaas op God wat geheime ken en openbaar. Die struktuur bestaan uit die gedig wat strategies in die middel van die vertelling geplaas word (v 20-23), asook in Daniël se verduideliking aan die koning (v 37) en die koning se reaksie op die bekendmaking van sy droom in vers 47 (Burden 1987:201).

God verskaf aan Daniël die nodige inligting. Wat dit is, word nog nie hier genoem nie. Die rede daarvoor is dat die taak eers in verse 26-28a aan Daniël gestel word, en hy dit daarna bekend maak.

Verse 20-23 bevat die danklied waarin Daniël vertel wie die groot God is wat die geheim aan hom bekend gemaak het. Dié gedig funksioneer teen die agtergrond van die wete dat die bekendmaking van die geheim Daniël en sy vriende (asook al die wyse manne) se lewe gered het. Dit beklemtoon die intensiteit van sy loflied.

Hierna vind Daniël sy pad na die koning (vv 24-25). Dié verse weerspreek die inligting wat volgens vers 16 verskaf is (Hartman & DiLella 1978:139, 141). Redaksie-histories gesproke kan dit beskou word as 'n growwe soom in die verhaal, wat nie deur die redakteur van die boek uitgestryk is nie.

Die moeilike taak word volgens vers 26 aan Daniël persoonlik gestel. Daniël bied aan om die uitleg van die droom, asook die droom aan die koning te vertel (vv 27-28a). Wat belangrik is, is dat die koning egter eers deeglik kennis neem dat die droom van Daniël se God kom, en so ook Daniël se kennis van die droom en sy uitleg.

4.2.1.6 Ontsluiting

Die ontsluiting vind in verse 29-45 plaas. Die eerste deel, die openbaring van die droom, word in verse 31-36a gegee. Die tweede deel van die oplossing, die interpretasie of uitleg van die droom, word in verse 36b-45 weergegee. Wanneer Daniël sy verduideliking staak, val die koning in aanbidding voor hom neer. Hy bied aan Daniël offers en wierook (v 46), en erken Daniël se God as die God van die gode en Here van die here (v 47).

4.2.1.7 Beloning

Die verhaal eindig as Daniël deur die koning beloon word. Aan hom word 'n magtsposisie, gesag en rykdom toegestaan (v 48). Die laaste vers (v 49) vertel dat Daniël se vriende, op sy versoek, ook beloning van die koning ontvang in die vorm van posisies aan die koninklike hof. Dié vers (soos ook vv 1-4, 13-23, 29-30 en 41b-43) word dikwels as sekondêre byvoegings tot die teks beskou (sien as een voorbeeld Hartman

& DiLella 1978:137-151). Die rede hoekom vers 49 as sekondêr beskou word, is omdat die drie vriende beloon word, alhoewel hulle geen aandeel in die oplossing van die probleem het nie. Hul enigste aandeel is om te bid dat God die geheim aan Daniël bekend maak. Die drie speel geen verdere rol in die eerste twee hoofstukke nie, alhoewel hulle sporadies gemeld word.⁹ Die rede hoekom hulle name soms genoem word, is heel waarskynlik om die agtergrond te skep vir die verhaal in Daniël 3 waarin hulle die dominante rol speel, en Daniël geheel afwesig is. Daniël se versoek dat hulle ook in posisies aangestel word, is nepotisties.

4.2.1.8 Proppiaanse funksies

Milne (1988:211-215) gebruik Propp se analise van die oppervlakte-struktuur om Daniël 2 te ontleed. Sy sien die eerste Proppiaanse funksie kom reeds in die eerste verse voor: 'n moeilike taak word gestel, wat funksie 25(M) is.¹⁰ Dié funksie kom gereeld voor by die feëverhale wat deur Propp ondersoek is, en ook dikwels in die verband van 'n droom en sy uitleg. Die oplossing van die moeilike taak is die fokus van die grootste deel van die res van die hoofstuk.

Die moeilike taak word drie maal beskryf. Propp noem dit drievoudige herhaling ("trebling"). Omtrent enige aspek van 'n verhaal kan so beklemtoon word.¹¹ In dié geval word die funksie, die moeilike taak, beklemtoon. Dit word drie maal beskryf, en daar is drie pogings om dit op te los, wat elke keer misluk. So beklemtoon die skrywer op dramatiese wyse die moeilikheid, selfs onmoontlikheid, van die taak. En dit beklemtoon terselfdertyd die groot vermoë van die persoon wat dit wel uiteindelik regkry om die moeilike taak te verrig.

Verse 13-25 bevat geen Proppiaanse funksies nie, en lyk of dit bloot konnektief van aard is. Dit speel slegs 'n informerende rol – dit verskaf inligting wat vers 13 aan vers 25 koppel.

Propp se analyses van feëverhale vind talle vertellings waar 'n held se lewe in gevaar gestel word deur 'n spesifieke situasie. Maar hier word Daniël en sy vriende se lewe bedreig as gevolg van iemand anders se onvermoë om iets te doen. Die vier Jode het geen aandeel daaraan dat hulle ter dood veroordeel word nie. Hul enigste "doelname" is dat hulle deel vorm van die groep wyse manne, alhoewel hulle nie deel was van die groep wat deur die koning geraadpleeg is nie.

Dit veroorsaak dat Daniël navraag moet doen waarom hy en sy vriende ter dood veroordeel is. Die hoof van die koning se lyfwag gee die nodige inligting aan hom (v 15).

Die verhaal se ontsluiting begin as God Daniël se gebed verhoor, en aan hom die geheim bekend maak. Op hierdie punt lyk dit of die ontsluiting na funksie 14(F), hulp aan die held, kan verwys. Hier is dit egter

⁹ Die drie kry, soos Daniël, nuwe name (1:7) nadat hulle saam in ballingskap gevoer is (1:6). Hulle gebruik die groentedieet saam met Daniël (1:11-16), en ontvang wysheid en kennis van God saam met Daniël (1:17), alhoewel nie die gawe van uitleg van drome nie. Hulle word ingelig oor die rede vir die koning se proklamasie (2:17), en word in 2:49 beloon. Hul rol is passief. 'n Diachroniese opmerking is van pas: met die uitsondering van 1:11-16, word alle gedeeltes wat van die drie vriende in die eerste twee hoofstukke melding maak, as latere sekondêre byvoegings deur meeste navorsers beskou (Milne 1988:290).

¹⁰ Vergelyk addendum 1.2 vir 'n lys van Proppiaanse funksies.

¹¹ "... trebling may occur among individual details of an attributive nature ... as well as among individual functions, pairs of functions ... groups of functions, and entire moves" (Propp 1968:74).

nie die geval nie omdat die hulp goddelik van aard is, en nie magies soos in Propp se feëverhale nie. 'n Verdere rede is omdat die inligting wat aan Daniël geopenbaar word, nie 'n gebrek regstel of 'n bose mens of mag oorwin nie. Die inligting word benodig om 'n moeilike taak op te los. Daarom verwys die verhoring van die gebed eerder reeds na funksie 26(N), naamlik die oplossing van die moeilike taak.

Die rol van verse 13-19 en 24-25 is om die twee funksies, 25(M), opgawe van 'n moeilike taak, en 26(N), oplossing van 'n moeilike taak, aan mekaar te verbind. Daniël moet inligting bekom om die taak te volvoer, en hy moet in die teenwoordigheid van die koning kom. Die twee konnektiewe gedeeltes vervul in dié behoeftes.

Die oplossing wat in verse 29-45 beskryf word, kan in terme van Propp as funksie 26(N), oplossing van moeilike taak, beskryf word.

Dat die koning Daniël in verse 46-47 vereer, kan beskryf word as funksie 27(Q), die erkenning en verering van die held, as gevolg van Daniël se heldedaad om 'n moeilike taak te volvoer. In dié gedeelte word bykomend vermeld dat die koning nie slegs erkenning aan Daniël gee nie, maar aan Daniël se God. Dit kan direk in verband gebring word met Daniël se eis dat die droom, en die bekendmaking van die droom en sy uitleg aan hom, van die God van die hemel kom (v 28). Dit gaan dus om die erkenning van Daniël sowel as sy God. Dit is 'n kenmerk van die struktuur van bybelse verhale dat die held erkenning saam met sy God kry (Milne 1988:214).

Daar is egter ook 'n ander moontlike verklaring van verse 46-47 moontlik. So 'n verklaring verbind dié verse aan die eerste sewe verse van die eerste verhaal. Dan vorm Daniël 1:1-7 twee funksies: 8(A), problematiese situasie, en 11 (↑), vertrek. As dit die geval is dat die aksies van Nebukadnesar om Jerusalem te beset en sy tempel te ontwy en sy burgers weg te voer, in terme van dié twee funksies beskou word, kan die erkenning van Daniël se God in vers 47 beskou word as 'n gedeeltelike oplossing van die problematiese situasie. Dié God is ontken in die ontwyding van die tempel. Vers 47 dien dan as funksie 19(K), likwidasie.

Dat dit nie die geval is nie, is reeds in die eerste hoofstuk beredeneer. In Propp se taal stel 'n Propriaanse funksie die intrige aan die orde. Die verhaal kompliseer as gevolg van die Propriaanse funksie(s). Die gebeure waarvan Daniël 1:1-7 vertel, berei die tafel vir die res van die verhale voor. Dit skep die situasie waarbinne Daniël 2 afspeel. Maar dit stel nie die aksie in beweging wat tot die ontknoping van die tweede verhaal lei nie. Daniël 1:1-7 lei nie die intrige van Daniël 2 in nie.¹²

Vers 48 vorm funksie 31(W), beloning van die held. Die laaste vers word buite rekening gelaat omdat dit nie geen funksie in terme van die verhaal het nie.

'n Opvallende feit is dat al die funksies wat in die eerste twee verhale geïdentifiseer is, binne die grense val van wat histories-kritiese studies as die oudste brokke van die verhaal identifiseer. In Daniël 1 val al die

¹² Milne (1988:203) is oortuig dat die twee funksies wat sy in Daniël 1:1-7 vind, genoeg rede is om Daniël 1 en 2 as een verhaal te lees. Sou Daniël 2 as afsonderlike verhaal beskou word, vorm die tweede verhaal nie 'n voltooide verhaal nie, maar eerder 'n opeenvolging van gebeure wat onvoltooid eindig. Sy weerspreek egter haarself omdat sy (na my mening, suksesvol) die tweede verhaal apart geïnterpreteer het in terme van Propriaanse funksies, wat tot die afsluiting van die verhaal lei. Ek meen dat 1:1-7 eerder as die beskrywing van die inisiële situasie (á) beskou moet word.

funksies binne verse 8-16, terwyl dit in Daniël 2 in verse 3 en 31-48 gevind word.¹³ Die latere byvoegings tot die verhaal brei uit op die basiese verhaal, maar voeg niks nuuts by nie.

Die nut van Proppiaanse analise lê daarin dat dit duidelik aantoon wat van primêre belang in die verhaal is. Dit is 'n goeie manier om die oppervlakte-struktuur te analiseer, alhoewel toegegee word dat dit slegs tot 'n klein getal bybelse verhale beperk is, naamlik verhale wat vorme van ooreenkoms met feëverhale vertoon, soos deur Propp geanaliseer.¹⁴

Die vasstelling van funksies is nuttig deurdat dit die navorser in staat stel om karakterrolle wat daarmee saamhang, te beskryf.

4.2.1.9 Karakterrolle

Die rol van die held in albei verhale (Dan 1 en 2) word deur Daniël gevul. Hy is die een wat die alternatiewe dieet voorstel, en wat die moeilike taak suksesvol tot voltoering bring. In albei gevalle word hy beloon. In die eerste geval is die beloning implisiet, as God hom en sy vriende vir hul getrouheid met wysheid en insig beloon. Daniël word uitgesonder deurdat hy ook die gawe van die uitleg van drome en visioene ontvang. Die implikasie mag wees dat hy as inisieerder van die dieet-eis verdere beloning van God ontvang. In die tweede geval is die koning die beloner, omdat Daniël aan sy eis voldoen. Daniël is egter nie die enigste wat loon ontvang nie. Buiten die drie vriende wat sekondêr genoem word, deel God ook in die loon. Dit is 'n belangrike (moontlik die belangrikste) element van die verhaal: dat God die dominante rol speel. Dit was ook in die eerste verhaal die geval, alhoewel Hy daar meer op die agtergrond was.

Andere rolle kan nie so maklik toegeken word nie. In die eerste verhaal vervul die koning die rol van die **opponent**, omdat hy die een is wat die kos toeken. Daar is reeds na dié problematiek verwys: die koning doen dit te goeder trou. In Daniël 2 het die koning 'n ander rol.¹⁵ Hy is die een wat die moeilike taak stel, en wat die beloning en straf bepaal. Hy deel die beloning en straf ook uit. In Propp se terme is dit die "prinses" en "die vader van die prinses". Propp vind dat die rol meestal deur twee persone gevul word, wat in motiewe as 'n eenheid optree. Hier is dit egter net een karakter. Milne (1988:217) stel voor dat die benaming "**koning**" behou word om die rol te beskryf. In Greimas (1983:232-235) se terme is die benaming "sender" of stuurder meer gepas: die koning is die een wat die aksie aan die gang sit. Die koning is die voorsteller van die moeilike taak, die herkenners van die held en die een wat straf en beloning uitdeel.

Die rol van **valse held** kan aan die wyse manne toegeskryf word. Hulle slaag nie daarin om aan die verwagting wat die koning en die verhaal aan hulle stel, op te leef nie. Tog is daar 'n probleem: die wyse manne maak nooit aanspraak daarop dat hulle die droom bekend sal kan maak nie. Daniël stem saam met hulle dat dit te moeilik is vir 'n mens om die droom te openbaar. Die wyse manne is egter per definisie die

¹³ Verse 41b-43 kan ook as 'n latere glos geskrap word sonder om die sin van die funksie enigszins te benadeel.

¹⁴ Daar is dele van die twee Daniëlverhale wat nie deur die Proppiaanse analise beskryf kon word nie – so die lied in Dan 2:20-23. Die bybelse teks kom nie met die struktuur van 'n feëverhaal ooreen nie. Die beskrywing en identifisering van funksies is wel nuttig om 'n greep op die ontwikkeling van die teks te kry.

¹⁵ Dit is 'n verdere rede hoekom Daniël 1 en 2 as twee aparte verhale gelees word: indien dit een verhaal was, sou die rolle onveranderd gebly het, of binne die konteks van een intrige verander het.

mense wat veronderstel is om die uitleg te kan gee. Die wyse manne vorm die teëhanger vir die held. Dat hulle drie maal nie in die opgelegde taak slaag nie, laat die spanning opbou en beklemtoon die belang van Daniël se sukses.

Arjok is in Daniël 2:14-16 die een wat inligting oordra. In Daniël 2:24-25 bring hy Daniël na die koning as die een wat die droom en sy uitleg ken.¹⁶ Hy is die een wat straf moet uitdeel, alhoewel dit waarskynlik nie nodig is nie en geen wyse man gestraf word nie. Die indruk word nooit geskep dat Daniël die dood in die oë gekyk het nie. Die proklamasie van die koning het wel soos 'n swaard oor hom gehang. Arjok kan as die **stuurder** of sender beskou word ("despatcher"), wat die boodskap van die proklamasie uitdra en die held in die teenwoordigheid van die koning bring. Hy is dalk ook die helper, deurdat hy die held verskuif na die plek waar die moeilike situasie opgelos kan word. Maar Arjok help Daniël nie fisies om die probleem op te los nie. Hy bied slegs aan Daniël die geleentheid om dit te doen. Arjok se bydrae om Daniël voor die koning te bring, is moontlik slegs 'n hulp-element, en dan beteken dit dat hy nie 'n rol vervul nie (Propp 1968:73).

4.2.1.10 God se rol in die verhale

Waar pas God in die verhale in? Hy is die **helper** wat aan die held die nodige inligting verskaf. Die hulp is ietwat verwyder van die probleem deurdat Hy indirek te werk gaan – Hy verskaf die inligting aan Daniël, wat weer die inligting aan die koning deurgee. Tog bly God die noodsaaklike faktor wat die held in staat stel om te slaag. In Daniël 1:2 word God ook beskryf as die Een wat Jerusalem in Nebukadnesar se hand plaas. Dit is as't ware asof die verhaalkorpus sy bestaan aan die God wat in die geskiedenis inmeng, te danke het.

Verwysings na God is volop in die verhale. In 1:9 is dit God wat die hart van die hoofpaleisbeampte goedgesind teenoor Daniël en sy versoek maak (alhoewel dit geen skynbare verskil maak nie, omdat die beampte steeds Daniël se versoek weier). In 1:17 is dit Hy wat wysheid en insig aan die vier Jode gee (vgl ook 2:23). Die koning se droom kom van Hom (2:28), asook die koning se mag en gesag (2:37). Die uitleg van die droom is ook aan Hom te wyte (2:23). Die koning erken daarom nie slegs vir Daniël as die held nie, maar ook Daniël se God as "die grootste van al die gode, Hy heers oor die konings" (NAB se vertaling van "God van die gode en Here van die here").

Watter aktiewe rol speel God in die verhale? Is Hy nie die een wat as werklike opponent geld nie? Hy het immers Jerusalem in die vyand se hand gegee? Speel God meer as een rol?

In Propp se feëverhale figureer die noodlot dikwels in dieselfde rol as wat God in bybelse verhale vervul. Maar die God van die held is in Daniël 1 en 2 'n werklike karakter wat 'n wesenlike rol in die verhale vervul. Hy is nie slegs 'n toestand nie.

¹⁶ Hartman & DiLella (1978:139) en Porteous (1979:43-44) merk albei op dat daar 'n inkonsekwentheid is tussen die twee kere wat Arjok in die teks optree.

As al die verwysings na God uit die twee verhale verwyder word, sal dit 'n wesenlike verskil maak.¹⁷ In Daniël 1 sal die vier Jode dan nie 'n bogemiddelde kans hê om die eksamens van die koning te slaag nie, en sal hulle versker nie “tien maal” beter wees as die ander wyse manne wat aan die hof werksaam was nie. In Daniël 2 sal die droom en sy uitleg nooit bekend word nie, omdat die verteller dit herhaaldelik beklemtoon dat 'n mens dit versker nie kan doen nie.

Die insluiting van God as aktiewe, deelnemende karakter is 'n eienskap van bybelse verhale. Dit is dié aspek wat bybelse verhale onderskei van die Agikarverhaal of Propp se fêverhale. Tog speel God nie dieselfde rol as Nebukadnesar of Daniël, of 'n ander menslike figuur nie. White (1978:169-172) meen God vervul 'n rol iewers tussen die eksterne posisie van die verteller en die interne posisie van die karakters. Dit verleen 'n heterogene dimensie aan die basis van die narratiewe struktuur wat direk die oppervlakte-struktuur van die vertelling beïnvloed.¹⁸

In Propriaanse terme kan dalk eerder na God se rol verwys word as motiverend (“*the notion of motivations*”). God inisieer die motiewe van karakters wat tot hul dade en besluite lei. In Daniël 1 en 2 is God die Een aan wie aksies, vermoëns en kwaliteite toegeken word. God is die uiteindelijke oorsaak van alles wat in die verhaal gebeur. Tog lyk dit asof die werklike beweging in die verhaal sonder sy direkte inmenging plaasvind, behalwe in die geval van die oplossing van die moeilike taak in die tweede verhaal.

4.2.1.11 Herhaling

'n Belangrike deel van die funksionele analise van die struktuur van Daniël 2 bestaan uit 'n ondersoek na die funksie van herhaling in die vertelling.

Dit is natuurlik dat die karakters wat vir die aksie in die verhaal verantwoordelik is, herhaaldelik gemeld sal word. Wat hier opvallend is, is dat daar 'n oorweldigende meerderheid verwysings na die koning is: die naam **Nebukadnesar** word drie keer gebruik, terwyl daar een en veertig keer na **koning** verwys word.¹⁹

Hierteenoor, die verwysings na **Daniël**. Die eerste verwysing is in vers 13, en hierna speel hy 'n oorwegende rol – sy naam word vyftien keer gebruik (woordnr 65, in v 13 vir die eerste maal). Vers 26 verwys na hom as **Beltsassar** (woordnr 102, in v 26). Daar is vier verwysings na sy vriende. In woordnommer 101 (v 25) word na Daniël en sy vriende verwys as **ballinge van Juda**.

Die aantal herhalings in die verhaal dui aan wie in die vertelling belangrik is.

Arjok tree in opdrag van die koning op. Vers 14 verwys vir die eerste keer na dié figuur, en voeg by dat hy die **hoof van die lyfwag** is. Daar is nog vier verdere verwysings na hom.

¹⁷ Dié standpunt verskil van Milne (1988:220) wat meen dat dit slegs op die uitkoms van die tweede verhaal 'n invloed sal uitoefen.

¹⁸ White verwys spesifiek na die optekening van direkte spreke van God. In die twee verhale kom dit nie voor nie, maar die beginsel bly dieselfde.

¹⁹ Ander karakters waarna verwys word, is die groepe wyse manne (woordnr 9, 10, 11 en 12, wat almal vir die eerste keer in v 2 voorkom – daar is verwysings na 9 en 10, in vv 2, 10 en 27, en vier verwysings na 12, in vv 2, 5, 10 en 23, met slegs een verwysing na 11).¹⁹ Woordnommer 103 verwys na astroloë. 'n term wat slegs hier gebruik word (v 28). Die generiese term **wyse manne** word nege keer gebruik. Die wyse manne verwys na hulself as **diensknegte** (woordnr 20, twee maal, in vv 4 en 7). Die wyse manne word dikwels in verband met **Babel** gebring, in woordnommer 63 (7 keer, in vv 12, 14, 18, twee maal in v 24, en ook in vv 48 en 49).

Die verhaal van die droom en sy uitleg sou nie sonder verwysing na God en die gode vertel kon word nie. Die wyse manne meen slegs die gode kan die uitleg gee (v 11 en 20 – woordnr 56). Daniël bevestig dit, maar verwys met die term in verse 45 en (twee maal in) 47 na sy eie God. Dié God word gekwalifiseer as

- die God van die hemel (woordnr 77, wat 6 keer gebruik word);²⁰
- die Naam (woordnr 81, wat in v 20 gebruik word);²¹
- die God van my vaders (woordnr 97 in v 23);
- in die koning se beskrywing, die Openbaarder van geheime (woordnr 151 in v 47);
- en die God van die gode en Here van die konings (woordnr 150, v 47).²²

Die gebruik van godsname dui aan dat die verhaal hoofsaaklik aan die God van Daniël gewy word. Die Babiloniese gode word slegs genoem voor die soeklig op die God val wat geheime kan openbaar (vgl v 47).

'n Woord wat opvallend aangewend word, in diverse kontekste, is רַב (woordnr 52).²³ Die woord verwys na iemand wat as hoof optree (in v 10), maar word ook as byvoeglike naamwoord gebruik om die grootheid (of belang) van die beeld in vers 31 te beskryf, en die grootheid van die steen wat in vers 35 die beeld tref, en die grootheid van God in vers 45. Dit word ook as werkwoord in vers 48 ingespan: die koning maak Daniël groot, en hy stel hom ook aan as רַב־סַנַּיִן. Die skrywer wend die woord aan om innerlike samehang aan sy verhaal te verleen.

Verwysings na die droom (woordnr 3, in v 1 vir die eerste maal) en sy betekenis (woordnr 21, in v 4 vir die eerste maal) asook na die "saak" (dit is die saak van die droom en sy uitleg - woordnr 50, in v 10) is volop. Daar word 14 keer na die droom verwys, 13 keer na die uitleg en 7 keer na die saak. Verder word die uitleg van die droom as 'n geheim (woordnr 78, in v 18) beskou – daar is 8 verwysings hierna. Dit gaan

²⁰ Die term, אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, "God van die hemel", kom eers in na-eksiliese literatuur voor (Jona 1:9; Esra 1:2; 2 Kron 36:23; Neh 1:4, asook in Dan 2:28), met die uitsondering van Genesis 24:7. Soos gemeld, is dit een van die redes vir die ponering van 'n laat ontstaansdatum vir die Daniëlboek. Die aanspreekvorm het onder Persiese invloed ontstaan (Schmidt 1997a:123). Dat God in die hemel woon, is reeds van vroeg af aan Israel bekend (vgl Miga 6:6), maar die Perse gebruik die term om na Israel se God te verwys.

²¹ In vers 26 word daar ook na die *naam* van Daniël verwys om hom verder te kwalifiseer – sy naam is ook Beltsassar.

²² Die oortreffende beskrywing, "God van die gode", is raar in die Ou Testament. Dit kom slegs in Deuteronium 10:17, Psalm 136:2 en Daniël 2:47 voor.

²³ Dit illustreer effektief die opmerking van Louw (1976:19), dat dit 'n fatale opvatting is dat die betekenis in 'n woord lê, sonder dat die konteks enige rol speel. Dit is 'n ou gedagte waarop talle woordeboeke gebaseer is, dat 'n woord 'n sogenaamde kernbetekenis (*Grundbedeutung*) het waarvan sy betekenis stam. Die etimologiese metode gaan terug na die oorsprong van die woord. Alhoewel daar verskillende gebruike van 'n woord is, is daar net één eintlike betekenis. Etimologie het egter met die geskiedenis van 'n woord te doen, en nie met sy "huidige" betekenis in 'n konteks nie (Louw 1976:36). "Die konteks is dus deurslaggewend, en behalwe enkele gevalle van werklike dubbelsinnigheid, sal die sg algemene betekenis gedurig aan bande gelê word. En dit maak te meer dat woorde telkens net één betekenis in 'n bepaalde konteks het, sodat dit onsinnig is om 'n gemeenskaplike kern as 'normale' betekenis tussen al die betekenismoontlikhede te probeer handhaaf" (Louw 1976:44-45). Die probleem is egter dat daar min Hebreeuse en baie min (feitlik geen) Aramese vergelykende materiaal bestaan nie, sodat dit baie moeilik is om betekenis uit die vergelyking van kontekste af te lei. Omdat daar nie materiaal is waarmee die teks en sy gebruik van woorde vergelyk kan word nie, is dit moeilik om die betekenismoontlikhede van 'n woord vas te stel. Wat egter belangrik is, is dat 'n woord slegs in sy konteks spesifieke betekenis het wat deur die agtergrond, die ander woorde in die sin, die grammatika, die eksentrieke benutting van woorde deur 'n spesifieke skrywer, en so meer bepaal word. Semantiese analise moet dan ook begin by die verwante betekenisse van verskillende woorde, eerder as by die verskillende betekenisse van dieselfde woord (Louw 1976:55). Die betekenis waarvoor 'n woord dien, is die minimum wat dit tot die verband bydra. Dit wat die woord net uit homself sê, is die betekenis waarvoor die woord in 'n bepaalde konteks gebruik word.

saam met verskillende verbuigings van die werkwoord "om te ken" (woordnr 16, in v 3), wat saam met twee weergawes van die werkwoord "om te openbaar" (woordnr 22 in v 4 en woordnr 92 in v 22) gebruik word om te verwys na die aksie om die droom en sy uitleg bekend te maak. Om 'n idce te gee van die belang van dié aksie vir die verhaal, enkele statistiese gegewens:

- "om te ken" word 13 keer gebruik;
- "om te openbaar" word 5 keer in woordnommer 22 gebruik en 5 keer in woordnommer 92.²⁴

Dat die dialogiese vorm in die verhaal 'n uiters belangrike rol speel, kan in die gebruik van die werkwoorde "om te praat" (6) en drie werkwoorde wat almal "om te antwoord" (17, 23 en 67) beteken gesien word. Dié woorde kom 26 keer in die verhaal voor.

Alle skrywers gebruik herhaling as stylelement.²⁵ Die skrywer van die Daniëlverhale gebruik dit egter baie meer, en spesifiek om kohrensie aan sy verhale te verleen.²⁶ In die beskrywing van die beeld kom daar ook herhaling voor.²⁷ Dié statistiek gee 'n idce oor wat in die beskrywing en uitleg van die beeld belangrik is – dit gaan om die voete, die koninkryk wat verdeel is, waarna twaalf keer verwys word. En dit gaan om die steen, die nuwe koninkryk, waarna nege keer verwys word.²⁸

Die verhaal sluit anders af as Daniël 1. Dit het te doen met die redaksionele plasing van die verhaal. Waar die eerste verhaal inleidend die tafel dek vir wat volg, skets die tweede verhaal se slot die situasie wat in die volgende hoofstukke geld. Dit is belangrik om te weet wat die posisie van die drie vriende (hfst 3) asook Daniël (hste 4-6) aan die koninklike hof is. Hoe het dit gebeur dat hulle so 'n belangrike posisie vervul?²⁹ Dit is die vraag wat Daniël 2 beantwoord, en wat die agtergrond vir Daniël 4-6 vorm. Net so het

²⁴ Die werkwoord van woordnommer 22 word hoofsaaklik in terme van die Chaldeërs gebruik, alhoewel ook deur Daniël in v 29. Woordnommer 92 word weer hoofsaaklik in terme van Daniël gebruik, met uitsondering van vers 47 as die koning dit gebruik om na die aktiwiteit van Daniël se God te verwys. Vergelyk ook die verwante werkwoord in woordnommer 27, wat vyf maal deur die koning gebruik word.

²⁵ Vergelyk Watson (1984:279-282) se bespreking van instrumente wat bybelse skrywers aanwend om herhaling wat afgesaag raak, te voorkom.

²⁶ Wat in Daniël 2 opval, is die gebruik van nuwe woorde in verse 20-23, wat 'n lied of gedig vorm. Dit bevestig 'n vermoede wat reeds deur navorsers van die histories-kritiese metode uitgespreek is, dat dié verse 'n latere byvoeging is. Die argument kan gebruik word dat die *genre* van dié verse verskil van die res van die hoofstuk – dit is 'n loflied. Maar dieselfde taal word ook in vers 47 gebruik, en tog verskil die woorde.

²⁷ Dit kom voor in verse 28-45 voor, en lyk so:

- die beeld (woordnr 110 - 4 keer)
- die hoof of kop van die beeld (woordnr 105 - 3 keer)
- goud (woordnr 116 - 4 keer)
- silwer (woordnr 119 - 3 keer)
- brons (woordnr 122 - 4 keer)
- yster (woordnr 124 - 6 keer)
- die voete (woordnr 125 - 4 keer)
- deels van yster en deels van klei (woordnr 126 - 8 keer)
- die steen (woordnr 127 - 3 keer)
- die berg (woordnr 131) en die aarde (woordnr 132) – albei twee keer
- die koninkryk (woordnr 133 - 6 keer).

²⁸ Dit is een van die argumente wat teen die Romeinse standpunt, wat die klem op die vierde ryk as Rome plaas, gevoer kan word. Die beeld probeer nie die pad vorentoe uitspel nie, maar wil iets sê oor heersende omstandighede.

²⁹ Dit is reeds herhaaldelik deur navorsers aangeteken dat die verhaal se "biografies-historiese" verwysings na die vier Jode verwarrend is. In die volgende hoofstuk verdwyn Daniël van die toneel, sonder enige verduideliking. As

Daniël 1 die agtergrond vir Daniël 2 gebied. deur te verduidelik hoekom vier Joodse mans aan die Babiloniese hof in diens staan.

4.2.2 Semiotiese ontleding

Die doel van struktuur-analise is om te verstaan hoe literatuur aan mekaar gesit is. Die veronderstelling is dat daar vaste wette is wat bepaal hoe literatuur werk. Soos meeste sprekers nie eksplisiete kennis van die reëls het wat die gebruik van taal beheers nie, kies meeste skrywers nie doelbewus om die wette te volg wat literatuur bepaal nie. Tog volg literatuur sekere konvensies wat veroorsaak dat dit iets beteken. Dit beteken dat die betekenis van 'n teks binne die diep strukture van die teks gevind word, eerder as in die intensies van die skrywer of persepsies van die lesers (De Saussure 1959:65-70). Die navorser probeer om die werk op 'n manier te verstaan wat die skrywer self nie doelbewus beplan het nie. Die navorser doen dit deur die teks se kommunikatiewe strategie te ondersoek.

4.2.2.1 Verdeling in leeseenhede ³⁰

Die vertelling in Daniël 2 is in die vorm van 'n dialoog. Die merkers in die teks dui dit duidelik aan. ³¹ Dat die vertelling in dialoogvorm is, beklemtoon dat die gedeelte geïnterpreteer moet word volgens die reëls wat vir dialoë of gesprekke geld. ³²

4.2.2.2 Temas

Die temas van die perikoopeenhede is soos volg: ³³

- die koning droom, en roep die wyses en vra raad – vv 1-3
- die wyses vra dat die koning die droom vertel - v 4
- die koning vra dat hulle die droom ook moet vertel – vv 5-7
- die wyses vra vir 'n tweede keer dat die droom vertel word – v 7
- die koning dring aan dat die wyses die droom ook moet openbaar – vv 8-9

hy werklik eerste minister van die provinsie Babel was, sou sy afwesigheid by die galageloctheid wat hoofstuk 3 beskryf, ten minste 'n verduideliking benodig het.

³⁰ Vergelyk addendum 4.1 vir die verdeling in leeseenhede wat in die teks gebruik word. Die werkswyse wat ten opsigte van Daniël 2 gevolg word, verskil van Daniël 1 se analise. Die lengte van die hoofstuk maak dit noodsaaklik dat die analise meer omvattend is.

³¹ So word direkte dialoog ingelei in leeseenhede 6, 9, 13, 18, 21, 26, 35, 46, 62, 67, 71, 138 en 146. Daar word ook melding gemaak dat iets gevra is, in leeseenhede 29, 37, 40 en 43. Ander terme wat hiermee verband hou, kom voor in leeseenhede 3, 24, 25, 38, 45, 60 en 70. Daar word melding gemaak van 'n opdrag in leeseenhede 4, 32 en 137.

³² Gesprekke wat in die Bybel opgeteken is, is uiteraard gerekonstrueer. Die bybelse weergawe is nie 'n woord-voor-woord weergawe van wat in werklikheid gesê is nie, in gevalle waar die skrywer 'n historiese rekonstruksie gee. Die skrywer gee die gesprek weer om sy doel te dien: om nodige agtergrondgewens te verskaf of die intrige te akkomodeer. Die Daniëlboek is egter nie 'n historiese weergawe nie.

³³ Vergelyk addendum 4.2 vir die verdeling van die leeseenhede in perikoopeenhede.

- die wyses erken dat hulle nie die droom kan openbaar of die uitleg gee nie – vv 10-11
- die koning beveel dat alle wyses gedood word – vv 12-13
- Daniël vra hoekom die wyses doodgemaak moet word – v 14-15
- Daniël vra uitstel, en versoek sy vriende om saam met hom te bid – v 16
- Daniël ontvang die uitleg, en prys God – vv 17-23
- Daniël vra Arjok om hom na die koning te neem – v 24
- Arjok noem vir koning dat hy iemand het wat die droom kan uitleg - v 25
- die koning vra Daniël of hy die droom kan uitleg – v 26
- Daniël erken: niemand kan die droom uitleg nie, maar God kan – verse 27-28
- Daniël vertel die inhoud van die droom– verse 29-36
- Daniël verklaar die droom – vv 37-45
- die koning vereer Daniël en erken dat Daniël se God die grootste is – vv 46-47
- die koning vereer Daniël, sowel as sy drie vriende – vv 48-49.

Perikoopeenheid 1 bevat die tema van die vertelling: *die koning het gedroom*. Dit dien as opskrif vir die verhaal. Die koning was ontsteld oor sy droom.

’n Ingewikkelde ringskomposisie omvat die gesprek tussen die koning en die wyses. Dit kan geskematiseer word:

Perikoopeenheid

2	A1	koning
3		B1 wyses
4	A2	koning
5		B2 wyses
6	A3	koning
7		B3 wyses
8	A4	koning

Dat die koning vier spreekbeurte kry teenoor die wyses se drie, gee iets van sy mag en die gewig van sy woorde weer - die feit dat hy roep en die wyses moet kom, vra en die wyses moet antwoord. Die eerste en laaste woord behoort aan hom. Hy proklameer die begin en die einde van die wyses van Babel.

Die gesprek tussen die koning en die wyse manne kan ook soos volg geskematiseer word:

koning: wat beteken droom?

wyse manne: vertel ons droom

koning: gee droom en uitleg, of julle is dood

wyse manne: vertel ons droom

koning: vertel droom sodat ek weet of julle uitleg kan gee!

wyse manne: niemand kan nie!

koning: dan is julle dood!

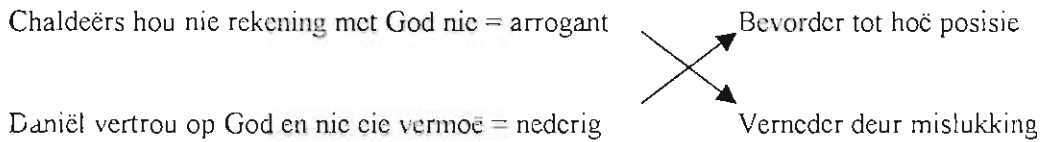
Die volgende reeks perikoopeenhede bevat Daniël se reaksie op die proklamasie, wat direk op hom betrekking het. Die eerste twee perikoopeenhede verwys na sy navraag daarvoor, en sy versoek. Die volgende twee perikoopeenhede vertel hoe Daniël sy vriende byeen roep, hulle saam bid en hy die droom en sy interpretasie kry. Die volgende drie perikoopeenhede het te doen met die transaksies wat aangegaan word sodat Daniël uiteindelik voor die koning staan. Die laaste twee bevat dan die oorwig (*pro rata*) van die woorde: Daniël vertel wat die droom behels en wat die uitleg is (17 en 18, wat leeseenhede 84-134 vorm).

Die derde reeks perikoopeenhede handel oor die verering van Daniël, sy God en sy vriende. Skematies kan die struktuur so voorgestel word:

19	A1	die koning vereer Daniël
20		B1 die koning erken dat Daniël se God die grootste is
21	A2	die koning vereer Daniël
22		B2 die koning vereer Daniël se drie vriende

In die hart van die vertelling kom perikoopeenhede 11 en 12 voor (in terme van perikoopeenhede is dit getallegewyse opvallend ook in die middel). Dit verwys na die gebede van Daniël en sy vriende wat tot die openbaring van die droom lei. Dit word voorafgegaan deur die sketsing van die probleem – die wyses kan nie die droom uitleë nie, en die gevolg daarvan – die koning proklameer dat alle wyses doodgemaak word. Perikoopeenhede 11 en 12 vorm die hoogtepunt van die ontsluiting, wat voortgesit word in die res van die vertelling. Dit het die opvallende gevolg dat die spanningsvlak baie gou ontlai word (leeseenhede 41-44), kort na dit geformuleer is (leeseenhede 31-34). Die rede hiervoor is duidelik: die skrywer probeer nie 'n verhaal saamstel wat verwys na die ontplooiing van 'n krisis, en die oplossing daarvan nie. Hy plaas alle klem op God, wat die openbaarder van geheime is. Dié klem sien 'n mens dan ook duidelik in leeseenhede 43, 44, 45, 47-60, 72-74, 78-80, 104-106, 124-132 en 139-141, wat 'n totaal van 38 leeseenhede is. Dit beteken dat 'n kwart van alle leeseenhede God en sy mag as tema het, en dat meer as dertig persent van die ontknoping daaraan gewy word. God se mag oor die geheime van die toekoms vorm die fokuspunt van die vertelling.

Joubert (1979:36) teken die basiese patroon van die vertelling soos volg:



Die skrywer wy die grootste deel van die loflied (vv 20-23) deur God se mag te beskryf.³⁴ Aan die einde noem die skrywer weer hoekom Daniël die loflied sing (v 23). Sommige eksegete meen dat die loflied (leeseenhede 47-57) 'n byvoeging tot die vertelling is, en dieselfde rol vervul as die lofliedere wat in die apokriewe (deutero-kanonieke) literatuur vir die derde hoofstuk voorkom. Ek stem nie saam nie. Die struktuur van die vertelling dui aan dat die skrywer die loflied gebruik om die doel met sy vertelling te beklemtoon: om God se mag om geheime te openbaar te beklemtoon.

Die droom en uitleg deur Daniël vertoon ook 'n besondere struktuur, wat op herhaling dui.³⁵ As die droom en uitleg in terme van die elemente van die beeld gesien word, lyk dit so:

VERSE

31 BEELD	36 UITLEG
32 hoof	37-38 eerste ryk
bors	39 tweede ryk
maag en heupe	derde ryk
33 bene	40 vierde ryk
voete	
34 steen	41-43 vyfde ryk
35 steen word berg	44-45 goddelike ryk

4.2.2.3 Pertinente transformasies

Wat opval as die verhaal aan die hand van pertinente transformasies gelees word, is dat daar baie meer kwalifikasies as in die eerste verhaal is.³⁶ Dit het nie net met die lengte van die verhaal te doen nie, maar ook met die aard. Die beskrywing van die beeld word in terme van kwalifikasies gedoen (vv 31b-42a).³⁷ Die ryke word opeenvolgend beskryf, in terme van unieke eienskappe. Die koning se gemocdstoestand word ook as kwalifikasies beskryf: hy is bekommerd oor sy droom (v 1b) en hy is slapeloos (v 1c).³⁸ Hy vertel

³⁴ Vergelyk addendum 4.3 vir 'n ontleding van die loflied.

³⁵ Vergelyk addendum 4.4 vir 'n analise daarvan.

³⁶ Vergelyk addendum 4.5 vir 'n analise van die verhaal se pertinente transformasies.

³⁷ Met *kwalifikasie* word bedoel "om te wees" of "om te hê", teenoor funksie, "om te doen". Dié proses word as kwalifikasies of funksies beskryf.

³⁸ Die versverwysings kom met die numering van addendum 4.5 ooreen.

aan die wyse manne dat hy ontsteld is (v 3c). Wanneer die wyses nie sy droom kan bekend maak en die uitleg daarvan gee nie, is hy woedend (v 12a).

Dat kwalifikasies baie aandag kry, beteken nie dat daar nie volop aandag aan transformasies gegee word nie. Die transformasies lê op verskeie vlakke. Die koning roep die wyse manne en vra hulle uit oor sy droom. Hieruit vloei 'n gesprek. Die gevolg daarvan is die dekreet van die koning. Daniël doen navraag by Arjok hoekom die koning se proklamasie so genadeloos is. Hy en sy vriende bid, en God gee die uitleg. Daniël prys God deur te vertel waartoe Hy alles in staat is. Hierna vertel Daniël vir die koning wat die droom en uitleg is.

In die droom gebeur daar ook iets: God se koninkryk oorweldig die oorheersende wêreldryke. Wanneer Daniël sy uitleg van die droom voltooi het, reageer die koning deur hulde aan hom te bring. Ter afsluiting vra Daniël dat sy vriende ook voordeel mag trek, en hulle word in belangrike posisies onder hom aangestel.

4.2.2.4 Verskillende narratiewe binne die vertelling

Die verhaal kan op grond van die pertinente transformasies soos volg opgesom word:

v 1	hoofnarratief
vv 2-11	divergerende narratief
vv 12-13	konvergerende narratief
vv 14-15	divergerende narratief
v 16	konvergerende narratief
vv 17-18	divergerende narratief
vv 19-23	divergerende narratief
vv 24-26	konvergerende narratief
vv 27-45	hoofnarratief
vv 46-48	divergerende narratief
v 49	parallele narratief.

Die doel met die identifisering van die elementêre narratief deur 'n onderskeid te tref tussen die verskillende elemente daarvan, is om onderbrekings in die formele hiërargiese patroon aan te dui, asook die breuke in die logiese narratiewe ontwikkeling. Die primêre narratief bestaan uit die slagaar van die verhaal, die vertelling van die droom en die betekenis daarvan. Die verhaal bevat ook verskeie divergerende narratiewe (vyf in totaal), wat die formele patroon onderbreek, maar sonder om die logiese narratiewe ontwikkeling te onderbreek. Die waarde van die divergerende narratiewe is dat dit 'n nuwe narratiewe ontwikkeling is wat gebaseer is op 'n interpretasie van die voorafgaande vertelling. Die primêre narratief word verleng, maar op 'n ander narratiewe vlak.

Dit gebeur nie in die konvergerende narratiewe nie. Die konvergerende narratiewe vertel van die koning se dekreet, Daniël se versoek aan die koning om uitstel en Daniël se tweede gesprek met die koning. Dit onderbreek die formele patroon van die elementêre narratief met 'n vertelling wat 'n bydrae daartoe lewer. In die interseksie van twee narratiewe konvergeer die een in die ander.

Die parallelle narratief bevat gebeure wat gelyktydig met die oorspronklike verhaal plaasvind en wat vertel word, al is dit nie verwant aan die vertelling nie. Die aanstelling van die drie vriende kan so gesien word: hulle het geen bydrae tot die afloop van die vertelling gehad nie, buiten die kursoriese verwysing in vers 17. Die parallelle narratief word op sy eie geanaliseer. Dit speel hier slegs die rol om as oorgang na die derde verhaal te dien, en kan vir doeleindes van verklarings daarby gelees word. Dit is duidelik te wyte aan die hand van 'n redakteur.

Die pertinente transformasies vertoon 'n opvallende patroon. Dit omarm as volg die hele verhaal: die koning is bekommerd en ontsteld (vv 1b en 3c) *versus* die koning vereer Daniël omdat hy die bron van ontsteltenis weggeneem het met sy uitleg (vv 47d en 48a-c).

Hierbinne speel die volgende af:

- die koning se gesprek met die wyse manne, wat 'n divergerende narratief vorm;
- Daniël se gesprek met Arjok, wat ook 'n divergerende narratief vorm;
- Daniël se gesprek met sy vriende, wat 'n divergerende narratief is;
- Daniël se tweede gesprek met Arjok en Arjok se gesprek met die koning, wat 'n konvergerende narratief vorm;
- en die uitleg van die droom wat die hoofnarratief vorm (saam met die gegewenheid van die droom in v 1).³⁹

4.2.2.5 Binêre opposisies

Eerstens word die koning se gesprek met die towenaars, voorspellers, goëlaars en sterrekykers (NAB-vertaling van v 2) ondersoek. Hier kom drie transformasies voor, wat met die onmoontlikheid van die koning se versoek te doen het:

- die koning vra vir die uitleg van sy droom (vv 3b-d) *versus* die wyse manne wat vra dat die koning die droom vertel (4c-d);
- die koning dreig met vernietiging as hulle nie self die droom vertel en die uitleg gee nie, en belowe beloning as hulle kan (5b-6b) *versus* die wyse manne wat vra dat die koning die droom vertel (7b-c);
- die koning eis dat hulle die droom vertel voor hulle die uitleg gee (8b-9b) *versus* die wyses wat kla dat niemand dit kan doen nie, buiten die gode (10b-11c).

³⁹ Die oorwegende rol wat dialoog in die verhaal speel, kom duidelik na vore. Om 'n omvang van gesprekke in hoofstuk 2 te gee: van die 135 kernsinne wat geïdentifiseer is, word 112 direk by dialoog betrek.

Die ontwikkeling van die gesprek word duidelik deur die binêre opposisies aangedui: eers vra die koning vir 'n uitleg, en die wyse manne vra dat die koning die inhoud van die droom vir hulle gee. Dan vra die koning dat hulle self die droom vertel asook die uitleg gee, en die wyse manne vra (asof hulle nie hul ore kan glo nie) dat die koning die droom vertel. Vervolgens eis die koning dat hulle die droom vertel, as bewys dat hulle die uitleg kan gee, en dan (asof die werklikheid uiteindelik tot hulle deurdring) erken hulle dat hulle nie kan nie.

Dié gesprek is op repetisie gebaseer. Om enkele voorbeelde te noem:

אָמַר חֲלֹמָא לְעִבְרָךְ וּפְשָׁרָא נְחֹא - vertel die droom aan u knegte en ons sal die betekenis openbaar (vv 4 en 7);

מִלְחָא מִנִּי אֲדָא - die woord van my staan vas (vv 5 en 8);

חֻקְהֵיהּ דְּחֻבּוֹן - die wet is een, en staan vas (vv 9 en 15).

Uit die koning se dekreet vloei Daniël se gesprek met Arjok, as hy die vier Jode vir teregstelling soek:

- Daniël wil weet hoekom die dekreet so hard is (v 15b) *versus* Arjok wat dit verduidelik (15c);
- Daniël vra tyd van die koning om die uitleg te gee (16a-b) *versus* Daniël wat sy vriende vra om vir die openbaring van die geheim te bid (vv 17a-18a);
- die drie vriende bid saam met Daniël (18a) *versus* Daniël wat die droom en uitleg ontvang (19a).

Hierop volg Daniël se tweede gesprek met die Arjok. Dié gesprek vloei uit Daniël se loflied voort, nadat God in 'n naggesig aan hom die geheim van die droom openbaar het:

- Daniël prys God omdat Hy die bron van wysheid is (21c-22c) *versus* Daniël wat vra dat Arjok nie die wyse manne doodmaak nie, omdat hy die uitleg ontvang het (24d-e).

In Arjok se gesprek met die koning kom 'n opvallende verwikkeling voor, wat binêr so voorgestel kan word:

- Arjok sê vir die koning dat hy iemand gekry het wat die droom kan uitleg (25b-c) *versus* die koning wat vir Daniël vra of hy die droom en uitleg kan openbaar (26a-b).

Daniël se antwoord is doelbewus 'n binêre opposisie:

- die raadgewers, voorspellers, towenaars en sterrekykers kan nie die geheim openbaar nie (27b) *versus* die God van die hemel wat kan en het (28a-b);
- Daniël wat bely dat hy nie die uitleg gekry oor hy wys is nie (30a) *versus* Daniël wat die uitleg gekry het omdat God die uitleg aan die koning wil gee (30b).

In die uitleg van die droom is die eerste deel beskrywend, terwyl die tweede deel, die uitleg, op transformasies wys:

- Nebukadnesar se ryk is die kop van goud wat oor alles heers (37a-38c) *versus* die ryk wat hierna kom wat nie so belangrik is nie (39a-b);
- die tweede ryk is van silwer *versus* derde ryk wat hierop volg, en wat oor die hele wêreld heers (39c-d);
- die derde ryk is van brons *versus* die ryk wat hierna kom, wat alles vergruis en fyn stamp (40a-b);
- die vierde ryk is van yster *versus* die ryk wat hierop volg wat verdeeld is, en wat vanweë ondertrouery deels sterk en deels swak is (41a-43b);

- die vyfde ryk is deels van yster en deels van klei *versus* 'n ewige koninkryk wat hierna deur God **opgerig** word, en wat die aardse koninkryke **vernietig**, en vir ewige bestaan (44a-d).

Die uitleg van die droom, met sy beskrywing van verskillende ryke, kan soos volg opgesom word:

16 verdeelde ryk - vv 41-43	↑	God se ewige koninkryk - v 44
15 sterk ryk - v 40		hierna verdeelde ryk - vv 41-43
14 groot ryk - v 39 b		hierna ryk wat alles vergruis - v 40
13 onbelangrike ryk - v 39 a		hierna ryk wat oor hele aarde heers - v 39b
12 Nebukadnesar heers oor alles - vv 37-38		hierna ryk wat nie so belangrik is nie - v 39a

Om die pertinente transformasies op te som:

11 ek het nie uitleg oor ek wys is	ek het uitleg ter wille van u
10 wyse kan nie	God van hemel kan
9 Arjok sê vir koning van Daniël	koning vra vir Daniël
8 Daniël prys God - bron van wysheid	Daniël vra dat wyses nie vernietig word nie
7 Daniël en vriende bid	Daniël ontvang geheim
6 Daniël vra uitstel om uitleg te vind	Daniël vra vriende om te bid
5 Daniël vra uit oor dekreet	Arjok verduidelik
4 koning vra vir droom en uitleg	wyses erken hul onvermoë
3 koning vra vir droom en uitleg	wyses vra vir droom
2 koning vra vir uitleg	wyses vra vir droom
1 koning is ontsteld	koning is nie meer ontsteld

Die eerste paar begin en sluit die verhaal af. Dit kan **weergegee** word met:

Probleem - v 1 *versus* Oplossing van probleem - v 48-49.

Die episode van die gesprek tussen die koning en die wyse manne (2-4 hierbo) staan in die vorm:

Versoek - vv 2-3, 5-6, 8-9 *versus* Onvermoë om aan versoek te voldoen - vv 4, 7, 10-

11.

Daniël se gesprek met Arjok en die gevolg daarvan (5-7) kan opgesom word met:

Probleem vir Daniël - vv 13-16 *versus* Oplossing van probleem - vv 17-45.

Para 8-11 hoort saam, in dié vorm:

Onvermoë van wyses *versus* Alvermoë van God.

Die uitleg van die droom staan in die vorm:

Mislukking van aardse ryke – vv 37-44 *versus* Oorwinning van Godsryk – vv 44-45.

Dit lei tot die volgende binêre opposisies, wat die verhaal se pertinente transformasies vorm:

Oplossing van probleem

Mislukking van aardse ryke *versus* **Oorwinning van Godsryk**

Onvermoë van wyses *versus* **Alvermoë van God**

Probleem vir Daniël *versus* **Oplossing van probleem**

Versoek van koning *versus* **Onvermoë om aan versoek te voldoen**

Probleem

4.2.2.6 Intrige

Die intrige van die verhaal lê op twee vlakke. In die eerste plek het dit te doen met die koning se onderonsie met die wyse manne. Daniël en sy vriende is deel van dié groep. Die vier Jode deel onskuldig die probleem wat ontstaan uit die onvermoë van die groep wyse manne om die koning se probleem op te los. Die intrige se verloop word doelbewus vertraag deur die drievoudige gesprek tussen die koning en die wyse manne. Die skrywer vertraag verder die ontwikkeling van die intrige, en bou die spanning op, deur Daniël se gesprek met Arjok. Let veral op verse 14a en 15a wat herhalend van mekaar is, en vers 14b wat herhalend van verse 12b-13b is.⁴⁰ Hierna bid Daniël, en ontvang die geheim van die droom en uitleg. Maar die leser hoor nie dadelik wat dit is nie, nes hy nie dadelik sien hoe die koning daarop reageer nie. Eers sing Daniël 'n lang loflied, wat 'n herhaling in die koning se reaksie op Daniël se uitleg vind (vgl 21b met 47c, en 22a met 47d; vgl ook 30a met 47e).

Die tweede intrige bestaan in die droom en sy uitleg. Dit vorm 'n verhaal binne die groter verhaal. Die uitleg word tragsgewys gegee:

⁴⁰ Die numering word uit addendum 4.5 afgelei.

Godsryk – vers 44-45, kola 124-134

Verdeelde ryk – vers 41-43, kola 116-123

Sterk ryk – vers 40, kola 112-115

Groot ryk – vers 39a, kola 110-111

Onbelangrike ryk – vers 39a, kola 108-109

Nebukadnesar se ryk – vers 37-38, kola 103-107



Die een ryk word deur die ander vervang, tot die Godsryk aanbreëk wat die verdeelde ryk vernietig en vir ewig bestaan.

Hier kom egter 'n diskrepansie tussen die droom en die uitleg daarvan voor. Die klip (Godsryk) vernietig nie slegs die voete wat deels van yster en deels van klei is nie. Die leser verwag dat die Godsryk slegs die ryk vernietig wat op dié tydstep die wêreldtoneel oorheers. Die konstruksie in vers 35 maak dit duidelik dat die hele beeld vernietig word:

בְּאֵרֶן יָקוּ כְּתֻדָּה פְּרוּלָא חֲסַפָּא נְחֹשֶׁת כֹּסֶפֶת וְדָהָב אֵי וְהָיוּ כְעֹר מִן אֲדָמָה יָקִים וְנִשְׂא הַמֶּן רֹחַף וְכָל־אֲחֵר לֹא־הִשְׁתַּכַּח לְהוֹן

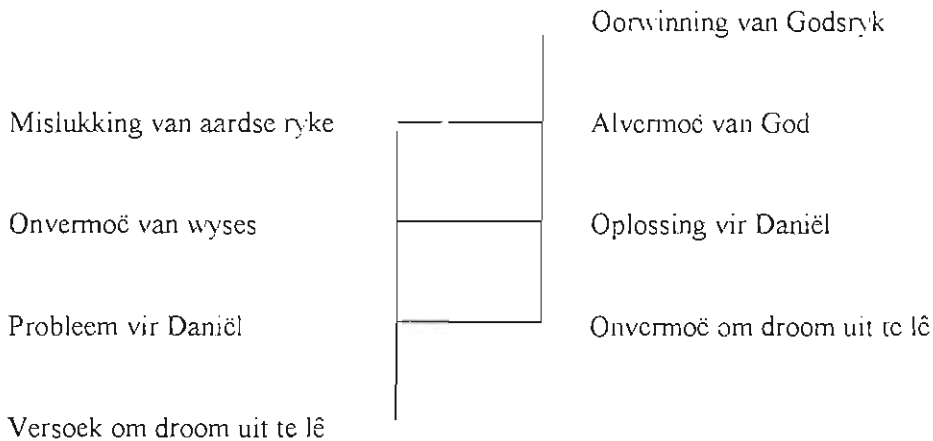
Die skrywer skep met dié mededeling die indruk dat God 'n einde aan alle aardse ryke sal maak.

Die rolspelers in die aksie is die **koning**, wat droom en ontsteld is, die **wyse manne** wat nie die droom kan openbaar nie, **Arjok** wat die wyse manne moë tereg stel en **Daniël** aan die koning voorstel, en Daniël wat (saam met sy vriende) bid vir die openbaring van die droom en uitleg, dit ontvang, God loof en die uitleg aan die koning bekend maak. Die intrige draai dus om slegs 'n paar rolspelers, wat veroorsaak dat die verhaal min konsentrasie van die leser vereis. Die eerste intrige se komplikasie lê in die wyse manne se onvermoë om aan die koning se versoek te voldoen. Dit lei tot die tweede intrige met as komplikasie die openbaring van die droom en uitleg.

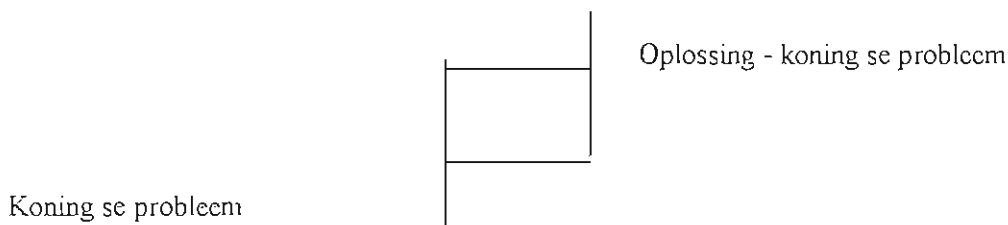
'n Disgruënsie kom in die verhaal voor tussen vers 16 en 25-25. Volgens vers 16a gaan Daniël na die koning om uitstel te vra om die uitleg van die droom bekend te maak, en volgens vers 25a-26b stel Arjok hom aan die koning voor. Dit is duidelik dat die koning nie weet wie Daniël is nie. Die disgruënsie wys op 'n soom in die oorlewering van die verhaal wat nie deur die redakteur uitgestryk is nie. Struktuur-analities beskou, funksioneer die disgruënsie as die verteller se bydraë om die gang van die vertelling te vertraag en die spanning te laat opbou. Die verteller gebruik die herhaling doelbewus as 'n stylelement.

4.2.2.7 Semiotiese vierkante

Wanneer die transformasies as semiotiese vierkante volgens Greimas se model voorgestel word, kan dit as volg weergegee word:



Die groter transformasie wat die hele verhaal kenmerk kan soos volg opgesom word:



Dat die hele verhaal in 'n enkele transformasie opgesom kan word, dui aan dat al die perikoopeenhede in die aksie deel. Die enigste uitsondering is vers 49, wat as inleidend tot die derde verhaal gesien kan word.⁴¹

Wanneer die rolspelers as aktante beskryf word, dien die koning (en Arjok, die hoof van die lyfwag en uitvoerder van die koning se opdragte en planne) as **opponent**. Die koning word opponent as sy dekreet die held se lewe bedreig, al het hy dit nie doelbewus so bedoel of beplan nie. Die hoof van die lyfwag tree namens die koning op.

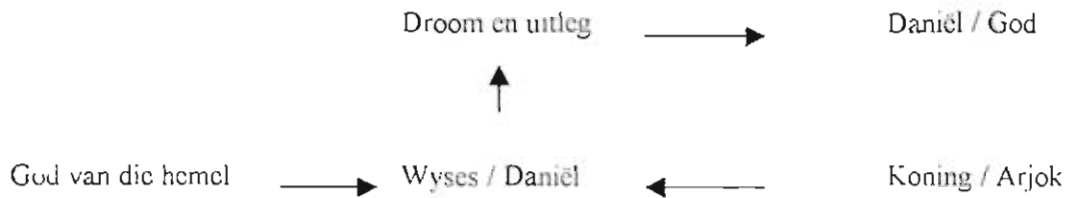
Die wyse manne (en Daniël en sy vriende, by implikasie) is die **subjek** in die eerste deel, en Daniël (en sy drie vriende) in die tweede deel.

Die **objek** is die droom en sy uitleg. Die verhaal draai om die droom.

4.2.2.8 Aktansiële model

Die aktansiële model kan soos volg voorgestel word:

⁴¹ Weer eens word dié vers redaksie-histories as 'n laat toevoeging, as die werk van die verhale se finale samesteller, beskou.



Daniël is die ontvanger in die verhaal omdat hy die held is wat beloon word vir sy heldedaad. God deel dié eer met hom, alhoewel slegs in die lofbetuiging van die koning (asook in Daniël se loflied). Die koning gee aan Daniël baie en groot geskenke, en maak hom groot. Hy word aangestel as regeerder oor Babel en hoof van die prefekte van al die wyse manne van Babel (“as hoof van al die koninklike raadgewers” – NAB).

4.2.2.9 Waardes en oortuigings

Watter waardes of kodes word deur die verhaal belig en aan die leser voorgedra? Die verhaal begin met die mededeling dat die koning ‘n droom gehad het. Die droom staan sentraal. Wat wil die droom sê? Koning Nebukadnesar is groot en heers oor die hele aarde (hy is die kop van goud). Na hom kom ander ryke – ryke wat minder belangrik of groter as syne is, of sterk of verdeeld. Na alles kom die ryk van God. Dié ryk sal die hele aardse bestel van koninkryke vernietig, maar sal self tot in ewigheid bestaan. Die waarde waarvoor dit gaan, is God se soewereiniteit. Die vertelling stuur af op die bekendmaking van die Godsryk.

Dat die skrywer die waarde van God se soewereiniteit deur sy verhaal onderskryf, word bevestig deur die koning se woorde in reaksie op die uitleg wat Daniël van die droom gee (v 47b):

מִן־קֶשֶׁט דַּי אֶלְהִסְתִּין הוּא אֱלֹהִים רַבְרַבִּין שְׂנִיִּין יִהְיֶה אֱלֹהִין וְקָרָא מְלַכִּין וְעָלָה רִוּיִן דַּי יִכְלֹף לְמַלְאֵא רִיקָא רִיקָא

Dit som die waarde mooi op: die God van die hemel is die grootste God, wat oor alle magte op aarde en in die hemel heers. Hy is so groot dat Hy geheime kan openbaar, soos die geheim van die koning se droom en uitleg wat aan Daniël gegee is.

Dié tema bepaal ook die lied wat Daniël sing, volgens verse 20b-23c. Dit is aan dié God wat wysheid (om geheime te openbaar – 21c, 22a, 22b, 22c, 23b, 23c) en mag (21a, 21b) behoort. En Hy het die wysheid en mag aan Daniël gegee (23a). Die wysheid wat Daniel ontvang, lê daarin dat hy die geheim van die koning se droom en uitleg weet. Maar waaruit bestaan die mag? Bestaan dit daarin dat Daniël besef dat die beloning wat op hom wag, omdat hy die geheim van die droom weet, aan hom mag sal besorg? Dat hy as gevolg van sy wysheid (deur die openbaring van God) ‘n maghebber sal wees? Vers 23a is myns insiens ‘n sleutelvers in die verhaal, as direkte herhaling van 20b:

20b לְהוּא שְׁמָה דִּי־אֱלֹהִים מְבַרְכָּךְ מִן־עֵלְמָא וְעַד־עֵלְמָא דִּי חֲכַמְתָּא וְגִבּוּרְתָּא דִּי לְהוּא

23a לִךְ אֱלֹהִים אֲבָתְרִי מְהֻרָא וּמְשַׁבַּח אֲנִיךָ דִּי חֲכַמְתָּא וְגִבּוּרְתָּא יִהְיֶה לִי וְכֶסֶן הַדְּבָרֵי דִּי־בִעֲרָא מִן־ךְ

Dié verse lig 'n tweede waarde uit, wat in werklikheid slegs as newe-tema dien. Die tweede waarde dui op die mag wat aan die gelowige Daniël gegee word. God stel hom, nes in die eerste verhaal, in 'n **magsposisie van verantwoordelikheid**.⁴²

In Daniël 1 is die mag wat aan Daniël verleen word, die gevolg van Daniël se beginselvastheid. In Daniël 2 volg die toekenning van mag aan Daniël (in v 48) op sy gebed (in v 18). In albei verhale is Daniël die insicerder. In die eerste neem hy die besluit om hom nie met die kos en wyn van die koning te verontreinig nie, en sy vriende val by sy dicet in. In die tweede verhaal is dit hy wat oor die dekreet navraag doen, en sy vriende saamroep om te bid. Sy vriende baat daarby deurdat hulle ook in posisies aangestel word (vgl Dan 1:19c met Dan 2:49).

4.3 Detail-analise

Fewell (1991:139) is van mening dat Daniël 1 en 2 as twee weergawes gefunksioneer het om te verduidelik hoe Daniël en sy vriende aan die Babiloniese hof beland het. Aanvanklik het die twee verhale apart gefunksioneer. Die redakteur wat die verhale in die tweede eeu byeenbring, het dit langs mekaar geplaas sonder om veel moeite te doen om dit met mekaar te versoen. Die rede wat Fewell hiervoor aanvoer, is die botsing in die daterings van die verhale.⁴³ In haar gerekonstrueerde redaksiegeskiedenis sluit sy aan by hoe die twee skeppingsverhale dikwels gesien word, of die twee weergawes van hoe Dawid in Saul se hof opgeland het. Alhoewel dit verduidelik hoe die verhale langs mekaar beland het, sê dit nog niks van die effek daarvan nie. Ek meen die datums is bloot retoriese hulpmiddels wat die skrywer aanwend om sy verhaal histories te plaas. Sy geïmpliseerde lesers het onmiddellik die assosiasie van die Joodse ballingskap opgeroep as hulle van die regeringstyd van Nebukadnesar gehoor het.

Collins (1975b:222) slaan 'n ander rigting as Fewell in. Hy beskou die aanvanklike beskrywing van die droom en uitleg as 'n Babiloniese orakel. Hy stel voor dat die vierde ryk dié van Nebukadnesar is, en dit is 'n goue eeu. Die res van die droom wil dan die vestiging van 'n standhoudende Babiloniese ryk verseker. Hy lei dit af uit die verheerliking van Nebukadnesar, wat verseker nie (volgens hom) 'n Joodse standpunt is nie. Dit was immers Nebukadnesar wat Jerusalem en die tempel verwoes en die Joodse volk in ballingskap weggevoer het. Hy sien dit verder in die verwarring wat voorkom in die uitleg van die droom soos die Joodse redakteur dit vertel: dat die Babiloniese ryk wat lank reeds vernietig is, weer vernietig word wanneer

⁴² Dit vorm ook 'n disgruensie tussen die eerste en tweede verhale. In die eerste verhaal word Daniël en sy vriende tien maal beter as die ander wyse manne bevind. Hier word hulle geïgnoreer. Hulle is onbekend by die koning. Het die verteller hierby verby probeer kom met sy jaaraanduiding in Daniël 2:1: die verhaal in hoofstuk 2 speel immers af voor die opleiding van hoofstuk 1 voltooi is?

⁴³ Wallace (2000:4) meen weer Daniël 2 vertel van gebeure wat plaasgevind het voor die gebeure wat in Daniël 1 beskryf word. Dit los volgens hom die probleem op wat die botsing van die datums in die twee hoofstukke stel. Hy bied geen gronde vir sy stelling nie. Ek het reeds genoem dat die datumbotsing tussen die twee hoofstukke eers 'n probleem is wanneer die historisiteit van die verhale gehandhaaf word. Dieselfde skrywer (Wallace 2000:4) meen ook dat Daniël 2 se uitleg van die koning se droom die aanleidende faktor tot die verdere veldtogte teen Jerusalem na 605 v.C. was. Die koning wou die goddelike wil verdraai. "... he knew that Daniël's God was big enough to reveal and interpret eschatological dreams, but he thought YHWH was not big enough to restrain a monarch as magnificent as Nebuchadnezzar". Die vertelling bied geen rede om dit so te interpreteer nie.

die steen daaroor gaan. Collins se verduideliking werp lig op die probleem wat Daniël se uitleg skep as die Godsryk al die ryke gelyktydig vernietig. Ek meen daar is 'n element van waarheid in. Die droom en uitleg het tradisichistories 'n lang geskiedenis voor die Daniëlskrywer dit in 'n nuwe konteks aanwend. Die vertelling van die droom het moontlik in 'n Babiloniese konteks gedien. Die agtergronde waarin die droom en uitleg ontstaan het en hertoegepas is, het verlore gegaan. Dit is selfs moontlik dat die besonderhede van die droom met tye aangepas is, soos Anderson (1984:10) beweer.

Die literêr-historiese bespreking van die teks word georden aan die hand van die temas wat deur die struktuur-analise aangedui is (2.2.2). Die temas dui die logiese gang van die verhaal aan.

4.3.1 Die koning droom, en roep die wyses en vra raad – verse 1-3

Die plasing van die verhaal in die tweede regeringsjaar is geheel en al fiksioneel, en dien slegs die doel om aan die verhaal 'n historiese agtergrond te gee.⁴⁴ Die oorspronklike verhaal het na 'n Babiloniese heerser, moontlik wel Nebukadnesar, verwys.⁴⁵

As Nebukadnesar droom, is Persië 'n Babiloniese satraap. Die Griekse (hellenistiese) state is slegs 'n groep stamme wat besig is om teen mekaar te veg, en Rome is 'n onbekende dorpie langs die Tiberrivier. Die Medies-Persiese ryk verower Babel in 539. Teen Nebukadnesar se regeringstyd is die hele suidwes-Asië in Babel se mag, en is daar nie 'n waardige teenstaander wat hom kan bedreig nie.

As die datum volgens vers 1 met Daniël 1:5 en 18 vergelyk word, is dit duidelik dat dit nie kan klop nie. Volgens dié verse is Daniël eers na drie jaar se opleiding voor die koning gebring. Die tweede jaar is 604, as getel word dat Nebukadnesar in 605 as alleenheerser op die troon kom na sy pa se dood.⁴⁶ Dit is ook onmoontlik dat die gebeure van die droom kon afspeel terwyl Daniël en sy vriende nog met hul opleiding besig is, omdat Daniël 1 dan pertinent daarna sou verwys. Of die twee verhalc sou dan op 'n ander wyse bymekaar moes aansluit.⁴⁷ In die verlede het navorsers dikwels groot moeite gedoen om 'n sinchronisasie

⁴⁴ BHS stel 'n alternatief voor, gebaseer op 6:19 en 8:27, wat nie 'n wesenlike verskil in betekenis veroorsaak nie. Dat "die tweede jaar" eksegete hoofbrekens verskaf het, word duidelik as die talle verklarings ondersoek word, wat deur eksegete aangebied word wat die teks letterlik lees. Enkele voorbeelde word gegee. BHS stel voor dat geëmendeer word na "die tiende jaar". Dit word gedoen na aanleiding van 1:3, 5 en 18. Geen manuskrip of vertaling steun egter dié verandering nie. Spekulasies oor dié datum is slegs gepas as 'n historiese basis vir die verhaal erken word, wat nie hier gebeur nie. So vind Josefus dat "die tweede jaar" verwys na die tweede jaar nadat Nebukadnesar Egipte onderwerp het, Rashi en Ibn Ezra meen dit is die tweede jaar nadat hy Jerusalem verower het, terwyl Japhet Ibn Ali bevind dat dit die tweede jaar is wat Nebukadnesar koning van die hele wêreld is, dit is die twee en dertigste jaar van sy regering (Young 1949:55).

⁴⁵ Hartman & DiLella (1978:45-46) bespreek die oorsprong van die verhaal, en gee 'n lys van opinies van navorsers

⁴⁶ Hieronimus (Braverman 1978:72) skryf in sy kommentaar op vers 1 dat die Jode die probleem van die datum as volg opgelos het: die tweede jaar verwys nie na die regering van Nebukadnesar oor Babel nie, maar oor alle barbaarse nasies, soos die Assiriërs, Egiptenare en Moabiete en die res van die nasies wat hy met die toestemming van God verower het. Hy haal ook Josefus aan wat in die tiende boek van sy *Oudhede* ("Antiquities") skryf: "Na die tweede jaar van die verwoesting van Egipte het Nebukadnesar 'n wonderlike droom gehad" (my vertaling).

⁴⁷ Alhoewel Walvoord (1971:46) 'n saak probeer uitmaak dat die Hebrceuse pluperfectum gebruik word – "he had dreamed dreams", wat volgens hom impliseer dat die droom reeds plaasgevind het tydens die gebeure waarvan hoofstuk 1 vertel, maar dat dit nou eers hier te berde gebring word.

van datums tot stand te probeer bring. Nie een van die pogings oortuig egter nie.⁴⁸ Dit is ook geheel onvanpas omdat die skrywer nie besig is om 'n geskiedenisboek of eksakte biografie saam te stel nie. Die vermelding van *geskiedenis* is bloot om vir die hoorder te sê dat die verhaal op 'n wyse aan die wêreldgeskiedenis gekoppel is (C le Roux 1995:12). Dié koppeling is belangrik omdat dit die wêreldgeskiedenis gebruik om die assosiasies van die verhaal te bepaal. Dit sou onmoontlik wees om die volle betekenis van die verhaal te snap sonder kennis van wat die regeringstyd van Nebukadnesar vir 'n Jood impliseer.⁴⁹

Die woorde “die tweede regeringsjaar van Nebukadnesar” oriënteer en disoriënteer die leser gelyktydig (Fewell 1991:23). Aan die een kant dui dit daarop dat Nebukadnesar relatief nuut op die troon is. Hy het min ervaring. Sy droom is die gevolg van sy politieke insekureiteite. Aan die ander kant, as die verhaal teen die konteks van die eerste hoofstuk gelees word wat drie jaar geduur het, suggereer die tydsaanduiding dat die leser hier met 'n terugflits te make het. Van die leser word verwag om te veronderstel dat Nebukadnesar in die chronologiese storiewêreld van Daniël 1-6 in sy eerste regeringsjaar Jerusalem verower het. In sy tweede regeringsjaar het hy nagmerries. Die selfversekerde aggressor wat in hoofstuk 1 geskets word, en wat hom ten doel stel om die hele wêreld uiteindelik te oorwin, word in die tweede hoofstuk as 'n minder selfversekerde administrateur geteken. Die dae van sy militêre glorie is oor. Nou moet hy die mag wat hy verwerf het, behou. Kan dit wees dat iets gesuggereer word van die interne politieke spanninge en intriges wat rondom die jong koning se kop loei as hy besig is om mag te probeer konsolideer wat stewig in sy pa se hande gesetel was? Sy pa het immers die mag gegryp terwyl sy voorganger se seun probeer het om die mag te konsolideer.

Hoekom is die koning so ontsteld dat hy nie kan slaap nie?⁵⁰ Drome van konings en generaals is dikwels as 'n openbaring van die gode gesien, as 'n kommunikasie wat rigting wil aandui of waarsku. “Dream is an enigma in narrative form” (LaCocque 1988:130). Die koning is ontsteld omdat hy nie verstaan wat die gode wil sê nie. Dalk is hy ontsteld omdat hy 'n vermoede het wat die gode wil sê en na bevestiging soek dat dit nie so is nie.⁵¹ Knight (1971:439) noem dat die koning dikwels in die tempel slaap as hy die

⁴⁸ Vergelyk Baldwin (1978:86): “Westerners want to see all loose ends tied up, but this desire is probably misplaced in dealing with literature from the Ancient Near East.” Aalders (s.a.:54) spring rond om verskoning te soek vir die historiese onakkuraathede. Sy uiteindelige oplossing is om 2:1 as 'n skryffout af te maak, nes 1:1. Die letterteken vir die syfer tien sou weggeval het, sodat daar in die oorspronklike teks van die twaalfde regeringsjaar gepraat is, omdat die syfer vir tien die kleinste van almal is, die *jod*. Monsma (1957:40) sien in die datum “een kleine moeilijkheid”. Indien die datum histories gesien word, terwyl die lengte van Daniël se lewe in ag geneem word, beteken dit dat Daniël as 'n tiener in Babel aangekom het. Indien hy dan volgens die einde van hoofstuk 2 in die tweede regeringsjaar eerste minister geword het, beteken dit dat hy nog nie eens twintig was nie! Om die probleem van 'n sestienjarige eerste minister te oorkom, volgens Veldkamp (1940:19) se berekening, stel hy voor dat dit moet lees “in die twaalfde regeringsjaar”.

⁴⁹ Net soos dit onmoontlik is om André P Brink, Breyten Breytenbach of Etienne le Roux se werke te verstaan sonder kennis van Suid-Afrika se apartheidsgeskiedenis en –wetgewing.

⁵⁰ Uit die teks is dit nie duidelik of Nebukadnesar slegs vir die nag wat hy gedroom het, of ook vir nagte daarna sleg slaap nie. Omdat hy die koning is, kan dalk aangeneem word dat hy dadelik die wyses sou laat roep, en dat die slapeloosheid net met die nag van die slaap te make het. Die woord wat vir *ontsteld* gebruik word, *pa'am*, beteken “om te slaan”, maar word hier in die hitpa'el (refleksief) gebruik, in die sin van: “hoogs geagteer as hy wakker word”.

⁵¹ Baldwin (1978:86) haal 'n Akkadiese sprekwoord aan wat sê dat hartseer en ang slegs slegte drome skep.

leiding van die gode nodig het, in die hoop dat daar 'n openbaring in sy drome sal wees. Drome is derhalwe as draers van goddelike inligting beskou (vgl ook Gen 28:10-17 en 1 Kon 3:4-15).

Die meervoud word in vers 1 gebruik as na die **droom** verwys word. Dit mag te doen hê daarmee dat die koning in die loop van sy **slapelose nag** telkemale die droom oorgedroom het. Of anders is dit die meervoud van onbepaaldheid, wat myns insiens die geval is. Met die meervoud van onbepaaldheid beoel Aalders (s.a.:56) dat die droom onbepaald bly totdat dit uitgelê kan word. Of anders is dit die meervoud van intensiewe volheid.⁵² Dan sou die sin geparafraseer kon word: Nebukadnesar was in 'n toestand waarin 'n droom tot hom gekom het.⁵³

Die Istanbul Stela vertel van Nabonidus, die laaste koning van die neo-Babiloniese ryk, wie se drome hom ook hewig ontstel het. Porteous (1979:39) stel voor dat dit die Nabonidus-tradisies is wat hier en in hoofstuk 4 op die meer bekende monarg, Nebukadnesar, oorgedra is. Die rede mag daarmee te doen hê dat dit Nebukadnesar was wat 'n beslissende rol in Israel se geskiedenis **gespeel** het, meer as enige ander koning. Nabonidus **rig** 'n beeld vir Sin op in die tempel van Ehulhul. Hierna bly hy vir etlike jare in selfopgelegde ballingskap in Teima, waarskynlik vir politieke redes. Fragmente van die Nabonidus-droom is by Qumran gevind.

As Du Toit (1953:8) die geskiedenis van Jeremia 39:5-7 byhaal en Nebukadnesar as 'n wreedaard beskryf wat Sedekia se seuns voor die Judese koning se oë slag voor hy sy oë uitsteek, om dit in verband met Nebukadnesar se nagmerries bring, is dit ongeldig. Die droom is nie bedoel om Nebukadnesar se gewete oor sy wandade aan te wakker nie, en dit was in alle geval algemene praktyk van die dag om so op te tree teenoor opstandige onderdane.

Ongag hoe die moderne mens die fenomene van drome mag beoordeel, is dit belangrik om te onthou dat die **apokaliptikus** drome as produk sien, nie van die verbeelding nie, maar van 'n objektiewe werklikheid wat van God self kom. Die persoon wat droom, ondergaan 'n werklike psigiese belewenis (LaCocque 1988:129). Dit is nie van belang wat die moderne eksegeet daarvan dink nie, maar hoe die verteller daarvoor oordeel, en hoe die oorspronklike lesers dit verstaan het.

'n Kenmerk van die samesteller(s) van die Daniëlboek is die voorliefde vir herhaling, en spesifiek herhaling deur lyste op te stel. Ek het genoem dat dit tot die gevolgtrekking lei dat die verhale verwerk is voordat dit in die bundel opgeneem is, omdat duidelike stylkenmerke voorkom wat regdeur die dokument strek. Aan die ander kant dui die herhalings soms op some in die verhaal. Die redakteur het nie die some sorgvuldig uitgestryk toe hy die verhale oortel het om sy doel te dien nie. So dui sommige herhaling op weersprekings tussen elemente binne 'n enkele verhale, en tussen die verhale onderling. Die lys van **wyse manne** is 'n voorbeeld van die skrywer se gebruik van herhaling. 'n Vergelyking van die gedeeltes in Daniël

⁵² Keil (1975:86) meen *halmot* verwys na 'n droom met verskeie dele omdat dit 'n verskeidenheid van onderwerpe bevat.

⁵³ Sien so Schneider (1954:113) se opmerking oor Geallieerde generaals wat na die Tweede Wêreldoorlog die volgende te sê sou hê: "Alle Freude, die man heute in der Welt über den Endzieg empfinden mag, ist stark beeinträchtigt durch ein Gefühl der Angst, einer primitiven Angst vor dem Unbekannten". Die generaals vertel dan verder van hul nagmerries wat jare na die oorlog aangehou het. Dit is bekend dat ang of bekommernis aanleiding tot drome gee. Vergelyk ook Van Rensburg (Augustus 1999:54), wat na Jungiaanse droomanalise verwys om die voorkoms van argetipes uit die natuur in drome te verklaar.

2, 4 en 5 wat die lysie van wyse manne bevat, dui aan dat die terme wat vir die ses groepe van wyse manne gebruik word, baie vaag is (Charles 1929:28).⁵⁴ Die skrywer het nie duidelik gedefinieerde groepe in gedagte gehad toe hy na die onderskeie klasse verwys het nie. Sy doel was eerder om dit onder die lesers se aandag te bring dat hy na alle wyse manne verwys. Nie een groep van wyses word uitgelaat as die koning die wyse manne na hom roep nie.

Die wyse manne het 'n belangrike rol in die antieke wêreld gespeel. 'n Tablet wat in Babel ontdek is, vertel van die werk van 'n astronoom, Nabu-rimannus, wat 'n stel tabelle vir tweehonderd jaar opgestel het van die son en maan se verhouding. Hy reken ook die daaglikse rewolusie van die aarde uit, en meet die lengte van die jaar – as 365 dae ses uur 15 minute en 41 sekondes is dit slegs 26 minute 55 sekondes te lank. 'n Eeu later stel Kidinnu tabelle op wat selfs meer akkuraat is (Anderson 1975:25).

Die wetenskappe in Babel was wat sommige velde betref ontwikkel tot 'n gesofistikeerde vlak, en veral as dié velde benut kon word in die voorspelling van toekomstige gebeure. Die noue verband wat tussen astronomie en astrologie bestaan het, is 'n duidelike voorbeeld. Ten tye van Nebukadnesar is daar geen onderskeid getref nie, omdat die bestudering van die sterre primêr in diens van die studie van voortekens gestaan het. Die betekenis van drome, as onderafdeling van toekomstvoorspelling, het 'n belangrike rol by die beplanning van staatsondernemings en veldtogte gespeel. Persone wat drome korrek kon verklaar en sodoende die toekoms verklaar, het gesiene geword.

Verseke droomhandleidings is ontdek. Dit bestaan uit die beskrywing van historiese drome en die gebeure wat daarop gevolg het. Die beginsel waarop die droomhandleidings opgestel is, is dat 'n droom en wat daarop volg 'n goddelike wet volg, wat so vas soos 'n natuurwet staan. As genoeg data gegee word, kan die beginsel gebruik word om die betekenis van die droom te verklaar (Baldwin 1978:87).

Die vier woorde wat gebruik word in vers 2 om die wyses⁵⁵ aan te dui, verdien verdere aandag:

- **חֲרָטִים** verwys na die werkwoord **חָרַט** ("om te sny" of "in te sny"). Die woord verwys na die gebruik om skriftekens in te sny, soos die Babiloniese spyker- of wigskrif vereis. 'n Moderne weergawe hiervan sou wees: "taalgeleerdes" of "hofskrifwysers". 'n Groot gedeelte van die oudste kleigeskifte bevat towerspreuke, besweringsformules en droomuitleggings (Hartwig s.a.:8);⁵⁶
- Hartwig (s.a.:10) stel voor dat **חֲרָטִים** gevorm is van 'n ou Hebreuse woord, **חָרַט**, wat beteken "om 'n pot op 'n vuurherd te sit". Die afgeleide betekenis sou dan 'n "medisyne-meester" wees, "iemand wat as beroep kruie kook om medisyne te maak". Heelwat vertalings dink aan "toekomstvoorspelers", in die sin dat die woord met nekromansie te doen sou hê;⁵⁷

⁵⁴ Lysie kom voor in Dan 1:20; 2:2, 10b, 27; 4:7; 5:7, 11, 15. Die wyses word in Dan 2:12, 13, 14, 18, 24, 48; 4:6, 18; 5:7,8 genoem. Verwysings na Chaldeërs kom voor in Dan 1:4; 2:4; 5:10a; 3:8.

⁵⁵ Die woord vir wyse manne kom nie hier voor nie; dit word gebêre totdat Daniël dit in vers 27 gebruik om op hul onvermoë te wys.

⁵⁶ Dié woord kom voor in 1:20; 2:2, 10, 27 asook 4:4; 5:11. Die enigste waar die lys van wyses funksioneer en dié woord nie gebruik word nie, is in 5:7 en 15.

⁵⁷ Dié woord kom in elke lys voor wat in Daniël gebruik word om wyses aan te dui.

- מַסְפֵּי verwys na towenaars, van die Siriese wortelbetekenis wat beteken "om 'n heilige ritse uit te voer" of "te bid/soebat". Dit kan verwys na die towerwoorde wat gemompel word. Die woord word teruggevind in Eksodus 7:11, Deuteronomium 18:10 en Maleagi 3:5;⁵⁸
- כְּשָׂרִים verwys na die "Chaldeërs". Nebukadnesar het noue bande met die Chaldeërs, omdat hulle saam met die Babiloniërs die Assiriese ryk verower, terwyl Nabopolassar koning is. Hier verwys dit egter nie meer na 'n ras nie, maar na wyse manne.⁵⁹ Clarke (1967:693) meen die woord verwys na 'n "kollege van geleerdes", waar die kunste en wetenskappe bedryf en gedoseer is. Ek meen dit verwys eerder na 'n sekere klas van wyse manne, wat vir 'n onbekende rede 'n naam gebruik wat voorheen vir die ras gebruik is. Moontlik het dié groep uitblink in 'n vaardigheid waaraan hulle uitgeken is, en wat ook kenmerkend van die Chaldeërs was.⁶⁰ Baldwin (1978:86) meen dat die gebruik van dié term om wyse manne aan te dui, 'n nie-Babiloniese gebruik van die term is. Die rede hiervoor is dat geen dokumentêre bewys bestaan dat dit voor die val van Babel gebruik is nie. Herodotus (ongeveer 450) is die eerste wat die woord so gebruik. Dit lyk nie vir my asof daar sprake is dat die Chaldeërs voorrang geniet onder die wyse manne van Babel nie, soos Hartwig (s.a.:11) met groot stelligheid beweer.

Die verklaring van voortekens is deur die Assiriërs en die Babiloniërs tot 'n fyn kuns ontwikkel. Dit het waarskynlik talle elemente ingesluit waarvan sommige mag wees:

- dat 'n skaaplower oopgesny is. Aan die hand van die lewer is die toekomstige gang beskryf;
- dat sterrebewegings fyn dopgehou is. Enige buitengewone sterre-aktiwiteite is dadelik genotter en geïnterpreteer;
- dat droomuitleg-handboeke geraadpleeg is.

Die betekenis van die onderskeie woorde is in sigself nie so belangrik nie. Veel belangriker is die idee wat die skrywer oordra. Hy beklemtoon met sy gebruik van lyste dat alle wyse manne by die uitleg van die droom betrokke was.

Die skrywer plaas klem op die wyse manne se vermoëns. Daarom gebruik hy talle verskillende terme. Dit is in dieselfde sin as 'n getuie se gebruik van 'n string byvoeglike naamwoorde om die verskriklikheid van 'n ongeluk te beskryf. Die koning ontbied al die soorte wysheid wat hy tot sy beskikking het, maar nie een kan help nie.⁶¹

Die skrywer skets die toneel van die wyse manne se onderhandelinge met die koning (vv 2-12) aan die hand van 'n populêre instrument in vertelling. Hy vertel dieselfde gebeure drievoudig, elke keer met klein klemverskuiwinge. Die koning stel sy versoek drie maal, die wyse manne antwoord drie maal. Met elke

⁵⁸ Die woord hou verband met 2 Kronieke 33:6 en Maleagi 3:5. Dit is 'n praktyk wat in Israel verbied is in Eksodus 22:18 en Deuteronomium 18:10. Die woord word slegs hier gebruik as na wyse manne in die eerste vyf hoofstukke van Daniël verwys word.

⁵⁹ Aalders (s.a.:56) maak die woord geheel los van die Chaldeërs as 'n nasie, en sien daarin die woord *chaldoe*, wat volgens hom 'n priestergroep aandui. Hy meen dat Daniël se Chaldeërs hierin teruggevind kan word. Ek kon nie enige gegewens vind wat sy opinie steun nie.

⁶⁰ Vergelyk die bybelse verwysing na wyses wat uit die Ooste kom, vanaf Genesis en Job tot by Christus se geboorte.

⁶¹ Vergelyk Burden (1993:1225) se vroeë verklaring dat Daniël en sy vriende ook opgekommandeer was. Hoe word Daniël se onkunde oor die koning se proklamasie dan verklaar?

transaksie bou die spanning op. Sonder dat die verhaal vervelig raak, word herhaling as 'n integrale deel ingebou. Omdat die transaksies kort en kragtig is, kom die leser nie agter dat die skrywer dieselfde geëkte uitdrukkings deurgaans gebruik nie.

4.3.2 Die wyses vra dat die koning die droom vertel – verse 4

Hier begin die Aramese vertelling, wat tot aan die einde van hoofstuk 7 strek (vv 4b-7:28).⁶² Die gebruik van Aramees in die heilige geskrifte van die Jode het vir die rabbyne hoofbrekens verskaf. Hoe kon 'n geïnspireerde man so 'n taal besig? En hoe kon 'n boek in die kanon opgeneem word as dit nie in die gewyde taal is nie? Die oplossing is langs twee linc deur die rabbyne aangebied. Eerstens word die Aramese dele as 'n *Targum* beskou. 'n *Targum* word beskryf as 'n verklaring van die heilige en gewyde na die ongewyde ter wille van die onverstandige volk. Tweedens is die Aramese gedeeltes toegeskryf aan die ontstaan daarvan in 'n onrein land. Dit is moontlik dat die rabbyne se onbegrip met die gebruik van die Aramese taal in die Daniëlboek ook te doen mag hê met die plek wat die rabbi's aan die boek in die kanon toeken. Koch (1980:34) meen dit is die rede waarom die Joodse rabbi's die Daniëlboek onder die *Ketubim* geplaas het.

Navorsers het verskeie pogings aangewend om die Daniëlboek te dateer op grond van die gebruik van die twee tale wat daarin voorkom. Geen oortuigende gevolgtrekkings het egter daaruit gekom nie. Baldwin (1978:30) se opsomming is van pas: "...it is precarious to attempt to establish the date of a book on linguistic evidence, especially if the amount of comparative material is very limited, as is still the case with the Hebrew and Aramaic of the Old Testament".⁶³

Die beste argument vir die voorkoms van twee tale in die boek is myns insiens om te erken dat die antwoord nie bekend is nie.⁶⁴ "The presence, and the distribution, of the two languages in Daniel may be in

⁶² Die oudste gebruik van Aramese woorde in die Ou Testament is waarskynlik in Genesis 31:47. 'n Kort inskripsie op die Milqart-steel lewer bewys dat Aramees so vroeg as die helfte van die negende eeu v.C. neergepen is. 2 Konings 18:26 suggereer dat Aramees in die agste eeu 'n internasionale taal was. Dit het later die amptelike taal van die Persiese ryk geword. Nie almal stem saam nie. Koch (1980:10) beweer dat Aramees eers sedert 400 gebruik is, en teen die Makkabeërtijd vir die eerste keer omgangstaal onder Jode geword het. Nehemia 8:8 vertel dat die *Tora* vir die volk vertaal moes word nadat hulle uit die ballingskap teruggekom het. Hebreeus is nooit weer as spreek- en huistaal herwin nie (Terry 1974:108). LaCocque (1979:39) meld dat 'n Aramese papiirus in 1942 ontdek is te Saqqara of Memphis. Dit is 'n brief uit Sirië of Palestina waarin die farao om hulp gevra word teen die koning van Babel, wat waarskynlik Nebukadnesar was. Die brief word in 602/603 gedateer, wat dit die oudste bekende Aramese geskrif maak.

⁶³ 'n Sterker argument is uit te maak uit die gebruik van vyf en twintig leenwoorde, uit Persies en Grieks, wat voorkom. Uit Zeno se geskrifte kan afgelei word dat die Griekse taal in Palestina in die dekade na 260 v.C. in die aristokratiese en militêre kringe van Judaïsme bekend was.

⁶⁴ Vir watter rede het die skrywer twee tale in die Daniëlboek gebruik? Navorsers bied verskeie moëverings aan:

- Aramees is gebruik wanneer gedeeltes bespreek word wat vir die aandag van die heidene is. Dit geld veral van die profesieë van die tweede en sewende hoofstukke. Hebreeus word gebruik vir gedeeltes wat op die Joodse volk van toepassing is. Dit is van toepassing op die profesieë van die laaste hoofstukke. 'n Internasionale taal word gebruik vir die deel wat 'n boodskap vir die nasies bevat. So 'n opmerking geld slegs as aanvaar word dat die boek profeties van aard is.
- 'n Argument wat hiermee verband hou, is dat die gedeelte wat nie-Jode sou interesseer, in Aramees geskryf is, terwyl die res slegs vir die ore en oë van Jode bedoel is. Wat dan van hoofstuk 1, wat as sleutel tot die boek en ook die verhalende dien, maar in Hebreeus is?

the end inexplicable" (Davies 1985:35).⁶⁵ Dit is belangrik om te onthou dat die woorde "in Aramces" afwesig in die Qumrandokumente is, wat immers die oudste manuskripte is wat daar van die boek bestaan (Davies 1985:35). Die Hebreuse en Aramese verdeling van die boek kom egter net so voor in die kopieë wat by Qumran ontdek is. Die vroegste persies, uit Grotte I en IV, dui taalveranderings by 2:4 en 8:1 aan.⁶⁶

Hoe het die samesteller se eerste uitgawe van die boek gelyk? Hier is daar soveel argumente as moontlikhede. Sommige meen die hele boek is in Hebreus geskryf, maar die oorspronklike het nie in die verwarring wat met Antiochus se vervolging gepaard gegaan het, behoue gebly nie (Aalders s.a.:30; Montgomery 1927:92; Monsma 1957:153; Koch 1980:49). Nog ander meen die boek het in Aramees ontstaan, en sommige gedeeltes is vir Hebreuse lesers vertaal, of die Hebreuse vertaling van die boek het vir 'n onbekende rede langs die Aramese oorspronklike beland (Young 1949:22; Knight 1971:436; Eissfeldt 1974:516; LaCocque 1979:13). En dan is daar sommige wat meen dat die boek aanvanklik, en doelbewus, in twee tale ontstaan het (Collins 1977:15; Hilton 1995:110).

Ek stem saam met Rendtorff (1985:274) dat 'n maklike antwoord hoekom ses van die twaalf hoofstukke in Daniël in Aramces geskryf is, nie moontlik is nie.⁶⁷ Die mees geskikte hipotese is dat die samesteller(s) wat in die tweede eeu materiaal vir apologetiese en ideologiese doeleindes byeenbring, substansiële dele in Aramces ter hand het. Hy / hulle inkorporeer die Aramese verhale in hierdie vorm. Dit sluit aan by die Aramese konteks waarbinne die verhale afspeel, en kon moontlik die samesteller oortuig het om nie moeite te doen om dit te vertaal nie.

Daar is egter gronde om te aanvaar dat "in Aramces" die fout van 'n oorskrywer was. Die kantlynaantekening sou dan dié woorde bevat het wat die leser moes waarsku dat die taal van dié punt af

- Daar is ook al beweer dat die verhale van bevoediging in Aramees is, sodat die hele volk dit kan verstaan. Die visioene is met die oog op 'n meer gesofistikeerde en gelcerde gehoor geskryf, wat Hebreus magtig is.
- 'n Goë rede mag wees dat die skrywer dit so bedoel het (Koch 1980:49), maar nie die moeite gedoen het om sy lesers in te lig hoekom hy dit so doen nie (Eissfeldt 1974:516).
- Indien aanvaar word dat die skrywer/samesteller uit die Makkabese periode kom, word genoem dat hy Aramces aanwend om weerstand onder die mede-Jode op te wek. Die argument maak na my mening nie sin nie. Hoe sal die gebruik van die vyand se taal in 'n bevoedigende boek so 'n effek hê?
- Die opinie word soms gehuldig dat die verhale eers apart gefunksioneer het, en deur die skrywer oortel is. Dit is moontlik dat die verhale waarop die samesteller sy hand lê in Aramces was. Die skrywer het nie die moeite gedoen om dit te vertaal nie. Hy voeg slegs 'n inleiding by, asook sy visioene aan die einde. Die veronderstelling van dié argument is dat die samesteller die verhale net so invoeg, sonder enige redaksionele bywerkings. Ek het egter getoon op unieke styleienskappe wat die outeur onderskei, en dat die stylelemente deur die hele boek voorkom.
- Hilton (1995:110) se teorie is dat die twee tale 'n geheime refleksie is op Antiochus se helleniseringsbeleid. Dieselfde gebeur met die twee name wat aan Daniël toegedig word. Die twee name en twee tale word gebruik om Antiochus se beleid te kritiseer. Die skrywer wil die verwarring wat Antiochus in die Jood se wêreld ingedra het, deur sy gebruik van twee tale beskryf.
- Eissfeldt (1974:516) noem die argument dat die Hammurabikode (Kode 9) op die ABA-struktuur gebou is, met die vorm gedig-wet-gedig. So bestaan Job uit prosa-gedig-prosa. In dieselfde sin verstaan hy die struktuur van die Daniëlboek as Hebreus-Aramces-Hebreus.

⁶⁵ Bentzen (1952:9) kom tot dieselfde gevolgtrekking: "Ein trotz aller daran gewendeten Mühe immer noch ungelöstes Rätsel bleibt der Sprachwechsel ..."

⁶⁶ Die argumente word nie in groot detail behandel nie omdat relevante bronne algemeen beskikbaar is, 'n oplossing vir die probleem nie moontlik is nie, en die waarde van die argumente vir die verklaring van die teks van min waarde is.

⁶⁷ Eissfeldt (1974:516) som die oplossings wat al vir die probleem van twee tale aangebied is, op.

verander. Dié woorde het op een of ander manier in die teks beland. Nou lees die teks asof die sterrekrykers die koning in Aramees antwoord.⁶⁸

Hoekom vertel die koning nie dadelik vir die wyse manne sy droom nie? Drie antwoorde is moontlik. Die koning het sy droom vergeet. Of die koning wil sy wyse manne in 'n saak wat vir hom baie belangrik is, toets. Die koning wil vasstel of die wyse manne werklik vir hom die korrekte uitleg van die droom kan gee. Fewell (1991:25-26) voeg 'n derde rede by. Sy mening maak sin. Hy meen Nebukadnesar se besluit om die wyse manne te toets is arbitrêr. Die verteller wil op die onredelike eis klem lê, as 'n teken van Nebukadnesar se sadistiese, onvoorspelbare karakter. Dit is moontlik dat die verteller ook 'n skerp kontras teken met die koning se onredelike eis, teenoor die wonderbare karakter van die openbaring van die geheim aan Daniël. Dat die koning nie sy droom aan die wyse manne vertel is nie, is 'n retoriese instrument wat die skrywer aanwend om die intrige van sy verhaal te dien.

Ibn Hisham (Charles 1929:28) vertel in sy *Leben Mohammeds* van soortgelyke gebeure. Rabia, die seun van Nasr, koning van Yemen, het 'n visioen. Hy kon dit nie verstaan nie. Daarop het hy al die towenaars, voorspellers, waarsêers en wiggelaars wat aan die hof verbonde was, byeengeroep. Hy het hulle van sy droom wat hom hewig ontstel het vertel. Hy vra dat hulle vir hom die droom en sy uitleg moet gee. Hulle het geantwoord dat hy aan hulle die droom moet vertel sodat hulle die interpretasie kon gee. Hierop het hy geantwoord dat as hy aan hulle die droom vertel, hy nie kan staat maak op hul interpretasie nie. As iemand die droom ken voor dit aan hom vertel word, en dan die uitleg gee, sal sy uitleg betroubaar wees.⁶⁹

Ek meen die verteller wil laat blyk dat die koning die wyse manne aan sy hof toets. Hy het deur die twyfelagtige praktyke van die wyses gesien.

Indien hy sy droom vergeet het, kan dit wees dat hy net die detail daarvan vergeet het.⁷⁰ Russell (1989:29) meen Nebukadnesar vergeet die droom omdat hy daarvan wil vergeet. Sy onbewuste onderdruk die inhoud van die droom, omdat hy 'n aanvoeling het dat die boodskap van die droom nie vir hom gunstig is nie. "It is too much for the human psyche to bear and so the thought or the dream is obliterated from our awareness". Daar is egter geen wenk in die teks wat tot so 'n gevolgtrekking lei nie.⁷¹ Die Oosterse mens het volgens C le Roux (1995:13) 'n bygeloof gehad dat jou persoonlike god vir jou kwaad is as jy jou drome vergeet.⁷²

⁶⁸ Die siening dat die wyse manne die koning in Aramees geantwoord het, is deur Hieronimus gepopulariseer (Charles 1929:29). Die wyse manne antwoord die koning in die hoftaal, wat Babilonies of Assiries was (so Charles asook Hamner 1976:27), soos blyk uit Jeremia 5:15, Jesaja 28:11 en 33:19.

⁶⁹ Lattey (1948:61) is van opinie dat Hisham dié storie deels van Daniël geleen het.

⁷⁰ Knight (1971:439) se opmerking dat meeste drome nie herroep kan word nie, is waar. As hy voortgaan en sê dat jy slegs drome kan onthou waartydens jy wakker geword het terwyl jy gedroom het, is sy stelling nie op wetenskaplike waarneming gebaseer nie.

⁷¹ Sy wens dat die Nero's van die wêreld nagmerries sal kry oor die Romee wat brand, en die Hitlers oor die verwoesting van hul troepe en die Stalins oor die Gulags, is mooi. Daar is niks in die droom of uitleg wat egter 'n vinger na Nebukadnesar wys nie. Dit gaan nie oor Nebukadnesar se sonde nie, maar oor die toekoms van Nebukadnesar se ryk. En die doel daarvan is nie om Nebukadnesar op sy knieë te kry waar hy met berou sy sonde bely nie, maar om die koning te laat buig voor die God wat geheime oor die toekoms openbaar (sien 2:47).

⁷² Dit kom voor in die teks van 'n oud-Babiloniese *Omenteks* wat in die Berlynmuseum is: "As 'n man nie die droom kan onthou wat hy gesien het nie (beteken dit): sy (persoonlike) god is vir hom kwaad" (Baldwin 1978:87).

Die antieke mens ken drie vorme of metodes van droominterpretasie (Collins 1977:31):

- Interpretasie deur intuïsie. Die persoon wat gedroom het, raadpleeg die interpreteerder. Die interpreteerder kwalifiseer om geraadpleeg te word deur ouderdom (hy is baie oud en bekend dat hy wys is), sosiale status (hy is van die klas van droomuitlêers) of persoonlike charisma (iets hiervan kom by Daniël voor);
- Interpretasie deur presedent. Die interpreteerder is 'n geleerde in die versameling van droom*omina*;
- Interpretasie deur verdere openbaring. Die interpreteerder roep die godheid aan. Die godheid is die bron van die droom. Die interpreteerder raadpleeg die god vir verifikasie of 'n voorgestelde interpretasie sodat hy die boodskap duidelik kan oordra. Hier word gedink aan priesters, wat vroulik sowel as manlik kan wees.

Daniël se verhaal is doelbewus aan die derde kategorie van Collins gekoppel. Die skrywer sê met sy vertelling dat God alleen die toekoms ken. En Hy openbaar die geheime oor die toekoms aan wie Hy wil. Die koning beroep hom op interpreteerders. Hy sal geen sukses sien nie, behalwe as hy die God wat drome oor die toekoms stuur, erken.

Die groet "lewe vir ewig" dui op die koning se assosiasie met die godheid. "Mag die koning die lewe van die godheid deel". Die antieke Midde-Oosterse mens het gemeen dat die koning direkte gemeenskap met die godheid het. Die koning het ook gemeenskap met sy onderdane gehad, en hulle het in sy lewe deel. Dié gedagterigting kom ook in Israel voor, as Batscha vir Dawid in 1 Konings 1:31 groet, en Dawid reël dat Salomo so in 1 Konings 1:34 voor die volk begroet word. "Om vir ewig te lewe" het hier die betekenis van: "om baie lank te lewe". "Ewig" dui 'n onvoorsiene tyd aan, maar dra nie die betekenis van 'n lewe sonder 'n eindgrens nie (Helberg 1994a:31).

4.3.3 Die koning vra dat die wyse manne die droom ook moet vertel – verse 5-6

Aan die een kant belowe die koning geskenke vir die wyses wat sy droom kan uitlê. Die woord vir "geskenke", נְבוֹנָה, kom slegs hier en in Daniël 5:17 voor. Die duur geskenke wat deur die koning beloof word, dui volgens Hartwig (s.a.:14) op modicuse pragklere.⁷³

"Die woord van my is vas" in vers 5 beteken "die woord van my is seker" of "ek het die finale besluit geneem". Vroeër is die frase vertaal as "die ding is weg van my", in die sin van "ek het (die droom) vergeet".⁷⁴ Intussen word die woord (אָסַרְתָּ), wat 'n Persiese oorsprong het, egter in 'n ander lig gesien. Dit beteken "om vas of verseker te wees" (Young 1949:60). אָסַרְתָּ word vertaal met "voord", maar kan ook beteken "die saak waarvoor die woord gesprek word". Dan kan dit dui op die bevel wat van die koning uitgaan, en wat uiteindelik in vers 12 se proklamasie uitloop (Exell s.a.:56).⁷⁵

⁷³ Navorsers beskou dit as 'n leenwoord uit Akkadies. Vroeër is gemeen dat dit 'n Persiese leenwoord is.

⁷⁴ Die King James Version vertaal so. Opvallend dat die Living Bible ook in dié tradisie vertaal, as dit lees: "I tell you, the dream is gone - I can't remember it".

⁷⁵ Die Septuaginta vertaal ook so:

Aan die ander kant dreig die koning met ernstige maatreëls as die wyse manne nie sy opdrag kan uitvoer nie. Die Oosterse despoot het absolute mag gehad. Die **dreigement** wat Nebukadnesar maak, het nie vir die geïmpliseerde lesers na grappies geklink nie. Daar was heel moontlik ander verhale in omloop oor die grusaamhede wat gevolg het op die absolute beslissingsmag wat die konings oor hul onderdane se lewens, besittings en lot gehad het.

'n Deel van die straf is **dat** die wyse manne letterlik "in ledemate verander sal word". Die implikasie is dat hul ledemate een vir een afgekap sal word. Die woord vir "ledemaat" is *Trances* in oorsprong (Hammer 1976:27). Die wyse manne se huise sal ook in ruïnes of mishope verander word. Die woordkeuse het doelbewus te doen met die prentjie wat geskets word van die oms van die situasie vir die koning, sowel as vir die wyse manne. Die huise van Babel is van kleistene gebou. Die stene is wel in sommige gevalle gebrand, maar in die meerderheid van gevalle is die stene slegs in die son droog gemaak. As 'n huis afgebreek word, los modderstene in die reën op, en kort voor lank bly niks daarvan oor nie (Robinson 1892:33). Die ander vertalingsmoontlikheid is om dit aan 2 Konings 10:27 te koppel. Die gedeelte vertel dat die tempel afgebreek is. Die boumateriaal daarvan is gebruik om kleinhuise van te bou (Keil 1975:92). Dit was die lot van misdadigers, dat hul huise vernietig is (Bultema 1988:66).

In dit alles bly **God** die onsigbare Een, wat agter die skerms skuil. Die skrywer vertel die eerste verhaal om aan die leser bekend te maak wie ware wysheid het: die mens aan wie God dit gee. In die tweede verhaal maak Hy 'n enkele buiging. Maar in sy onsigbaarheid bly die leser voortdurend van sy teenwoordigheid en betrokkenheid by die verhaal bewus.⁷⁶

Die woord vir "uitleg" of "interpretasie" (פְּשָׁרָה) dra die betekenis van "'n knoop losmaak", en beteken "om die verborge betekenis bekend te maak of vry te stel". By Qumran kom dié woord dikwels in tegniese sin voor om na spesiale interpretasie van Bybelse gedeeltes te verwys (Hammer 1976:27).

Die wyse manne verstaan eers verkeerd. Hulle dink hy wil slegs die uitleg van hulle hê. Dit is natuurlik dat hulle so sal dink, want dit is al wat in hul werksbeskrywing gemeld word. Die koning is hoogs geïrriteerd, en dié keer verstaan hy die wyse manne verkeerd (Fowell 1991:24). So verander die wyse manne hul woordgebruik. In vers 4 vra hulle dat die koning sy droom "vertel". In vers 7 is hulle meer eksplisiet: "laat die koning vertel".

4.3.4 Die wyses vra vir 'n tweede keer dat die droom vertel word – vers 7

Die wyse manne is gered as hulle die inhoud van die droom weet. Daar sou êrens in Babel 'n droomboek met relevante inligting wees, wat hulle in staat sou stel om die droom na die koning se wense te verklaar.

Die drie moontlikhede is reeds genoem. Die koning het die droom vergeet alhoewel hy besef dat dit betekenis het, en daarom is hy bereid om radikaal op te tree om die betekenis daarvan te wete te kom. Of die

ἀπεκρίθη ὁ βασιλεὺς καὶ εἶπεν τοῖς Χαλδαίοις Ὁ λόγος ἀπ' ἐμοῦ ἀπέστη, ἐὰν μὴ γνωρίσητέ μοι τὸ ἐνίπνιον καὶ τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ, εἰς ἀπόλειαν ἕσεσθε, καὶ οἱ οἴκοι ὑμῶν διαρπαγήσονται. (Die koning sê toe vir die sterrekykers: "Ek het klaar besluit: as julle my nie die droom en sy uitleg kan gee nie, sal julle aan stukke gekap word en sal van julle huise puinhope gemaak word" – NAB).

⁷⁶ Vergelyk die narratologiese bespreking vir verdere besonderhede.

koning het besluit om sy hoogs betaalde droomverklaarders op die proef te stel deur van hulle die uitleg van 'n droom te vereis. Dalk het hy die intuïsie dat dit van prominente belang vir sy toekoms is. Of die skrywer gebruik die koning se eis om sy sadistiese karakter te teken.

4.3.5 Die koning dring aan dat die wyses die droom ook moet openbaar – verse 8-9

Dié droom se uitleg is kernbelangrik vir die koning se toekoms. Om seker te maak dat die regte uitleg gegee word, voer die koning 'n voorwaarde in waaraan hy sy wyse manne kan toets. Hulle is mos slim. Laat hulle die droom ook vertel!

Die woord vir "tyd" kom in verse 8 en 9 voor. Julle (die wyses manne) probeer tyd wen, in die hoop dat die tyd sal verander. Dit dra die betekenis oor dat die wyses manne probeer water trap met die uitleg van die droom. Hulle hoop dat dit later dalk nie meer nodig sal wees om die droom te vertel nie. Dit kan wees dat die koning se aandag deur iets anders afgetrek word. Of dalk speel die afloop van die droom in sekere gebeure duidelik af.

Die koning sê letterlik "jul wet is een". Hy bedoel daarmee dat die wet teen die wyse manne een is, of onveranderlik is.

Dat die wyses manne meen dat die koning die droom onthou, kan gesien word in hul wyse besluit om nie 'n kans te vat en aan die koning 'n verhaal op te dis oor enige droom nie.

4.3.6 Die wyses erken dat hulle nie kan nie – verse 10-11

Die wyses manne erken dat hulle nie die droom kan openbaar nie. Geen mens kan nie. Slegs die gode het die vermoë om die geheim van drome te openbaar, maar hulle bly nie onder mense nie. 'n Mens kan nie die gode raadpleeg nie omdat hulle nie 'n adres het nie. Die woord wat die wyses manne vir die "gode" (אֱלֹהִים) gebruik, is dieselfde as waarmee Israel se God aangedui word. Dit is slegs die gode wat die droom bekend maak. Op dié manier laat die verteller deurskemer waar die oplossing lê. Hy skets die kontras tussen die gode en God in duidelike terme.

Die gode van Babel word gekenmerk deur dieselfde eienskappe as dié van die Griekse gode. Die gode hou hulle in hul daaglikse lewe met hul eie onderlinge komplotte besig, en het nie direkte belang by die mens en sy lot nie.⁷⁷

Die voorspellers kon slegs op twee maniere iets oor die toekoms te wete kom. Hulle kon deur magiese kragte die toekoms verklaar, of as die gode direk ingryp en met hulle praat. Die gode bly nie onder die mense nie. Hulle is ook nie by mense se wel en weë betrokke nie. Daarom is dit nie gewaarborg dat

⁷⁷ Helberg (1994a:32) beweer dat die wêreld van Babiloniese godsdiens ooreenkoms met die deïstiese lewensbeskouing vertoon. Helberg beskryf deïsme as die siening dat die gode die skeppers is, maar die gode kyk na hul skepping as 'n horlosie wat permanent opgewen is en volgens die inherente kragte en wette verloop. Die gode meng nie in by mense se sake nie, en bemoei hulle nie met die ondermaanse nie. Ek meen dat te min van die ander volke se godsdiens en hul teologiese beskouings bekend is om dit goedskiks met deïsme gelyk te stel.

raadpleging van die gode 'n antwoord bring nie. Die gode is te ver verwyder om hulle met die ondermaanse moeilikhede moeg te maak (Burden 1993:1226).⁷⁸

Die koning se opdrag is te moeilik, kla die wyse manne. יָקִירָה ("moeilik") kom van die betekenis "om swaar te wees" (Jenni & Westermann 1997b:568; Westermann 1997b:590). Dit word gebruik in die betekenis dat die saak swaar is.⁷⁹

4.3.7 Die koning beveel dat alle wyses gedood word – verse 12-13

Die vraag ontstaan hoekom die koning so haastig is. Hoekom is die dekreet so finaal? Sou die koning nie meer redelik wees as hy eers 'n geleentheid gegee het aan iemand anders, wat die uitdaging kon aanvaar om die droom en sy uitleg te gee? Daar moet onthou word dat die verhaal vir 'n doel vertel word. Die besonderhede wat in die vertelling weergegee word, is ondergeskik aan dié doel. Die korrekte vraag is eerder: oortuig die besonderhede van die verhaal? Beskou die geïmpliseerde lesers die verhaal as geloofwaardig? Ek meen dit is geloofwaardig, want die lesers sien die assosiasie met die arbitrêre optrede van die groot konings wat hul voorgeslagte onderdruk het, baie duidelik raak.

Dit is ook moontlik dat die verteller impliseer dat daar politieke spanning tussen die koning en sy wyse manne was. Die wyse manne is na alles die antieke weergawe van moderne adviseurs vir politieke maghebbers. Die koning mag dalk 'n rede gesoek het om sy politieke raadgewers by te kom. Hy het moontlik vir een of ander rede aan hul lojaliteit getwyfel. Uit die feit dat hy nie aan hulle sy droom vertel nie, is dit moontlik om af te lei dat hy so die spanning aan die hof tot die spits dryf. Dat 'n koning die uitleg eis sonder om die droom te vertel was ongehoord in die antieke wêreld. Die opvallende (en ironiese) is dat Daniël se God dié howelinge se lewe red, met hul magiese bedrywye en al!

Die verhaal vertel van die koning se politieke onsekerhede. Fewell (1991:26) meen die koning se besluit om die geledere van sy adviseurs te suiwer, selfs dié in opleiding, maak perverse sin. Moontlik het sy politieke angste 'n wolk van suspisie oor sy politieke adviseurs gewek. Hieruit het sy *paranoia* gegroei om sy adviseurs se val te beplan. Stalin het ook telkens sy adviseurs op groot skaal laat doodmaak, om enige gedagte aan politieke dislojaliteit in die kiem te smoor (Pienaar Oktober 1999:36-37).

In die analise van Daniël 1:20 is reeds aangedui dat die koning in Daniël en sy vriende die room van sy wyse manne gevind het. Hy het hulle in elke saak wat hy genoem het tien maal slimmer bevind as die ander manne. Tog **versuim hy om hulle nou te raadpleeg**. Hieruit is dit duidelik dat die verhale eers apart gefunksioneer het. Dit is later langs mekaar gevoeg, sonder om alle teenstrydighede uit te stryk. As dit as geskiedenis gesien word, veroorsaak dit onoorkomelike probleme van sinchronisasie. Maar as dit as verhale

⁷⁸ Charles (1929:33) wys op Hebraïsmes wat in hoofstuk 2 voorkom: אֶלְהִין ("koning") in vers 10 kort nadat die Aramese מַלְכָּא twee maal in dieselfde vers gebruik is, אֶבְרָן ("steen") in vers 34. Wil dit op 'n vertaling uit Hebreeus dui? Of verrai dit die skrywer se Joodse agtergrond?

⁷⁹ Dit kan ook daarna verwys dat iets kosbaar of verhewe is, of subliem en behorende tot 'n hoër sfeer. Daniël 2:6, 37 en 4:27 gebruik die woord om na "waarde" te gebruik. Dit kom van die wortel כָּבַד, wat "om swaar te wees" beteken, en verwys na die funksie van gewig (Westermann 1997b:591).

gesien word, kan elke verhaal in sigself geneem geniet word sonder dat sinchronisasie ter sake is (Hammer 1976:27).

Die vertelling bevat 'n disgruensie met die inligting wat in Daniël 1 verskaf is, as Daniël salig onbewus is van die drama wat hom aan die hof afspeel. Hy verstaan nie hoekom die dekreet uitgevaardig is nie. Die verhaal gee voor dat Daniël geen bande met die orde van wyse manne het nie. Of anders is sy verband met die wyse manne baie vaag. Hy is verseker nie amptelik as wyse man aangestel nie (Young 1949:63). Die enigste verwysing na die vier Judeërs se betrokkenheid by die gilde van wyse manne kom as die verhaal noem dat Arjok hulle as wyse manne soek. Hy moet hulle volgens die koning se proklamasie doodmaak.

Archer (1958:26) bied twee antwoorde hoekom Daniël en sy vriende nie voor die koning was terwyl die episode aan die hof afgespeel het nie. Hulle dring hulle nie op aan die koning nie, omdat hy 'n groot beloning uitloof vir die korrekte uitleg. Hulle wil nie gicrig voorkom nie.⁸⁰ Hulle wil nie die indruk skep asof hulle skaamteloos na die eer en rykdom wat die koning beloof gryp nie. Die tweede rede kan wees dat die Chaldeërs klaar so jaloers op hul reputasie was, dat hulle doelbewus die Judeërs op die kantlyn skuif. In albei gevalle maak Archer hom skuldig aan inlegkunde. Die navorser sien psigologiese redes en motiewe agter die karakters se optrede wat die teks nie verskaf nie. Daniël het immers geen probleem om aan die einde van die verhaal die eer (en selfs die aanbidding!) van die koning te ontvang nie. En nêrens vorm die gevoelens van die Chaldeërs teenoor die Judese wyse manne 'n motief wat enigsins aanleiding tot die stelling kan gee dat hulle doelbewus die Jode uitsluit nie. Die logiese stap sou eerder wees dat die wyse manne na die Judeërs vir hulp kom. Die Judese wyse manne het volgens Daniël 1 die reputasie dat hulle uitnemend in alle sake is wat wysheid vereis. Dalk is hulle in staat om die uitleg te gee en die wyse manne (en hul vrouens en kinders, want dit is hoe die koning iemand doodmaak) se lewe te red!⁸¹

Die koning se reaksie word met twee werkwoorde beskryf, בַּיָּסוּרִים וְקִצְבָּה, wat wissel terme is. Die tweede word verbuig deur die bywoord. Saam dui dit "intense woede" aan die kant van die koning aan. Die stylfiguur waar 'n enkele begrip deur twee soortgelyke woorde uitgedruk word, staan bekend as *hendiadis*. Die doel van die stylfiguur is om te beklemtoon dat die koning uiters woedend was. Sy woede was so groot dat die skrywer alle bekende woorde inspan om dit te beskryf. כָּל־קִבְּלָהּ, "hieroor" (of beter, "juis hieroor") was die koning kwaad.⁸² Dit verwys terug na die antwoord van die wyse manne in vers 11. Die woordkeuse help dat die verhaal inherent spanning opbou.

Dit is nie duidelik of daar alreeds begin is om die wyse manne om die lewe te bring nie. Die verteller noem dit nie pertinent nie. Vir hom is dit belangrik om nou die fokus na die volgende episode te verskuif, wat die teenwig van die wyse manne-episode is: na Daniël en sy vriende. Die skrywer wil by Daniël se God uitkom. Keil (1975:95) vertaal מְקַדְּשֵׁי הַמָּוֶת met "die werk om dood te maak is begin". Dit is 'n *participium*, en

⁸⁰ Dit is reeds deur Hieronimus (Braverman 1978:77) in sy kommentaar op 2:12-13 as rede aangebied. Hy haal Joodse geleerdes aan dat die vier Jode nie bereid was om voor die koning te verskyn nie. Hulle wou nie dat dit skyn asof hulle agter die rykdom en eer aan is nie. Die koning belowe rykdom en eer aan die Chaldeërs as hulle die uitleg gee.

⁸¹ Vergelyk Daniël 6:25. Die koning maak die familie ook dood as hy kwaad vir iemand is.

⁸² Die NAB se vertaling, "Toe het die koning woedend geword..." laat myns insiens nie reg geskied aan die Aramese teks nie. Die skrywer wil beklemtoon dat dit juis die wyse manne se antwoord was wat die koning kwaad gemaak het.

dit is moontlik om dit so te vertaal. Die *participium* kan egter ook aandui dat die laksmanne besig was om die wyse manne byeen te maak vir die teregstelling, en daarom op soek was na die vier Judeërs (Walvoord 1971:53).

4.3.8 Daniël vra hoekom die wyse manne doodgemaak moet word – verse 14-15

Die verteller stel Daniël en sy vriende wat aan die Babiloniese hof leef en werk, nie aan die leser voor nie. Dit impliseer dat die leser bekend met hulle is, dat hy die vorige hoofstuk gelees het. Daniël 2 is 'n verhaal binne 'n groter verhaalsiklus, eerder as die standpunt wat meestal in vormkritiek gevoer word dat hoofstuk 2 'n diskrete verhaal bevat (Fowell 1991:26). In die vorm wat die verhale bestaan, vloei Daniël 1 en 2 inmekaar.

Die verteller gebruik sy verhaal om die leser te beïnvloed om simpatie met Daniël en die Judese ballinge te hê. Die verhaal suggereer dat die geïmpliseerde leser van Daniël 2 iemand is wat kennis het van die groter verhaal van Israel, en ook direkte belang daarby het. In oortelende vorm sou die verhaal min sin vir byvoorbeeld 'n Griek of Kanaäniet gemaak het. Dit is 'n tipiese Israel-verhaal.

Daniël se navraag, "hoekom is die opdrag van die koning so dringend", kan ook vertaal word met "hoekom het die koning so 'n genadelose (sien NAB-vertaling) of harde oordeel uitgespreek". Die woord *מְחַצְּקָה* verwys na 'n uiters streng woord. Dit kan vertaal word met "hard, wreed, straf of swaar". Die koning is bereid om sy wyse manne dood te maak, asook die jongmanne wat met hul opleiding besig is. Dit is duidelik die implikasie van die verhaal, as die tydsaanduidings in ag geneem word dat Daniël en sy vriende as wyse manne-in-wording beskou word. Die ironie van die verhaal hang deels daarvan af dat hulle die ou en ervare wyse manne uitoorlê.

Sommige navorsers stel op vorm-kritiese gronde voor dat verse 13-23 sekondêr is. Die vertelling boei niks aan retoriese funksies in as dié verse weggelaat word nie. Die verhaal vertel makliker en daar kom minder inherente diskrepansies voor as dit weggelaat word.⁸³ Soos die verhaal in sy finale vorm staan, vorm verse 17-23 egter die wentelpunt van die verhaal, met vers 19 as sleutelvers. Die feit dat die Hebruscuse name gebruik word, en dat God die geheim openbaar, is die sleutel tot die boodskap wat die verhaal wil oordra: **getrouheid aan God beloon**. Die Jode word voorgestel as lojale onderdane van die Babiloniese hof, maar wat bewus bly van hul onderskeidende lewenstyl, wat definitiewe godsdienstige ondertone het. En oor die Joodse godsdiens is daar geen kompromis nie (Davies 1985:54). Dit is aan hulle dat God die geheim openbaar. Dit is ter wille van hulle dat Hy al die wyse manne se lewe red.⁸⁴

⁸³ Verse 13-23 is na Collins (1984a:49) se mening bygevoeg as die verhale versamel word. Dit weerspieël die samesteller se belang by apokaliptiek. Daarom voeg die skrywer dit by om die apokaliptiese funksies van die Daniëlboek te dien. Davies (1985:46) meen dat verse 13-23 bygevoeg is met die uitsluitlike doel om Daniël 2 met Daniël 1 te harmonieer. Dit is die werk van die outeur van die eerste hoofstuk. Wills (1990:82) sien redaksionele werk in verse 13-16, 17-19 en 20-23. Deur verse 13-23 uit te laat, verduidelik en verklaar hoekom Daniël eers in vers 25 aan die koning voorgestel word.

⁸⁴ Tog bly dit van belang dat ook dié verhaal glad nie die heidense regering as instelling veroordeel nie. Trouens, dit lyk asof God juis in die droom die geldigheid daarvan erken, deur dit as die hoof van goud te beskryf. Vanuit 'n tweede eeuse perspektief is dit enigmatis om so na Nebukadnesar te verwys. Hy was immers die simbool van die

Die veertiende vers kan lees: "vervolgens het Daniël aan Arjok 'n verstandige en fyn antwoord gegee". Die verklaring van die herhaling van עָצָא וְעָצָא is moeilik.⁸⁵ Dit kan vertaal word as "met raad, wysheid of insig". Moontlik dui dit daarop dat Daniël met omsigtigheid die saak en die hoof van die lyfwag benader het.⁸⁶

Die naam van die hoof van die lyfwag⁸⁷, אַרְיֹךְ (Arjok), pas volgens Baldwin (1978:89) nie by 'n neo-Babiloniese konteks nie. Dit is onwaarskynlik dat so 'n naam in die neo-Babiloniese taal sou voorkom.⁸⁸

Ek meen Arjok is, soos die hoofpaleisbeampte en die amptenaar van Daniël 1, histories funksionele karakters. In terme van die verhaal se sosiale wêreld is hy, soos die hoofpaleisbeampte en die opsiener volgens Daniël 1, 'n karakter wat met mag en gesag bekleed is (Fewell 1991:27).

4.3.9 Daniël vra uitstel, en versoek sy vriende om saam met hom te bid – vers 16

Dat Daniël by die koning instap sonder om die nodige prosedure te volg, is haas ondenkbaar. Die leser hou in gedagte dat die koning nie in een van sy beste buie is nie. Daar ontstaan 'n ongelykheid of **weerspreking** in die teks as die gegewens wat deur verse 16 en 25 vervat word, botsend is. Daniël vra die koning vir uitstel om die droom te verklaar. En as hy die uitstel kry, moet Arjok hom aan die koning voorstel. Dit is moontlik dat die outeur tradisies kombineer, sonder om die onderlinge verskille op te los. Die weerspreking tussen vers 16 en verse 24-25, as Daniël as onbekende voor die koning staan, benodig 'n verduideliking. Ek meen dit moet redaksie-histories as 'n growwe soom in die verhaal beskou word, wat nie deur die redakteur van die boek uitgestryk is nie. Die soom bewys dat die verhaal voorheen in 'n ander konteks gefunksioneer het. Dit is egter ook moontlik dat die teks korrup is, soos Knight (1971:440) voorstel. Knight meen dat die konjektuur vir die teks lees: "En Daniël vra vir Arjok om hom 'n tyd toe te ken (met ander woorde: om 'n bestelling te maak) sodat hy die betekenis van die droom aan die koning bekend kan maak". As dit nie gedoen word nie, bots verse 24-25 direk met vers 16. Die voorstel dat verse 13-23 as latere byvoeging beskou word, bied ook 'n verduideliking. As vers 16 eers later bygevoeg is, het die redakteur nie die some van die byvoeging gelyk gemaak met die res van sy verhaal nie. 'n Derde moontlikheid is dat die skrywer bedoel dat Daniël in vers 16 met Arjok praat asof hy die koning is. Arjok as

wegvoering in ballingskap vir die Jood en talle ander lotsgenote. Dit is een van die belangrikste redes om aan te voer dat die verhaal eers apart, en in 'n totaal ander konteks gefunksioneer het. Die verhaal is vroeër in 'n Mesopotamiese konteks vertel. Die droom en uitleg het politieke en/of godsdienstige betekenis vir die Babiloniese hof of inwoners gehad. Die Jood het die verhaal saamgebring toe hy uit ballingskap na Palestina terugkeer.

⁸⁵ עָצָא kom van die woord "raad" en kan beteken: dit wat die produk of gevolg van goeie raad is. עָצָא beteken letterlik "smaak", volgens Wood (1973:56), en wil verwys na geskiktheid.

⁸⁶ Die King James Version vertaal letterlik "with counsel and wisdom" terwyl die NAB vertaal met "versigtig navraag gedoen". Die Revised Standard Version se weergawe is myns insiens die naaste aan 'n korrekte woord-vir-woord vertaling: "with prudence and discretion". Haag (1983:27) se voorstel is: "Daniel wandte Rat und Verstand an Arioch".

⁸⁷ Die woord vir "lyfwag" kom van die wortel אָרַךְ, en beteken "om dood te maak, te vermoor". Dit gee aanleiding tot die afgeleide betekenis van "die koning se laksmanne", wat ook gebruik word vir "die koning se lyfwag" (Gesenius 1953:371).

⁸⁸ Aalders (s.a.:61) vind die naam terug in die ou Babiloniese naam, *Eri-akoe*, wat reeds in Genesis 14:1 voorkom. Dit word in die NAB met "Arjok" weergegee. Dit beteken volgens Charles (1929:34) "dienskneg van die maangod". Dit kom ook in Judith 1:6 voor.

verteenwoordiger van die koning het moontlik die afgeleide gesag gehad om aan Daniël uitstel te verleen om die uitleg te vind.

Die regte vraag is: **wat het die geïmpliseerde leser in die ooglopende botsing van gegewens gesien?** Het dit veroorsaak dat hy die verhaal as ongeloofwaardig beskou het? Ek meen nie so nie. Die geïmpliseerde skrywer het onbewustelik die verbintenis in vers 16 tussen die hoof van die lyfwag en die koning gelê.

Die wysc manne het nie eens vir die verlenging van tyd gevra nie, omdat hulle hul totale onvermoë besef het. Dat Daniël die waagmoed het om vir verlenging te gaan vra, wil aandui hoe groot sy geloof in die God is wat geheime kan openbaar. Schneider (1954:10) herinner dat Daniël ook in die wysheid van die Chaldeërs onderrig is. Tog moet hy volgens die verhaal die Alwetende soek vir verligting en openbaring. Die verteller beklemtoon dat God alleen die geheime van drome ken, as dit die toekoms raak.

4.3.10 Daniël ontvang die uitleg, en prys God – verse 17-23

Die episode van die nag, wat in verse 17-23 beskryf word, is die kritiese element wat die verhaal uniek maak tussen soortgelyke verhale wat bekend is. Die **daad van gebed**, die antwoord op die gebed en die teenwoordigheid van God wat hulp verskaf is motiewe wat die verhaal se fokus wegdraai van menslike wysheid. Wysheid is gewoonweg die fokus van soortgelyke verhale. Hier laat die verteller die klem op goddelike openbaringval, wat die prominente tema van al die Daniëlverhale is. Dié toneel maak die punt wat deur die wyse manne in vers 11 vooruit gesien is. Net die gode kan geheime openbaar.⁸⁹

Dit is opvallend hoe die verteller te werk gaan. Hy sê nie dat God die geheim geopenbaar het nie. Hy vertel hoe die **geheim op passiewe wyse geopenbaar** is. Hy laat nie die goddelike helper as karakter toe nie. God doen niks wat ons kan sien nie. Hy sê niks wat ons kan hoor nie (Fowell 1991:28). Hockom nie? Die skrywer gebruik dit as 'n stylelement om die spanning te verhoog. Daniël bid tot die God van die hemel, maar kry 'n nagvisioen. Is dit God wat praat? Praat Hy op so 'n manier? Uit die lied blyk dit so, maar die spanning duur voort tot Daniël vir die koning die droom vertel. Die spanning word eers ontlont as die koning op die bekendmaking van die droom en uitleg reageer deur in aanbidding voor Daniël neer te val. Die openbaring van die visioen was reg.

Dit is jammer dat die moderne leser normaalweg die verhaal soveel keer gehoor het dat talle elemente daarvan by hom verbygaan. Die ideaal is dat die moderne leser Daniël 2 elke keer nuut lees, asof die eerste keer. Dan sou die leser die stylelemente duideliker onderskei het, en die spanningslyn makliker raakgesien het.

Wanneer die vier Jode bid, gebruik die skrywer die teofore Hebreeuse name van die Judders. Dit is gepas in die konteks van geloof en gebed, volgens Baldwin (1978:89). Die gebruik van die Babiloniese en

⁸⁹ Die struktuur-analise het verse 17-23 as wentelpunt van die verhaal uitgewys, met vers 19 as sleutelvers. Dit beteken dat die sentrale tema van die verhaal, maar ook van die boek hier uitgespel word: God is direk by die geskiedenis van die wêreld betrokke (Burden 1993:1226).

Hebreeuse name openbaar 'n fyn ironiese spel by die verteller, wat daarmee die almag van God teenoor die mag van die gode afspeel.

Daniël vra sy vriende om die **God van die hemel** te smee om die geheim van die droom te openbaar (v 18). Gedurende 'n spesifieke tydperk in Israel se geskiedenis was dit gebruiklik om na God te verwys het as אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, die "God van die hemel".⁹⁰ Die segswyse is later verruil vir 'n meer neutrale, omdat "God van die hemel" assosiasies met die heidense gebruik daarvan getoon het. Dit kom voor in die Kanaanitiese *Baal Shamajim/Baal Shamen* (Péter-Contesse & Ellington 1993:43).⁹¹ In pre-eksiliese literatuur kom dit slegs in Genesis 24:7 voor, maar in die na-eksiliese periode kom dit al meer gereeld voor. Ná die ballingskap verwys die Perse na die Jode se God as die "God van die hemele" (C le Roux 1995:16).⁹² As die Jode die term gebruik, kom dit slegs voor in korrespondensie met mense wat nie Jode is nie. LaCocque (1979:43) meen dat die gebruik van die term aan Persiese invloed toegeskryf moet word. Die Perse verwys na hul oppergod, *Ahura-Mazda*, as die "God van die hemel". Hulle doen dit in navolging van die hervormer, Zoroaster (wat tussen 750 en 660 leef). Kores, Kambuses en Darius I gebruik ook dié term, wat verduidelik hoekom die term dikwels in buit-Bybelse tekste uit die Persiese periode voorkom. Die gebruik van "God van die hemel" staan teen die agtergrond van astrale aanbidding, wat wyd verspreid in die Babiloniese ryk voorkom. Dit sê dat JHWH die Skepper van hemel en aarde is, soos Deuterojesaja ook beklemtoon.⁹³ God regeer oor die son, maan en sterre, wat voorwerpe van aanbidding vir die inwoners van Babel is. In Kanaän se Baalgodsdiens, wat naby aan die Babiloniese godsdiens staan, is bewyse gevind van die mens se pogings om 'n mate van beheer oor die natuurlike prosesse van die herfsroën en lentegroei te vind deur die gode te manipuleer. Die gode is die vergoddeliking van die natuur. Israel se JHWH staan bo alles. Hy is die God van die hemel (Knight 1971:440).

Daniël se oproep aan sy vriende het te doen met die belydenis wat later in vers 28 voor die koning gelewer word. Daniël sê: ons kan nie die droom verklaar nie, maar daar is 'n God in die hemel wat geheime kan openbaar.⁹⁴ Die woord wat die skrywer vir "geheim" gebruik, רֵזִי, kom van die Persiese woord vir

⁹⁰ Daniël 2 verwys by herhaling na die Here as "die God van die hemel", in 2:18, 19, 37 en 44. Die skrywer gebruik ook die titel "die Koning van die hemel" in 4:37 (wat hy in Nebukadnesar se mond lê). En in 5:23 noem Daniël Hom "die Here van die hemel" in sy gesprek met Belsasar. 'n Opvallende verwysing kom in 4:26 voor, as Daniël na die Here slegs as "die Hemel" verwys: "sodra u erken dat die Hemel regeer". Ek meen dit bevat reeds die kiem van die latere afwysing om na die Here as "die God van die hemel" te verwys. Die enigste ander soortgelyke verwysing kom voor as Jona in sy gesprek met die heidense matrose na sy God as "die God van die hemel verwys". Die skrywer se doel is duidelik: hy maak Jona "gebruikersvriendelik" teenoor heidene wat nie die Joodse teologiese taalgebruik ken nie.

⁹¹ Die skrywers meld nie van wanneer af dit nie meer gebruik is nie. Die datum wat dit onbruik verval het, kan nie met sekerheid vasgestel kan word nie. Die benaming *Baal Shamajim* kom al in pre-eksiliese tye in heidense gebruik voor. Porteous (1979:41) en Hammer (1976:28) is van mening dat die gebruik daarvan gestaak is na aanleiding van die ooreenkomstige gebruik van *Zeus Ouranos* as naam vir die Griekse god. Dit maak ook sin. Met "heidense" gebruik word nie 'n waarde-oordeel gemaak nie. Ek doen dit in navolging van skrywers, en slegs om die onderskeid tussen Israel se godsdiens en ander godsdienste aan te dui.

⁹² Vergelyk Esra 1:2 en Nehemia 1:4.

⁹³ Die probleem om die God van Israel in 'n vreemde kultuur 'n naam te gee, kom vandag steeds voor. Bybelvertalers moet dikwels die moeilike keuse maak, wat van bepalende belang vir die impak van die evangelie in 'n nuwe kultuur mag wees. Die naam "God van die hemel" is die Joodse weergawe daarvan.

⁹⁴ Om hieruit afleidings oor Daniël se gebedslewe te maak, soos onder andere Cho (1990:25) doen, val buite die kader van wat die doel van die verhaal is. Cho pas die beginsel wat hy uit dié hoofstuk aflei, "the law of companions in prayer", toe op gelowiges en veral gesinne in vandag se wêreld.

misterie of geheim, en kom ook in Daniël 4:9 voor. In Daniël 2 word die woord agt keer gebruik.⁹⁵ In die apokaliptiek speel die woord 'n belangrike rol. Die geheim of misterie druk die Goddelike plan en doel met die geskiedenis uit. Sake wat aan God alleen bekend is en deur God geopenbaar word, word so aangedui (Helberg 1994a:33).⁹⁶ *Peshar* kom dertien keer in Daniël 2 voor. Die twee woorde is nou geïntegreer, sodat die een nie sonder die ander verstaan kan word nie. In verse 18, 19, 27-30 en 47 word *raz* gebruik om na die droom en sy uitleg te verwys, sonder om die tweede element te noem.

Die sinskonstruksie laat dit lyk asof slegs die vriende (sonder Daniël) moet bid. "Om te smee" is egter 'n losse konstruksie wat aan die hele vers 17 gekoppel is, en beteken dat albei – Daniël se huis toe gaan sowel as sy mededeling – ten doel het om barmhartigheid van God af te smee. Daarom is die korrekte vertaling volgens Hartwig (s.a.:21): "ons moet afsmeek". Dit is in elke geval nie nodig vir die skrywer om te spesifiseer dat Daniël saam met die vriende gebid het nie. Dit word duidelik deur die teks geïmpliseer.

Die skrywer kontrasteer die verskil tussen Nebukadnesar en Daniël in dié verse duidelik: Nebukadnesar raadpleeg mense, terwyl Daniël God raadpleeg. Dat God onbeperk is in mag en kennis, staan sentraal tot die posisie en doel van die skrywer. Dit bepaal die gesigspunt van die werklike skrywer.

Daniël ontvang die geheim van die droom in 'n *naggestig* (v 19). "Dream is the writing on the 'plaster' of the unconscious. Vision is the writing on the hidden face of history" (LaCocque 1988:135). Die koning droom, en Daniël sien 'n visioen. Die visioen is 'n meer direkte vorm van openbaring. 'n "Visioen van die nag" (בְּחֹזֶן דִּי לַיְלִיָּא) kom ook in Job 4:13 en 33:15 voor. Baldwin (1978:90) meen dit dui op 'n diepe slaap, waar God direk ingryp, sonder 'n droom. Ek is van mening dat dit op 'n ekstatische toestand dui waar die persoon weggevoer word om 'n gesig te sien, soos in die ander apokaliptiese boek van die Bybel met die skrywer gebeur het (so ook C le Roux 1995:16). Die visioen is beskou as 'n hoër en beter medium van openbaring as 'n droom wat vaag en misleidend kan wees.⁹⁷ In die visioen is daar normaalweg 'n stem wat duidelik spreek. So dryf die verteller die kontras tussen die koning en Daniël verder: Nebukadnesar sien 'n droom wat hom ontstel, omdat dit 'n openbaring van God is, maar hy moet rondsoek na die uitleg. Daniël hoor direk van God.⁹⁸

Die verteller bou spanning op as hy vertel dat Daniël die geheim van die droom ontvang, maar nie die geleentheid het om die droom te vertel nie. Die leser raak haastig. Hy wil die oplossing sien deur die ontknoping die verhaal. Daniël en sy vriende se lewe hang immers daarvan af. Maar die verteller gaan draai eers by 'n liturgie van *lofprysing*. Die lied gee amper die ontknoping weg.

Drie **merkers** in die lied kom voor:

- חֲכָמָא וְגִבּוּרָא (v 20);
- חֲכָמָא (v 21);

⁹⁵ Volgens Baldwin (1978:89) se telling is dit een van negentien Persiese leenwoorde.

⁹⁶ Vir die apokaliptiese verband van die tweede hoofstuk, vergelyk bespreking hier onder.

⁹⁷ Die droom kan die gevolg wees van te veel swaar kos wat geniet is kort voor die persoon gaan slaap het. Dit is nie bekend of fisiese faktore in die ontstaan van drome deur die antieke mens beklemtoon is, so vroeg as die tyd van die verhaal nie.

⁹⁸ Om egter die openbaring van die geheim in verband met profesie te bring, soos Young (1949:68) in navolging van Calvyn doen, is vergesog.

- חכמה ובורחא (v 23).

Die merkers sluit ten nouste by die eerste episode aan, deur te vertel van die onvermoë van die wyse manne om die droom en sy uitleg te vind. Nou sê vers 20: "die wysheid en die mag is van Hom". En in vers 21: "dit is Hy wat aan die wyse manne wysheid gee". En dit kulmineer in vers 23: "Hy het aan my wysheid en mag gegee".⁹⁹

Is die verwysing na "mag" slegs na die vermoë om die droom uit te lê? Daar kan 'n saak uitgemaak word om dit verder te voer, om daaruit af te lei dat Daniël bewus is van die potensiele mag wat die uitleg van die droom inhou. Deur die wysheid aan Daniël te gee om die droom uit te lê, gee God aan hom dié mag. Dit is primêr politieke mag, soos uit verse 48 en 49 blyk: Daniël word as goewerneur aangestel.¹⁰⁰

Die lied bestaan uit die volgende elemente:

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

Of die **sewewoudige verheerliking** doelbewus gekies is, soos Brockhaus (s.a.:26) suggereer, is nie maklik om uit die teks af te lei nie. Indien dit so is, kan dit op 'n apokaliptiese voorliefde vir die getal sewe dui, wat op volmaaktheid of volledigheid dui. En volmaaktheid het primêr met God te doen. Dit word 'n ideale hulpmiddel in 'n lied wat oor God handel, om oor Hom te praat. Wat belangrik is, is dat Daniël 'n lied oor en vir God sing sodra hy die openbaring van die geheim kry. Hy storm nie om vir sy vriende te vertel nie (alhoewel dit in die teks gesuggereer kan word).¹⁰¹ Moontlik het die vriende die nag saam met hom wakker gebly, want 'n visioen veronderstel dat 'n mens wakker is.¹⁰² Daniël maak ook nie onmiddellik planne om na die koning te gaan nie.¹⁰³ Hy sing eers sy loflied vir God.

Van Wyk (1983:183) analiseer die poëtiese teks van verse 20-23 soos volg:¹⁰⁴

⁹⁹ Daniël "seën" die God van die hemel (ברך לאלה שמיא), volgens vers 19. Die woord ברך word hier gebruik in die sin "om te loof", wat beteken "to wish pleasure towards" (Wood 1973:60).

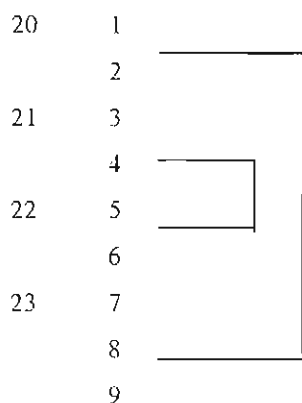
¹⁰⁰ Die Essene het in *Hoyadot* en die *Boek van Dissipline* sterk klem gelê op die verband wat daar tussen die mag van God en die besit by sommige van goddelike wysheid bestaan. Dit vorm volgens Porteous (1979:43) 'n belangrike ontwikkelingslyn tussen die Ou en Nuwe Testamente.

¹⁰¹ Ek lei dit af uit die gebruik van die eerste persoon meervoud wat in vers 23 gebruik word: "ek loof U want U het aan ons bekend gemaak".

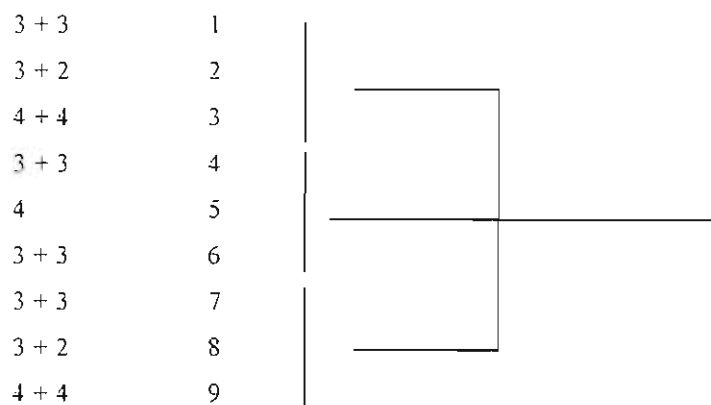
¹⁰² Teenoor Veldkamp (1940:24), wat vertel van Daniël en sy vriende se rustige nagrus, terwyl Nebukadnesar in die paleis rondwaal. Daar word nie vertel dat Daniël in sy slaap die uitleg gekry het nie.

¹⁰³ Robinson (1892:30) bou 'n hele preek rondom Daniël se antwoord op die gebed, deur as opskrif vir die gedeelte aan te dui: die effektiwiteit van gebed. Die hoofpunte van sy preek is: gebed is effektief as dit in geloof aangebied word, met erns, en volhardend, met die regte motief en vir die regte redes, vanuit 'n opregte en regverdige lewe, met onderwerping aan God se wil en die behoefte om sy wil alleen te doen, en in die Naam en vir die saak van Christus alleen. Wat het dit met die verhaal uit te waai? Geen van dié elemente word in die lied gevind nie, en geen daarvan is 'n motief van die res van die verhaal nie. Die doel met die vertelling moet tog immers die interpretasie daarvan bepaal. Wat Robinson doen, is niks anders as allegorisering nie.

¹⁰⁴ Vergelyk ook Venter (1993:1009-1014).



Die metriese struktuur kan soos volg lyk:



Die enigste verandering in metriese struktuur vanuit die BHS is die verwydering van die *hemistige* aan die einde van die vyfde *stige*, יָדַע מָה בְּהַשְׂכִּיחַ, sodat dit aan die begin van die sesde staan. Die parallëllisme tussen duisternis en lig maak die verandering noodsaaklik. Die vyfde *stige* het dan vier klemtone (Van Wyk 1983:185).

Die vyfde *stige* staan in die sentrum van die gedig wat uit negte linc bestaan. En dit is ook tereg so, want dit vorm die sentrale tema van die gedig: God wat weet wat in die donkerte is (wat geheim is), is in die lig (openbaar die raaisels van geheime).¹⁰⁶

Die *metrum* van *stiges* 1-3 stem ooreen met die *metrum* van *stiges* 7 tot 9. Die *metrum* van *stiges* 4 en 6 is 3 + 3. Dit maak die struktuur van die *metrum* nie abcdedcba, wat 'n eenvoudige omkering is nie, maar funksioneer met groepe van 3 metriese voete wat aan die begin en einde herhaal word. Metries is die struktuur sirkulêr of in die vorm van 'n ring, met die enkelvoetige vyfde in die sentrum. Die struktuur van die gedig het 'n spil-as-sentrum.

In *stiges* 1-6 kom verwysings na God in die derde persoon voor, maar in *stiges* 7-9 word Hy persoonlik, in die tweede persoon, aangespreek. Na Daniël en sy vriende word in die eerste persoon meervoud verwys in *stige* 9. *Stiges* 1 en 2 kom ooreen met *stiges* 7 en 8, met *stige* 9 aangeheg as verduideliking, op dieselfde wyse as wat *stige* 3 tot 2 staan. *Stige* 9 funksioneer as die gevolgtrekking tot die hele gedig.

Die uitgebreide gebruik van *partisipia* (deelwoorde) om God se aksies en betrokkenheid by die mens en skepping te beskryf, is tipies van liedere in die Ou Testament. Hier is die tema dankbaarheid, en dit word duidelik in die terme

¹⁰⁵ Die veld van Hebreeuse metriese strukture is in omstredeheid gchul, en enige poging om metriese strukture te onderskei, kan as arbitrêr afgemaak word. Tog moet 'n poging aangewend word, omdat dit waarskynlik vir die eerste hoorders op subjektiewe vlak 'n boodskap wou oordra (indien Hebreeuse *metrum* bestaan het).

¹⁰⁶ "The symmetry and beauty of the poetry make their own contribution to the praise of God" (Baldwin 1978:91).

gesien wat vir dankbaarheid gebruik word: מְשֻׁבָּח וּמְשֻׁבָּח וּמְשֻׁבָּח in verse 20 en (die laaste twee terme in) 23. Die klankspel tussen die woorde val ook op.

Die gedig se inhoud bevestig twee hoofmotiewe van die groter literêre eenheid: **goddelike wysheid** in *stige* 4-6, en **goddelike mag** in *stige* 3. Slegs in *stiges* 1 en 7 kom daar werklike stereotipe literêre frases voor (Van Wyk 1983:187). *Stiges* 4-6 behandel God as die bron van wysheid en openbaring, en vorm die sentrum van die poëtiese eenheid. Dit is waaroor Daniël 2 gaan. Die droom kan nie deur enige mens verklaar word nie. Daniël kan dit egter doen, omdat hy 'n dienskneg van die God is wat die droom in die eerste plek aan die koning gegee het. In dié sin is dit gebaseer op Job 12 (met klem op vv 12 en 13).¹⁰⁷

Hier word die Jood se oordeel oor Babiloniese astrologie (asook moontlik die Hellenistiese noodlotsgedagte) gegee. God alleen kan geheimnisse openbaar. Dit is verlossend om die oog op Hom te hou (Helberg 1994a:34). Die psalms kom die naaste aan die godsdienstige uitdrukking en teologiese denke van antieke Hebreërs (Anderson 1984:16), en ook in dié verhaal speel dit 'n uiters belangrike rol. Hier word in besonderhede vertel wat Daniël oor God dink.

Die volgende inligting word in die lied oor **God** se rol in die verhaal geopenbaar (Fewell 1991:29):

- Die goddelike kan openbaar wat geen mens kan nie. Daar is niks waartoe Hy nie in staat is nie: die grootste geheime is aan Hom bekend. Hy is immers die lig self.
- God openbaar Hom aan mense, direk téén die teologie van die wyse manne in wat sê dat die gode nie onder die mense woon nie. Die transendente God is ook die immanente God. Die taal wat terselfdertyd die goddelike transendensie in die lied belig, minimaliseer op ironiese wyse dit, deur klem te plaas op die immanensie. Goddelike wysheid kan deur mense geken word. Die "God van die hemel" word die "God van my vaders".

As na die gedig in 20-23 gekyk word, kan die volgende oor **parallelisme** gesê word:¹⁰⁸

Leeseenheid

47	<i>mag Naam altyd geprys word</i>	A1	v 20
48	<i>Hy aan wie wysheid en mag behoort</i>	B1	
49	<i>Hy verander tye en omstandighede</i>	B2	v 21
50	<i>Hy sit konings af</i>	B3	
51	<i>Hy stel koning aan</i>	B4	
52	<i>Hy gee aan wyses wysheid</i>	B5	
53	<i>Hy gee insig aan dié wat slim is</i>	B6	
54	<i>Hy openbaar groot en ondeurgrondelike dinge</i>	B7	v 22
55	<i>Hy weet wat in duisternis is</i>	B8	
56	<i>by Hom is lig</i>	B9	
57	<i>Ek loof en prys U, God van voorvaders</i>	A2	v 23
58	<i>U gee aan my wysheid en mag</i>	C1	
59	<i>U het bekend gemaak wat ons gevra het</i>	C2	

¹⁰⁷ Die *Targum* van Job lees byna letter vir letter soos die Daniël teks (Charles 1929:36).

¹⁰⁸ Virkier (1981:106) meld dat Hebreuse parallelisme in drie tipes gekategoriseer kan word:

- **sinonieme parallelisme** waar die tweede lyn van die *stanza* die inhoud van die eerste herhaal, maar in verskillende woorde;
- **antitetiese parallelisme** waar die idee van die tweede lyn in skerp kontras met die eerste lyn staan;
- **en sintetiese parallelisme** waar die tweede lyn die idee van die eerste lyn verder voer of vervul.

Leeseenhede 48 vind 'n parallel in leeseenhede 49 tot 54.¹⁰⁹ Die verwysing na "mag" (laaste gemeld) in leeseenhede 48 word uitgebrei in leeseenhede 49 tot 51, in sintetiese parallëllisme. Die verwysing na "wysheid" in leeseenhede 48 word uitgebrei in leeseenhede 52 tot 55, ook as sintetiese parallëllisme. Wat leeseenhede 55 betref, is leeseenhede 56 en 57 weer die parallëllisme wat beeldend die abstrakte begrippe verduidelik. Die kom ook voor in leeseenhede 59 tot 61, waar leeseenhede 60 en 61 die temporele neerslag van leeseenhede 59 is. Leeseenhede 47 en 58 funksioneer dan as verduidelikende notas vir die lied oor God.

Die psalm of loflied herinner aan Psalm 41:14; Nehemia 9:5 en Ester 1:13. Trouens, Daniël se ervaring van God se ingrype herinner hom waarskynlik aan wat hy van God se pad met mense in die verlede gehoor het. Dit verklaar sy verwysing na אלה אבותי, "die God van my voorvaders" in vers 23.

Die lied lê klem dat die uitleg nie aan Daniël se vermoëns toe te skryf is nie. Dit gaan om **God se ingryping** in en bemoeienis met die geskiedenis. C le Roux meen dat die lied die verhaalgang doelbewus vertraag, om die leser persoonlik te betrek. Die leser word deur die lied genooi om persoonlik voor God te gaan staan. "Wat moes hierdie loflied nie vir die Jood in Antiochus se tyd beteken het nie!" (C le Roux 1995:16).

Die skrywer verwys met die "**Naam van God**" (v 20: [שמה] [דְּרִיִּלְהָא]), volgens Hartwig (s.a.:23), na die ewige wese van God waarvan die mens iets aanskou as Hy Homself openbaar. Die "Naam" is 'n ekwivalent van die Wese van God, soos gemanifesteer in sy onderhandelings met mense. Dit is een van die maniere wat die Jood gebruik om God aan te spreek sonder om sy (sie)naam ydelik te gebruik.

Vers 21 beklemtoon op empatiese wyse: והוא, "dit is **Hy** wat". Die skrywer gebruik dieselfde woord (והוא) in vers 23. Die klem word op God en sy vermoëns geplaas. Die leser sou dadelik die kontras aanvoel met die wyse manne se belydenis: "geen mens kan nie" (v 11).

Vers 22a vorm die inleiding tot die visioene wat in **Daniël 7-12** weergegee word: "Hy openbaar diep en geheimnisvolle dinge. En die lig bly by Hom" (22b). Dié woorde herinner aan Psalm 36:10; Jesaja 60:19-20; die Wysheid van Ben-Sirag 7:24-26 en 1 Johannes 1:5-7. In latere Joodse literatuur is dit terminologie wat op die messias van toepassing gemaak word.¹¹⁰ Die tema van lig en donker speel 'n belangrike rol in apokaliptiese literatuur. By God is die lig. Lig (תורה) simboliseer kennis. Omdat lig by God woon, kan Hy die duisternis van die diep en verborge dinge verban.¹¹¹

Die lied is bemoedigend vir **mense wat tye van vervolging en swaarkry beleef**. Daar kom nie 'n enkele klaagsang in die boek voor nie, omdat dit juis aan die tweede eeuse Jood die mag van God oor die geskiedenis wil toon. Daniël 2 bevat 'n lofsang omdat God die oorwegende faktor is. Alhoewel Hy slegs as die onsigbare karakter agter die tonele bewoeg, stel die lied Hom direk as die Primêre Oorsaak bekend. In hoofstuk 1 is Hy die een wat gee, en in hoofstuk 7 maak Hy 'n kortstondige verskyning. Maar Hy bly die

¹⁰⁹ Die syfers verwys na die analise wat van verse 20-23 gemaak is.

¹¹⁰ So gee die *Midrash Echa* folio 36, kolom 2 verskeie name vir die Messias, en sluit af met: "Sy naam is die Lig, soos dit gesê word (Daniël 2:22): Die lig bly in hom". Sien ook die Johannese geskrifte waar die motief van lig dikwels 'n belangrike rol speel. Charles (1963:245) se ondersoek toon dat die term "Messias" slegs vier maal in die tweede eeu gemeld word: in 1 Henog 83-90, en in die Sibillynse Orakels III.652-654. Die ontstaan van die derde Sibillynse Orakel word gewoonlik aan die tyd van Antiochus IV verbind (Robinson 1892:51).

¹¹¹ "Om te bly" (שָׁרָא) is 'n deelwoord, wat gewoonlik passief in vorm is, in hierdie konteks beteken dit eerder "om te bly". Die werkwoord beteken eers "om los te maak" en dan "om te bly", deurdat die betekenis afgelei is van die gebruik om die pakke op pakkdiere los te maak met die doel om oor te bly, of kamp op te slaan vir die nag (Wood 1973:61).

Een wat deur al die verhale beweeg, sonder dat veel van Hom gehoor word. God is nie aktief in die wêreld betrokke nie, maar sy teenwoordigheid agter die skerms is vir die geloofsoog sigbaar.

In Daniël se wêreld hou God Hom besig met die belangrike mense op politieke terrein: die koning, administrateurs, die eerste minister. Die verteller wil sy lesers se oog op die goddelike soewereiniteit vestig. Daarom is dit nodig dat goddelike soewereiniteit hoë sigbaarheid geniet. Om effektief te wees, moet God se dade getuies hê. En dit moet prestigieuse getuies van wonderlike tekens wees, wat meer betekenisvolle wonders tot gevolg het (Fewell 1991:132).

Opvallend is die gebruik van name vir God in die hoofstuk. Nêrens het Hy 'n persoonlike naam nie. Alle name wat vir Hom gebruik word, word gebore uit verhoudings met Hom.¹¹²

Ek stem saam met Fewell (1991:31) dat dit moontlik is om die afleiding uit die lied te maak dat God goddelike wysheid en kennis asook mag gee slegs aan dié wat in staat is om dit te hanteer. Dit is Hy wat wysheid vir die wyse en insig vir die verstandige gee (v 21). Maar soos Hy konings aanstel en afsit (v 21), gee Hy aan "my" wysheid en mag, en aan "ons" die inhoud van die uitleg (v 23).

4.3.11 Daniël vra Arjok om hom na die koning te neem – vers 24

Daniël daag by Arjok op met die versoek dat hy na die koning geneem word. Die verteller noem weer wie Arjok is: hy is die persoon wat deur die koning aangestel is om die wyse manne dood te maak. Daniël rig sy versoek in terme van die opdrag dat Arjok die wyse manne tereg moet stel. Hy vra dat Arjok nie die opdrag uitvoer nie, omdat hy die vereiste uitleg aan die koning kan gee. Die verteller gebruik die koning se opdrag om die dringendheid van die saak te beklemtoon. Die wyse manne word uitgewis.¹¹³ Terselfdertyd skep hy die indruk asof Daniël oor die wyse manne begaan is. Wat is die funksie van Daniël se jammerhartigheid? Die verteller gebruik Daniël se versoek dat die wyse manne gespaar word as styltegniek om die leser se aandag daarop te vestig dat die vier Jode se lot aan die wyse manne verbind is. Ek meen nie dat hy wil aantoon dat Daniël oor die redding van die wyse manne bekommerd was nie. Daniël vra om na die koning geneem te word met die doel om sy eie sowel as sy vriende se lewe te red.

Die woorde, *דניאל על על אריוך* ("Daniël gaan in na Arjok" - v 24) bevat 'n herhaling van klank wat opsetlik gekies is, om aan te dui dat Daniël sonder versuim na Arjok gegaan het. Hy het nie tyd verspil nie. "Om in te gaan" kan ook sterker vertaal word met "binnedring". Die skrywer kon 'n meer neutrale woord gekies het (soos *אל* later in die vers) as hy wou aandui dat Daniël slegs gegaan het. Klem word op die dringende en doelgerigte aksie van die Jood geplaas.

Teenoor Arjok maak Daniël geen onderskeid tussen God wat die vermoë gee om geheime te openbaar, en sy eie kennis van die uitleg nie. Daniël laat dit tot hy by die koning kom. Die kort toneeltjie wat tussen

¹¹² Herkenning van God kom voor in Daniël 2:47; 3:29; 4:37, 34 en 6:26.

¹¹³ Dit sou die spanning verhoog het en die kontras duideliker gestel het, as die verhaal vertel het hoe die wyse manne in groot getalle doodgemaak is, terwyl die Judese "wyse manne" oorleef. Dit gebeur met Daniël se teenstanders in die sesde hoofstuk.¹¹³

Daniël en Arjok afspel, is 'n spieëlbeeld van die toneel in verse 14-15 wat dieselfde twee karakters bevat. Dit sluit die raamwerk wat die nagvisioen insluit.

4.3.12 Arjok noem vir die koning dat hy iemand het wat die droom kan uitleg – vers 25

Arjok gaan "haastig" (בהחבקה) na die koning. Die indruk word geskep dat hy verskrik en beangs was. Arjok is oorhaastig om die koning te probeer tevrede stel. Die persepsie wat dit van die koning skep, is dat hy arbitrêr optree, dat niemand se lewe veilig voor sy mag is nie.

Arjok noem vir die koning dat hy iemand "gevind het" (הִתְשֵׁכַח). Dit is natuurlik nie in ooreenstemming met die werklikheid nie, want Daniël moes Arjok gaan vind. Maar Arjok benut die geleentheid om die verdienste vir homself toe te sien. Deur slegs die enkele woord word die karakter van die hoof van die lyfwag geskets: hy is 'n opportunist wat skelm optree om sy eie belange te bevorder.¹¹⁴ As Arjok 'n beloning verwag het, is hy teleurgestel omdat die koning slegs in Daniël belang stel (Fewell 1991:30).

Arjok noem Daniël nie by die naam nie. Die doel van die verteller is nie om klem te laat val daarop dat die koning in elk geval nie sou geweet het wie Daniël is nie. Die res van die verhaal suggereer dat die koning nie van Daniël geweet het nie. Die koning het immers nie navraag by die man gedoen wat tien maal slimmer as die ander wyse manne is nie (Dan 1:20). Die moderne leser sal verskoon word as hy tot die gevolgtrekking kom dat Daniël onbekend by die koning is. Die rede hoekom Arjok na Daniël as "een van die ballinge uit Juda" verwys, is eerder om die klem daarop te plaas dat die Chaldeërs nie die uitleg kan gee nie, maar dat iemand uit die verbondsvolk dit kan doen. Die benaming "יהוד" funksioneer hier om die assosiasie op te roep van die volk wat aan God behoort, om by die God van die ballinge uit te kom. Die verteller is besig om die ironiese tema van die gode en God volledig uit te werk. Daniël word as 'n kind van Juda (גִּבּוֹר מִרְבֵּי גֵלְיוֹתָא דִּי יְהוּדָא) beskryf, en nie as 'n priester soos in die laaste deel van die storie van Bel nie.

Die feit dat Daniël aan die koning voorgestel moet word, en die formele aankondiging dat iemand die uitleg kan gee, dui soos reeds gemeld op die some wat in die verhaal ontstaan het as gevolg van die bywerking van verskillende tradisies en interpretasies. Die koning gun volgens vers 16 aan Daniël 'n tyd om terug te kom met die uitleg. Hy sou daarvoor gewag het (Wood 1973:63).¹¹⁵ Dit kan ook verklaar word as 'n stylelement, waarmee die verteller die spanning opbou, deur die verhaalgang nog eens te vertraag. Die outeur het nie groot belang daarby om sy bronne konsekwent om te bou tot 'n solidêre eenheid nie. Hy wil

¹¹⁴ Greene (1964:74) wil uit die feit dat Arjok vir Daniël tyd gun om te bid, aflei dat hy nie "a cruel, blood-thirsty man" was nie. Dit word nêrens gesuggereer nie, omdat die karakterisering van Arjok baie min om die lyf het. Vergelyk die narratologiese bespreking by 4.3.

¹¹⁵ Wood meen Arjok was nie by toe die vorige transaksie tussen die koning en Daniël plaasgevind het nie, en dat hy dus nie bewus was van die reëlins wat tussen die twee bestaan het nie. Dit het te doen met pogings tot sinchronisasie wat noodsaaklik is as die historisiteit van die verhale bevestig word.

veel eerder die teologiese stelling bewys dat dit die God van die Jode is wat oor alle dinge regeer en sy bedoelings bekend wil maak. Daniël is immers tussen die Joodse ballinge (Hammer 1976:28).¹¹⁶

4.3.13 Die koning vra Daniël of hy die droom kan uitleë – vers 26

As Daniël in die konteks van die hof kom, word sy nuwe naam gebruik - *דניאל בלמשצר* ("Daniël, wie se naam Beltsar was"). Dit is immers hoe hy aan die koning bekend is. Die verteller is op subtiel wyse besig om met die gebruik van die nuwe naam *die klem* te plaas op die stryd tussen God en die gode, tussen die *Elohim* van Daniël en die *Bel* van Beltsasar.

4.3.14 Daniël erken: niemand kan die droom uitleë nie, maar God kan – verse 27-28

Daniël beklemtoon in sy antwoord aan die koning dat niemand die droom kan maak nie. In die lysie wat hy van die wyse manne maak, laat hy die *Chaldeërs* weg (teenoor v 4 wat die Chaldeërs as segsman van die wyse manne sien). Doen Daniël dit dalk omdat die koning se gevoelens scergemaak is deur die onvermoë van die wyse manne met wie hy noue bande het, die Chaldeërs? Is dit 'n teer punt by Nebukadnesar dat sy eie mense nie die uitleg kon gee nie? Nebukadnesar is van Chaldesc afkoms. Die verteller gebruik die verwysing na die wyse manne slegs om te wys op die mens se onvermoë om die geheim te verklaar. Dit dien as kontras met Daniël se God, die God van die hemel, wat in staat is om die uitleg te gee. En Hy is nie soos die gode net met Homself besig nie. Hy woon onder mense, al is sy tempel in Jerusalem deur dieselfde koning verwoes. Al staan sy tempelinstrumente in die skatkamers van Marduk. Hy is die God wat Hom met die belange van mense bemoei. Hy is die God wat nie slegs die toekoms ken nie. Hy bepaal ook die toekoms. Dit is nie net die duisternis wat by Hom is nie. Die lig woon ook by Hom.

Op grond van die woorde *בְּאַחֲרִית יְמֵי* ("in die laaste dae") het eksegete in die verlede soms die droom as 'n profesie beskou. Hieruit het hulle dan allerhande afleidings gemaak wat sou dui op die eerste (en selfs tweede koms) van Christus. En dit terwyl daar geen verwysing na 'n messias in die Daniëlboek voorkom nie.¹¹⁷ Die moderne geslag bel leef 'n milleniumwending. Dit het die wederkomsverwagting gevoed.¹¹⁸ Daar is talle predikers wat die geleentheid vir die wederkoms sien.¹¹⁹ En die droom van Daniël 2 word

¹¹⁶ 'n Vergelyking tussen Daniël 2 en die uitsprake van Deuterocesaja lewer opvallende ooreenkomste op. Daar bestaan 'n verband tussen:

- Daniël 2:27 en Jesaja 47:13 en 44:25;
- 2:11 en 44:9-20 en 41:21-24;
- 2:20-21 en 40:23-24;
- en 2:24-30 en 44:25-26 (Collins 1975b:223).

Dit hoef egter nie te dui op direkte benutting van die Deuterocesaja-orakels nie. Dit is moontlik dat beide skrywers dieselfde gees geadem het, dat beide in verskillende eeue deel was van dieselfde geestestroming.

¹¹⁷ Vergelyk Reeves (Julie 1999:20).

¹¹⁸ Van Rensburg (Februarie 1999:23) verwys na 'n verskynsel wat die akroniem *teotwaki* gekry het: "The end of the world as we know it". Dit verwys na die dag van die eeuwending.

¹¹⁹ Hetsy as 'n wegraping, of vestiging van 'n duisendjarige vredeeryk, of in watter vorm die wederkoms ook al verklaar word deur 'n letterlike verklaring van wat duidelik deur die Nuwe Testament as beelde beskryf word.

opnuut dicensbaar gestel om te "bewys" dat die wederkoms op hande is.¹²⁰ Die Aramese woorde "in die laaste dae" beteken letterlik "later, in die toekoms, die laaste, agter of aan die westelike kant" (Jenni 1997a:84). Verhoef (1994:227) vertaal dit as "in die agterkant-dae", dit is die dae wat nog agter die toekoms se sluier verborge lê. Ek meen die skrywer gebruik die uitdrukking om bloot na toekomstige dae, of die onbekende toekoms wat agter hom lê te verwys. Die Jood het na die verlede as voor hom gekyk, wat logies is, omdat dit gesien kan word. Die toekoms lê agter die mens, omdat dit nie in die oog gekyk kan word nie. Ek aanvaar nie dat die woorde *per se* eskatologies is nie. Dit het wel in 'n sekere sin apokaliptiese betekenis. Die onderskeid tussen die twee moet gedefinieer word, anders mag dit na 'n weerspreking lyk. Daniël se woorde verwys nie na die einde van tyd en die verloop van gebeure wat aandui dat die einde aanbreek nie. Dit is nie eskatologies van aard nie. Dit verwys eerder na die situasie van die leser, met die doel om God se bemoeienis met hul geskiedenis aan te dui (in apokaliptiese terme). En dit word gedoen aan die hand daarvan dat die verlede as voorspelling beskryf word, om aan te dui dat God dit wat voor is, bepaal het. Vir dié rede kan gelowiges Hom ook vertrou met wat agter is. Die "agterkant-dae" waaroor die koning gedink het, lê voor God.¹²¹ Ek sluit aan by Porteous (1979:44), wat in die einde van die dae die sluitingsperiode van die toekoms sien, sover as wat die skrywer dit in die oog kan neem. Dit is apokalipties in die sin dat dit die einde in terme van twee ryke en twee eras sien.

As na "die laaste dae" verwys word in Genes 49:1, Numeri 24:14, Deuteronomium 4:30 en 31:29, verwys dit na wat nou geskiedenis is. Dit kan egter ook na 'n klimaks in een of ander vorm verwys. So word dit in Jeremia 23:20, 30:24, 48:7 en 49:39 benut. Ek stel voor dat dit in dié droom nie na 'n einde verwys nie, maar na 'n werklikheid wat agter die werklikheid lê. Die werklikheid dat agter alle menslike regerings daar 'n hand is wat die gang van hul geskiedenis bepaal. Dit is Hy wat vir die val en opkoms van ryke verantwoordelik is. En as die ryke hul gang gegaan het, sal sy ryk steeds staan. Dit is 'n ryk wat ewigdurend van aard is, met ander woorde, wat vir 'n baie lang tyd, 'n onbepaalde tyd sal hou.¹²²

¹²⁰ Om enkele voorbeelde te noem: Greene (1964:78) noem die droom in Daniël 2 God se bloudruk van toekomstige dinge, 'n plan van wat die toekoms tot aan die einde van tyd sal inhou. En Walvoord (1971:60) meen "die laaste dae" verwys na die konsummasie van profetiese vooruitsigte. C le Roux (1995:19) beskou ook die woorde as eskatologies: die term dui op die einde van 'n bepaalde fase van die geskiedenis, waarskynlik van die periode voor die Messias kom en God sy koninkryk sal oprig.

¹²¹ Sien Anderson (1984:19) se opinie dat verse 27-30 wysheid, eskatologie en apokaliptiek byeenbring. Daniël as die wyse man hou hom besig met die onderwerp van die laaste dae, in taal wat doelbewus versluier is. Hy erken dat die eskatologie embrionies van aard is, terwyl die apokaliptiese elemente aan die begin van 'n beweging staan wat mettertyd meer kompleks sal raak, in die twee eeue wat op die boek volg. Anderson bied nie definisies van wat hy met wysheid, eskatologie en apokaliptiek bedoel nie, alhoewel hy waarsku dat die terme nie los van die Daniëlmateriaal gesien moet word nie. Die konteks moet dit bepaal. Goëie definisies sou sy argument verstaanbaar maak het. Hy aanvaar ook as vanselfsprekend dat die woorde "in die laaste dae" in die teks voorkom, en dat dit na die einde van tyd verwys.

¹²² Die frase "ewigheid" kom volgens Hammer (1976:28) veertien keer in die Ou Testament voor. Hy meen dat dit eers in die gebruik van Jesaja 2:2 en Jeremia 23:20 voorkom dat dit na die inleiding van 'n nuwe era van God se regering verwys. Ek meen die Septuaginta se vertaling ondersteun dié standpunt: ἀλλ' ἡ ἔστιν θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀποκαλύπτων μυστήρια καὶ ἐγνωρίσεν τῷ βασιλεῖ Ναβουχοδοноσορ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. τὸ ἐνύπνιον σου καὶ ὁράσεις τῆς κεφαλῆς σου ἐπὶ τῆς κοίτης σου τοῦτο ὁ ἔστιν. "Maar daar is 'n God in die hemel wat geheime kan openbaar en wat aan u, koning Nebukadnesar, wil bekend maak wat in die toekoms gaan gebeur – NAB se vertaling van v 28). Die Ou Griekse Vertaling vertaal ook met "in die laaste van dae". Op grond hiervan stel Archer (1958:30) voor dat die ware lesing van die teks dit in ag sal neem en na "hierna" sal invoeg "in die laaste dae". Alhoewel die moderne navorser nie weet hoe lesers Daniël 2

Die woordorde in vers 28, לְמֶלֶךְ נְבוּכַדְנֶצַּר ("vir koning Nebukadnesar"), is ongewoon, en word nêrens anders in Aramces gevind nie. Die normale orde is altyd "Nebukadnesar die koning". Die verteller wil met sy vreemde woordkeuse klem daarop plaas dat die God van die hemel (die eintlike ware Koning) aan die koning die geheim bekend wil maak.

Ἰὼν Ezra (Young 1949:71) noem dat die engele die openbaarders van geheime is. Die woorde in vers 30 (עַל־דְּבַרְךָ הַי פֶּשַׁרָּא לְמֶלֶךְ יְהוּדָיִן) kan letterlik vertaal word met "sodat hulle bekend mag maak". Na wie verwys die skrywer as subjek van die openbaring? Hier is geen sprake van die bemocienis van engele nie. In die Aramese taalgebruik kom dit voor dat 'n onpersoonlike konstruksie gebruik word wat as passief weergegee moet word.¹²³

Voordat Daniël by die droom en die verklaring van die uitleg kom, maak hy eers 'n toespraak met woorde wat goed gekies word (vv 27-28). Daniël se woorde aan die koning is ironies. Hy sê dat die koning nie op mense moet vertrou vir die geheim van sy droom nie, omdat die wyse manne dit nie kan doen nie. Maar dan bied hy die uitleg. Wat hy doen, is om eintlik vir die koning te sê: u het op die verkeerde mense vertrou. Hier is die ware wyse man (Fewell 1991:31).

Die droom wat Daniël dan vertel, vorm 'n vertelling binne 'n vertelling.

4.3.15 Daniël vertel die inhoud van die droom– verse 29-36

Die visioen bind die tweede verhaal aan die visioene wat in die tweede deel van die boek (Dan 7-12) voorkom. Op dié manier vorm Daniël 2 die brug tussen die verhale en die visioene, sodat die eenheid van die werk as 'n geheel gehandhaaf word.

C le Roux (1995:19) wys daarop dat die Aramese teks wat die visioen beskryf, **deurmekaar** is. Hy meen die verteller kies sy woorde doelbewus om die koning se verwarring terwyl hy die droom waargeneem het aan te dui. Dit is egter nie so duidelik nie. Sluit dit nie eerder aan by die gemoedstoestand wat Daniël in sy latere visioene beleef het nie (vgl Dan 7:15 en 8:18 as twee voorbeelde van wat gebeur as Daniël die subjek word wat die visioene sien)? Of kan dit te doen hê daarmee dat die verteller iets van die benoudheid

geïnterpreteer het in die tyd toe die Daniëlboek in die Septuaginta opgeneem is nie, is dit waarskynlik dat die gedcelte reeds profeties geïnterpreteer is. Die interpretasie bepaal immers die vertaling, en nie anders om nie. Vergelyk byvoorbeeld die Ou Vertaling se "die Seun van 'n mens" in 7:13, wat met die hoofletter beperk word tot God, of dan hier, sy Seun. Ek meen die plasing van die boek in die Griekse kanon, tussen die *Nebi'im*, dui aan dat die oorwegende neiging was om die boek profeties te interpreteer. Die Esra Apokalips, wat uit die vierde eeu n.C. dateer, beskou die verwysing na die vierde ryk as Rome (Porteous 1979:103). Die Romeinse siening is gebaseer op die gebruik van die Daniëlboek as 'n profetiese werk wat die toekoms voorspel. Die Joodse (en Christelike) kerk het die boek uit die *Ketubim* gehaal, en dit profeties begin lees.

¹²³ Die probleem wat Bar-Efrat (1989:199) skets in die verklaring van die taal van die Bybel is relevant en hoort voortdurend in gedagte gehou te word. Hy skryf dat ons nie van al die aanvullende betekenis van woorde en linguïstiese strukture wat in Bybelse vertelling voorkom weet nie. Ons kan nooit 'n volledige prentjie van al die nuanses en skadu's van betekenis van woorde hê nie, soos die geval met 'n modertaal is. Die Bybel bevat 'n baie beperkte deel van die Hebreuse taal wat in Bybelse tye gebruik is (en soveel meer geld van die Aramese gedeeltes, wat slegs enkele hoofstukke beslaan). Baie min buite-Bybelse bronne bestaan wat as verwysingspunt gebruik kan word. Dit beteken dat ons nooit die volle omvang en presiese aard van die Hebreuse taal onder die knie sal kan kry nie. Dit maak dit haas onmoontlik om akkuraat 'n rareiteit of afwyking van enige gegewe woord of linguïstiese verskynsel te bepaal. Dit behoort die ekseget nederig te maak, en te laat erken dat hy met 'n klein liggie in die groot donkerte soek.

en angs van 'n Daniël wil weergee wat vir die koning kom vertel dat sy ryk se dae getel is? Daniël se uitleg suggereer dat die einde van Nebukadnesar se ryk 'n hoop rommel gaan wees, terwyl die Judese volk as die volgende regeerders van die hele wêreld gevestig gaan word? ¹²⁴ Die boodskap is immers gerig aan 'n koning wat geweldige mag besit, maar duidelik in die vrees leef dat hy nie in staat is om dit te bestuur nie. Hy leef in die angs dat sy ryk tot 'n val sal kom.

Die koning se "gedagtes" (v 29: רעיונות) kom van die woord wat in Prediker 1:17 en 4:16 vir "gejaag", (רעיון) gebruik word (daar in die enkelvoud). Hier word die meervoud gebruik, *rajon*, en dit wil wys op gedagtes wat 'n kwelling is, of na kwellende vrae wat die koning op sy bed gehad het. Die mens dink oor baie dinge, maar kan selde met absoluutheid seker wees dat die gedagtes objektief is. Die mens weet nie of die oplossing wat hy bedink, korrek is nie. Die wysheid van dié wêreld is dikwels dwaasheid, omdat die mens in die ondermaanse subjektiewe vasgevang is. Archer (1958:30) lei uit die gebruik van die woorde חלקך וחזון ראשך ("van u hoof") in vers 28 af dat die gesaghebbende deel van die siel (*to hegemonikon* in Grieks) nie in die hart nie, maar in die brein lê, soos Plato ook geleer het (Archer 1958:30). ¹²⁵ Ek stem saam met Müller (1997c:1186) wat meen dat die gebruik van שרש slegs verwys na "die individu": "die drome en visioene wat u gehad het".

Die gedagtes van die koning is duidelik gerig op die politieke toekoms, bestendigheid en sekuriteit van sy nuwe ryk. Dit kan gesien word uit die tydsbepaling volgens vers 2: "in die tweede regeringsjaar van Nebukadnesar". Sy pa het 'n jong ryk op die puinhoop van die voormalige Assiriese ryk gevestig. Sou dié ryk bestendig wees? Hoe lyk die jong koning se toekoms? Nou sê Daniël: "die droom handel daaroor dat die God van die hemel die antwoord op u vrae wil gee. Hy wil die gordyn ietwat lig sodat u kan sien. Die transendente God wil in sy immanensie u iets van die toekoms, wat aan Hom behoort, laat sien. Want Hy is die God wat konings aanstel en afdank, en tye en omstandighede verander" (v 21).

Die droom en sy betekenis vorm die tema van die vertelling, volgens Venter (1993:1016). Die droom en uitleg is die *Leitmotiv* van die intrige, soos aangetoon in die herhaalde gebruik van die woordpaar "die droom en sy betekenis". Ses en sestig persent van die totale diskoerstyd word gewy aan die vertelling van die droom en sy inhoud.

Die psigoanalitikus, Jung (1964:50), beskryf die soort droom wat die koning gehad het in terme van eksterne omstandighede wat daartoe aanleiding kon gegee het. "People who have unrealistic ideas or too high an opinion of themselves, or who make grandiose plans out of proportion to their real capacities, have dreams of flying or falling. The dream compensates for the deficiencies of their personalities, and at the same time it warns them of the dangers of their present course". ¹²⁶

¹²⁴ Of dalk is Anderson (1984:23) reg as hy hierin sien dat die teks herverwerk is en daarom nie baie gelyk lees nie. Hy voeg egter dadelik by dat dit, soos die historiese onakkuraathede wat die boek kenmerk, vir geen oomblik afbreuk doen aan die "boodschap" van die boek nie. LaCocque (1988:65) beskryf verse 41-43 as 'n glos wat uit verskillende elemente opgemaak is, en wat elk 'n ander oorsprong vertoon.

¹²⁵ Archer (1958:92) bring dit in verband met Matteus 9. Vergelyk sy volledige argument in Archer (1958:92-98).

¹²⁶ Monsma (1957:42) vertel 'n storie wat uit die Amerikaanse Wilde Weste kom, van rowers wat op 'n maanlose nag aan't skree en skiet raak om beeste weg te voer. Die beeste storm voor hulle uit, en die *cowboys* kan hulle nie keer nie. As die beeste voor 'n afgrond kom, kan hulle nie omdraai nie omdat die groot getalle beeste agter hulle in angs

In Nebukadnesar klop die hart van 'n imperialis. Hy is 'n wêreldveroweraar. Hieruit word die droom gebore, wat waarsku: alhoewel Nebukadnesar 'n hoë posisie beklee, is hy nie allerbelangrik nie. Hy is daar omdat God hom daar gestel het. En hy sal daar bly solank God dit wil (vgl Dan 4, wat vertel hoe God hom tydelik uit sy pos ontslaan).

Die beeld in die droom dien as 'n allegoriese figuur wat die wêreld se ryke (of wêreldheersers, as personifikasie van die ryke) as 'n reuse man voorstel. Dit kom dikwels in antieke literatuur voor, en vorm waarskynlik die bron van die simboliek.¹²⁷ Ginsberg (1948:5) stem nie saam dat die beeld 'n allegoriese figuur is wat die wêreldheersers voorstel nie. Hy meen die vierryke-teorie is die vier monargieë-leer van Achameniese Persië. Dié leer sê dat die groot Assiriese ryk wat deur Ninus en Semiramis geskep is, deur die Mede geërf word, en dan deur die Perse. Hierop sou Alexander die Grote 'n vierde ryk bou, die Masedoniese, as hy die gebiede onder beheer van Darius III suksesvol verower. Deur dit alles het die nie-hellenistiese volke van Wes-Asië die hoop gekoester dat 'n vyfde, oosterse monargie sal opstaan om hulle vir eens en altyd te verlos. Ginsberg vind in die tweede en sewende hoofstuk dié hoop duidelik verwoord. Anderson (1984:20) meen weer dat die skrywer moontlik bewus mag gewees het van Iranese en Griekse voorstellings van die kosmos in menslike vorm, maar vra dan hoekom die skrywer oorspronklikheid ontsê moet word deur die bron elders te soek. Feit is dat die voorkoms van dieselfde skema en beeld wil dui op 'n gemene oorsprong.

Wat die skrywer hier doen met die beskrywing van die beeld en die uitleg, is om met 'n verhaal 'n teologiese waarheid tuis te bring. "Wat ons teologies en versigtig sê, sê die Jood dikwels helder en onvergeetlik met 'n verhaal" (C le Roux 1995:11). Met dié verhaal sê die skrywer dat die heidendom bankrot is, ten spyte van hul uitgebreide kennis en wysheid. In die woorde van Exell (s.a.:66), waarmee hy die beeld beskryf:

"it is a compound thing

it is a big thing

it is an imperial thing

vorentoe beur. En so val beeste en wagers hulle te pletter. So sal die wêreldheersers voortgaan na hul einde, al is hulle op die oomblik die magtigste figuur.

¹²⁷ Dit is dieselfde skema as wat by die Romeinse historikus, Aemilius Sura, voorkom. 'n Fragment van sy geskrif is deur Velleius Paterculus bewaar, waarin die vier ryke as Assirië, Mede, Perse en Masedonië beskryf word. Die tydsduur van die vier ryke is 1995 jaar. Die ryk wat hierop volg, is die Romeinse, wat al die ander in mag verreweg oortref. Dié stuk pro-Romeinse propaganda is voor 171 v.C. neergepen. Dit word ook in die Sibillynse Orakels, 4, gebruik. Die Sibillynse Orakels is 'n pre-Makkabese dokument en moontlik van nie-Joodse oorsprong. Die vier ryke word hierin geïdentifiseer as Assirië, Mede, die Perse en Masedonië. Ses geslagte word aan die eerste, twee aan die tweede en een aan die derde en vierde ryk onderskeidelik toegeken. 'n Derde bron wat dieselfde skema gebruik, is die Persiese *Zand-i Vohuman Yasn*, of die *Brahman Yasht*. Dit is 'n laat midrasjiese tipe uitbreiding op 'n verlore teks van die *Avesta*, of die *Vohuman Yasn*. Zarathustra sien in 'n droom die stam van 'n boom, met vier takke – van goud, silwer, staal en gemengde yster. In die interpretasie van die droom word elke metaal aan 'n regering of koning verbind. Die ooreenkoms met Daniël is volgens Collins (1977:41), wat die gegewens oor die soortgelyke simboliek weergee, as net te groot om toevallig te wees beskryf. Die dokument is verseker pre-Christelik, en in die beskrywing van vier ryke word die eerste drie as Persiese vorse beskryf, met die vierde moontlik die Masedoniese (Collins 1977:37). Die Griekse digter, Hesiod, wat in die agste eeu v.C. leef, stel vier of vyf epogge ook deur metale voor: goud, silwer, brons en yster. Die ryke wat mekaar opvolg, word al slegter. Die laaste en slegste is die tyd van Hesiod. 'n Verdere bron mag dalk die "Dinastiese Profesie" van Babel wees, 'n teks wat slegs gefragmenteer oorgelewer is, en van vier ryke vertel maar dit nie aan vier metale koppel nie (Davies 1985:44).

it is a human thing
 it is a tottering thing".

Die woord wat in vers 31 gebruik word om die beeld te beskryf, wil iets weergee van die reusagtigheid van die beeld. Dit het 'n groot massa gehad. En die voorkoms daarvan was דהיל ("vreeslik", of "vreeswekkend"). Die skrywer gebruik 'n passiewe deelwoord van die wortel דהל ("om te vrees"), om te beklemtoon dat die beeld van so 'n aard was dat dit vrees in die koning se hart gewek het, vanweë die grootte en helderheid eenskappe (Wood 1973:66).¹²⁸ Die beeld word met die Aramese צלכ beskryf, wat na 'n "standbeeld" verwys, en nie die assosiasie van 'n afgodsbeeld het nie (Wildberger 1997c:1080-1; vgl ook Baldwin 1978:92). Die beeld is nie 'n afgod nie. Dit versinnebeeld nie 'n goddelike wese nie. Dit is eerder die teken van die mensdom. Die topswaar struktuur verteenwoordig die mensdom wat voortdurend homself vergryp. Die ryke verteenwoordig slegs die mensdom.

Die beeld bestaan uit vier metale. Hammer (1976:31) meen die getal "vier" het 'n simboliese betekenis. Dit is volgens hom die uiteindelijke en volmaakte getal, en word hier gebruik om aan te dui dat dit op die finale konsummasie van die wêreldgeskiedenis dui. Die getal "vier" het egter eerder te doen met die skema wat oorgelewer is, en met wat die verteller sê. Daar was vier duidelik onderskeie ryke voor die periode waarin hy sy boek saamstel. Die feit dat hy die vier ryke se gang en opeenvolging korrek kan beskryf, wil sy voorstelling van die onmiddellike toekoms legitimeer.

Die beeld is topswaar, met die kop van goud en voete van geglasuurde keramiek wat met yster gemeng is. Die beeld vra om neer te val. Yster en klei is onvermengbare elemente. Maar tog val dit nie om nie. Dit benodig 'n klip om dit om te stamp en te vernietig.¹²⁹ Die einde van die beeld kom omdat die hele struktuur in die pad staan van 'n ander koninkryk. Dit blokkeer die koninkryk wat verseker sal kom, en die toekoms sal vul (Wallace 1979:57).

Daniël maak 'n slim strategiese skuif om die slegte nuus oor die val van die ryk in te lui met die woorde aan die koning: "u is die hoof van goud".¹³⁰ Een van die titels van die Babiloniese koning was immers, volgens Duff (s.a.:29), *shar-sharani*, "koning van die konings". Terwyl hy die groot koning komplimenteer, kondig hy terselfdertyd sy val aan. Die kop van goud val saam met die voete van klei-en-yster. As die droom 'n boodskap van oordeel oor Nebukadnesar se *hubris* is, val Daniël se interpretasie kort van die droom

¹²⁸ Die Aramese woord wat vir "blink" gebruik word, ווינה יתיר, kom moontlik van die Assiriese *'tsimu* (Gesenius 1953:273).

¹²⁹ In dié sin is Anderson (1984:19) nie reg as hy beweer dat die val van die beeld nie te doen het met die kop van goud nie, maar met die voete. Soos met Goliat is dit die onstabiele voete van yster en klei wat die val veroorsaak. Dawid het in elk geval nie Goliat teen die voete getref nie!

¹³⁰ Wallace (2000:2) meen Nebukadnesar het Daniël se beskrywing van die konings se toekoms goed verstaan. Daniël 3 is die koning se reaksie op die profesieë van Daniël 2. Die kop is "the shortest/smallest part of the statue, assuming the statue was *relatively* realistic". Daarom bou Nebukadnesar nou in Daniël 3, volgens Wallace, 'n standbeeld wat van kop tot tone van goud is. Dit is nie 'n beeld van Marduk nie. Dit is die beeld van die Babiloniese koning wat die God wat sy droom uitgelê het, uitdaag. Nebukadnesar sê deur sy goue standbeeld: "I will reign forever! And you better bow down and acknowledge this or you will get fired!" "In very graphic terms, then, Nebuchadnezzar was attempting to thwart the divine will" (Wood 2000:2-3). Nebukadnesar het gemeen dat daar nie 'n kans is dat die vyfde ryk kan aanbreek as dit nie eers by die eerste koninkryk verbykom nie. Met sy beeld wou Nebukadnesar die hele proses stop voor dit begin. Die vertelling leen hom hoegenaamd nie tot so 'n interpretasie nie.

self (Fewell 1991:35). Die spreker skryf die grootste deel van die koning se skuld af. Het dit te doen met diplomatie, dit is aangeleerde gedrag as jy jou kop in diens van 'n Oosterse despoot wil behou. Omdat die koning bekend was vir sy arbitrêre gedrag? Fewell (1991:34) wys ook daarop dat Daniël die waarheid vertel, maar nie die volle waarheid nie. Hy vertel wat die inhoud van die droom is, maar in sy uitleg laat hy verskeie elemente links lê. Die temporaliteit van die beeld word gekenmerk, nie deur opvolging van die ryke nie, maar deur sinchronie. Hy poog nie om die teenstrydigheid te verklaar nie.

Die goue kop het twee maal die gewig van 'n soortgelyke hoeveelheid van enige van die ander metale wat genoem word (Walvoord 1971:63).¹³¹ Dié ryk is die waardevolste van al die ryke. Op die kop van goud volg die bors en arms van silwer, die maag en heupe van brons, die bene van yster en die voete deels van yster en deels van klei. Terwyl die materiale in gewig en waarde afneem, neem dit egter in hardheid toe.¹³²

Robinson (1892:41) meld dat Babel in buite-bybelse literatuur *madehabah* genoem is, wat letterlik beteken "'n gelykenis van goud". Babel is die grootste, rykste en mees indrukwekkende stad waarvan die Jood bewus is. Agan se buit van pragtige klere, twee kilogram silwer en 'n staaf goud van meer as 'n halwe kilogram goud kom uit Sinar, die ou naam vir Babel (Jos 7:21). Goud is die beste manier om na die stad en dit wat daardeur verteenwoordig word te verwys, want goud is die simbool van rykdom en welvaart. Babel is die sentrum van welvaart in die sesde eeu. Babel is 'n wêreldmag.

Die feit dat die wêreldryke in een beeld verenig word, wil aandui dat dit in werklikheid bymekaar hoort. Vanuit 'n teologiese oogpunt gesien, word almal oor dieselfde kam geskeer, al mag elke ryk sigself as iets besonder en outonoom ag.¹³³ Vir God is almal bloot onderdeel van die groter geheel. En die groter geheel

¹³¹ King (1954:52) gee die spesifieke graviteit van die metale: goud is 19,3, byna twee maal meer as silwer met 10,5. koper (brons) is 8,5, yster is 7,6 en klei is 1,9. Dit beklemtoon dat dit al harder word soos die waarde afneem. Dit mag interessant vir die moderne mens wees, maar die regte vraag is: wat het die skrywer bedoel met sy gebruik van die metale, en wat het die lesers daaronder verstaan? Wat was die boodskap wat hy daarmee wou oordra? Dit sal toevallig wees as sy boodskap met 'n skeikundige waardering van die metale ooreenstem. Dieselfde gebeur as verklaarders hul eie situasie in die metale inlees. Om twee voorbeelde te noem wat by mekaar aansluiting vind: King (1954:57) beskryf goud as 'n outokratiese regeringstelsel waar absolute mag in een man se hande gesetel is. Silwer verwys na 'n oligargiese stelsel waar die mag aan 'n handvol behoort. Koper verwys na regering deur die aristokrasie. Yster verwys na 'n imperialistiese, militêre regeringstelsel, wat volgens die skrywer na die Romeinse Ryk verwys. Die kombinasie van yster en klei is dan demokrasie, wat volgens hom slegs kan lei tot "bitter turmoil and tempest and trouble". Dit is duidelik dat die skrywer nie tevrede is met die regeringstelsel waar die volk hom oor sy eie toekomst uitspreek nie. Die steen is dan 'n teokrasie, die hoogste vorm van regering. Van Melle (s.a.:7) sluit hierby aan. Goud is 'n kosbare regeringstelsel omdat die despoot, Nebukadnesar, aan sy onderdane probeer goed doen, alhoewel hy nie altyd daarin geslaag het nie omdat hy nie die Woord (!) in sy hand gehad het nie. Alhoewel silwer meer edel is, dui dit op 'n minder regverdigte regeringstelsel. Koper is die regering deur geld, 'n harde regeringstelsel waar geld heerskappy gevoer het. Dit was tot onlangs die deurslaggewende regeringstelsel (dit is nie duidelik of die skrywer na kapitalisme verwys en dit as 'n regeringstelsel wil beskryf nie). Dié regeringsvorm is hard, maar nie vernielstig nie. As elke verklaarder sy eie waarde-oordele in 'n stuk lees, verloor dit volledig betekenis vanweë die arbitrêre aard van die verklarings wat aangebied word.

¹³² Die gewig van brons varieer en word bepaal deur die hoeveelheid van gegalvaniseerde yster of sink wat daarby gevoeg word. King (1954:51) beweer met groot stelligheid dat dit vertaal moet word as "koper", omdat brons nog nie ontdek was nie. Hy bied geen bewyse om sy stelling te staaf nie, en dit word ook nie deur vertalers of verklaarders aanvaar nie.

¹³³ Die beeld hou verband met Daniël 3 se beeld van goud. Die plasing van die verhale impliseer ook 'n verband met Daniël 5, wat vertel van die gode wat aanbid word en van verskeie metale gemaak is. Collins (1975b:223) maak hieruit die gevolgtrekking dat dit waarskynlik is dat die redakteur van vers 35 nie in terme van 'n opeenvolging van ryke in die eerste plek dink nie, maar van 'n beeld wat saamgestel is uit die metale waarvan die gode gemaak is. Die beeld verteenwoordig die mens se gode, wat met die God van die hemel gekonfronteer word. Ek stem nie

is 'n verwaande mensdom wat hom aan God en sy gesag onttrek en op menslike mag en geweld staat maak (Helberg 1994a:36).¹³⁴

Die metale wat vernietig word, word nou in omgekeerde volgorde genoem as in verse 32 en 33. Die skrywer gebruik **chiasme** om aan te dui dat die rolle omgekeer word. Die beeld word van onder tot bo fyn gestamp. Dit is duidelik dat die prentjie geteken word as dat die beeld omgeval het. Die voete het eerste in die pad van die klip beland. Die woord wat gebruik word om aan te dui dat die beeld fyn gestamp is, הדרק, beteken "om aan stukke te breek" (Holladay 1971:73). Dit kom ook in Daniël 7:7 voor, en word gebruik om na "vernorsel" te wys.¹³⁵ Die metale word gelyktydig vernietig. Dit word uitgedra deur die gebruik van כבד, wat dui op "soos een" of "saam". Dit het dus nie slegs tegelykertyd gebeur nie. Dit dui op een omvattende gebeurte. Die vernietiging was so totaal dat daar geen spoor van die beeld gevind is nie. Die gebruik is bekend dat gedorse koring in die lug opgegooi word as die koel aandwindjie begin waai, sodat die kaf wegwaai en die koring op die dorsvloer terugval (Wood 1973:66). Die kaf het geen nut of waarde nie.

Dat slegs die ryke wat rondom Mesopotamië regeer genoem word, het te doen met die gesigspunt van die skrywer. Egipte was met tye 'n sterk mag waarmee doeglike politieke rekening gehou moes word. Van Egipte maak die verteller nie melding nie, omdat dit nie binne sy raamwerk van belangstelling val nie.¹³⁶

Drie van die ryke wat deur die skrywer geïdentifiseer word, is as werktuie van Israel se God beskryf. Assirië is die roede in God se hand volgens Jesaja 10:5. Die Babiloniese Nebukadnesar is 'n werktuig volgens Jeremia 27:6. En die Persiese Kores is die gesalfde volgens Jesaja 44:28.

Die waardevolle beeld met sy blink voorkoms kontrasteer direk met die vaalheid en onindrukwekkendheid van die steen wat ooglopend ook baie minder waarde het. Klippe tel 'n mens in die veld op. Ek meen die skrywer benut die kontras tussen die blink beeld en die vaal klip doelbewus, en effektief. Die verskil met dié klip is egter dat dit nie deur 'n mensehand opgetel is nie. Die enigste ander hand wat in die verhaalwêreld 'n rol kan vervul, is die direkte ingrype van Israel se God. Die belangrikste koninkryk is die vyfde. Die eerste koninkryk word in verse 37 en 38 beskryf, die tweede en derde in 39, die vierde in 41 en die vyfde in verse 41, 43 en 44.¹³⁷

saam met Collins nie. Die metale verwys na wêreldryke, alhoewel bygevoeg moet word dat die geïmpliseerde lesers agter wêreldregerings die gode van die volke gesien het.

¹³⁴ Monsma (1957:54) maak die opmerking dat daar geen Christelike regering in ons dag is nie, en ook geen Christelike nasie. Die feit dat die meerderheid van 'n land se inwoners die Christelike godsdiens bely maak dit nie 'n land waar Christelike beginsels konsekwent in die regering uitgeleef word nie. Die Christendom en die koninkryk van God is (ongelukkig) twee verskillende sake, wat met tye baie ver van mekaar kan staan.

¹³⁵ Dit kom van die werkwoord דקק, en beteken volgens Holladay (1971:73) "om fyn te maal" ("be ground fine"). Dit word ook in Eksodus 32:20 gebruik.

¹³⁶ Ek het die argument gevoer dat die droom 'n Mesopotamiese oorsprong gehad het, en in oorspronklike vorm as propagandastuk vir Mesopotamiese oorheersing gedien het.

¹³⁷ Alhoewel nie te veel daaruit afgelei kan word nie, is Caragounis (1993:389) se statistiek tog veelseggend as hy aandui hoeveel ruimte in die vorm van die aantal woorde aan die beskrywing van die verskillende ryke afgestaan word:

	Droom van 2		Visioen van 7	
	Beskrywing	Interpretasie	Beskrywing	Interpretasie
1e ryk	6	31	23	-
2e ryk	6	6	21	-
3e ryk	3	9	20	-
4e ryk	10	83	79	118

Die steen of klip wat die beeld tref, tref eerste die voete. Ook die res van die beeld word verbrysel. Die skrywer beduie dat die laaste ryk alleen bestaan, maar dat in 'n sin die ander ryke daarin vervat is.¹³⁸ Die verskil van die koninkryk van die klip met die ander ryke het slegs met 'n lang lewensduur te doen. Dit is duidelik nie 'n "godelike" koninkryk nie, maar 'n (aardse) ryk wat deur God opgewek is. Die hoof van goud is egter ook deur God opgewek, en so ook die ander ryke wat as instrumente van God op een of ander stadium beskryf word (vgl verwysing na die heidense konings as instrumente in God se diens. vroeër in bespreking).

Helberg (1994a:38) vind die betekenis van die droom daarin dat dit die einde van historiese tyd aandui – die eindtyd het aangebreek. Greenc (1964:79) sluit hierby aan, en gaan selfs verder: "We are two thousand five hundred years this side of Daniel's day; but we can turn to the pages of history and check the accuracy of his prophecies, which have been – and are being – fulfilled in details, even in the morning headlines of our newspapers day by day!" Dié standpunt sien in die vier metale die Babiloniese, Medo-Persiese, Griekse en Romeinse ryke, met die Romeinse ryk wat in een of ander vorm tot in die moderne dag voortduur.¹³⁹

Hierteenoor staan die standpunt, wat deur dié studie onderskryf word, dat Babel, Medië, Persië en die Griekse ryke deur die vier metale verteenwoordig word. Die feit dat Medië as onafhanklike ryk ophou funksioneer het ongeveer elf jaar voor die val van Babel, lei tot die gevolgtrekking dat die skrywer (weer eens) verwar was oor historiese besonderhede wat in die verlede lê.¹⁴⁰ Die skrywer se belangstelling in geskiedenis is slegs in soverre historiese gebeurte belang het vir hom en sy mense. Historiese gegewens is

'n Vergelyking tussen die hoeveelheid woorde wat aan die beskrywing van die eerste drie ryke teenoor die beskrywing van die vierde ryk gewy word, dui aan waar die sentiment en belang van die skrywer lê. Dit geld vir Daniël 2 sowel as Daniël 7. Dit is duidelik dat die sentrum van belangstelling vir die skrywer nie Babel of die Babiloniërs is nie, maar Judea en die Jode. Die skrywer is nie besig met 'n historiese beskrywing nie. Hy skryf 'n troosboek wat aan volksgenote wat in verdrukking verkeer, gerig is. En hy rig sy boodskap om hulle aan te spreek. Daarom handel die droom van Daniël 2 en die visioen van Daniël 7 oor die Joodse getroues wat in die tweede eeu tydens Antiochus IV se vervolging bloedig weerstand bied teen die helleniseringsproses.

¹³⁸ Die klip brek los. Hartwig (s.a.:39) wil dit lees dat die klip homself losskeur: volgens hom is die klip self die lewende, handelende faktor. Die teks leen hom egter nie tot so 'n interpretasie nie. Die klip rol ook volgens hom nie van die berg af nie, maar trek deur die lug en tref die beeld. Dit word nie deur die teks gesuggereer nie, en is ook nie enigsins ter sake in die gedagtegang van die skrywer nie. Hartwig (s.a.:41) sien ook in vers 34 en 35 twee aparte katastrofes. Dit is egter duidelik dat vers 35 se inligting slegs 'n aanvullende verklaring van vers 34 bied. Daar is talle wat in die klip Christus sien. Tregelles (1965:20) vind bewyse (!) hiervoor in Psalm 68:22, Jesaja 8:14 en 28:16, Handlinge 4:11 en 1 Petrus 2:4 en 6. Helberg (1994a:38-39) opper die moontlikheid dat die steen na die hoeksteen van die tempel in Jerusalem kan verwys. Dit is die tempel waaraan Nebukadnesar hom sou vergryp het. Die tempelgereedskap staan steeds in die huis van sy god. Dit lyk vir my onwaarskynlik dat die leser so 'n gevolgtrekking sou maak. Die verwysing is te vaag, en ek bring dit eerder in verband met die sewende hoofstuk se interpretasie. Die tyd het aangebreek dat die heiliges die koninklike heerskappy sou ontvang (Dan 7:22). Nebukadnesar het dit dalk eerder verstaan in terme van die eietydse opvatting dat die mitologiese godeberg die middelpunt van wêreldheerskappy was, omdat die gode daar hul trone opgestel het. Volgens die Kanaänitiese mitologie is Safan in die noorde die godeberg, en vorm dit die middelpunt of naeltjie van die aarde. In dieselfde terme het die Jode na Sion gekyk in onder andere Psalm 48:2-3 en Esgaiël 17:22-24. Die wêreld rondom Babel is 'n plat wêreld met weinig berge of heuwels. Die simbool van die klip wat 'n rots word wat so groot is dat dit die hele wêreld sou oordek, kon besondere betekenis hê vir 'n mens wat in plat wêreld bly waar hoë berge 'n rariteit is. Die berg kan die hele wêreld vul omdat die aarde in die wêreldbeeld van die dag 'n plat skyf is wat op waters rus, en met water bo-oor die aarde (May & Metzger 1977:1070).

¹³⁹ Die hele kwessie gaan nie hier bespreek word nie, omdat die argumente dikwels en goed gedokumenteer is, en geredelik beskikbaar is. Vergelyk ook die bespreking by 2.2.1.

¹⁴⁰ Daniël 8 se visioen sien immers ook die twee ryke van die Mede en Perser as aparte entiteite wat elk op sy beurt regeer.

diensbaar aan sy verhaal. Die verwysingspunt in sy evaluasie van historiese gebeure is dan ook Joodse godsdiens en etiek. Historiese gebeure het relevansie en belang slegs in die mate wat dit relevant is vir die Joodse nasie wat verdruk word deur 'n Siries-hellenistiese koning (Caragounis 1993:395).

Die skrywer gebruik 'n dubbele dimensie in sy perspektief op wêreldgebeure. Hy sien 'n kousale verband tussen die onsigbare en die sigbare. Aardse gebeure is nie bloot die resultaat van politieke, ekonomiese, maatskaplike en ander faktore nie. Aardse maghebbers mag wel geweldige invloed uitoefen in die vorming van hul wêreld en die mense onder hul heerskappy. Maar aardse maghebbers en wêreldgebeure kan beter verduidelik word aan die hand van die **werklikhede van die onsigbare wêreld** (Caragounis 1993:396). Agter die werklikheid lê die ware werklikheid wat nie met die oog gesien kan word nie, en wat in meeste mense se wêreld en stories geen funksie vervul nie. Dit is dié werklikheid wat die gang van die geskiedenis bepaal, en wat toon dat God bemoediging met sy mense wat deur goddelose magte verdruk word maak.

Ginsberg (1948:20) meen **Daniël 7** is die hersiene uitgawe van **Daniël 2**, wat nodig gemaak is deur die vervolging onder Antiochus IV. Die doel van **Daniël 7** is om prominent aan te toon dat die vernietiging van die inkarnasie van die bose baie naby is.¹⁴¹ Uit die Griekse oogpunt beskou, is Antiochus IV 'n uiters bekwaame, gewilde en effektiewe administrateur en strateeg. As verligte monarg was hy waarskynlik 'n goeie koning. Vanuit die skrywer se oogpunt is die koning egter die beliggaming van boosheid. Dit het te doen met die dualistiese beoordeling van die werklikheid. Antiochus IV hoort by die werklikheid wat God se volk verdruk en vir dié rede goddeloos is.

Die droom het beide sinchroniese en diachroniese waarde as die verband tussen die droom en die gebeure waarna dit verwys, verby die tyd beweeg waarvan die verhaal vertel. Die droom reflekteer beide die storiewêreld, en transcendeer dit ook temporeel. Die droom word voorgestel as die toekoms wat die God van die hemel wil hê Nebukadnesar moet sien. Die toekoms bevat 'n konfrontasie tussen menslike en goddelike mag. Die God van die hemel wil dat Nebukadnesar die opperheerskappy van goddelike mag erken (Fewell 1991:33). Dit gebeur in vers 47, as die koning bely: "Hy heers oor al die konings". Die skrywer brei verder op dié tema in **Daniël 4** uit.

¹⁴¹ Iets moet oor die verband tussen **Daniël 2** en **7** gesê word. Alhoewel albei op die oog af dieselfde sê, bestaan daar belangrike verskille. **Daniël 2** sien die vyfde ryk as 'n wêreldwye en ewige ryk, wat deur God gevestig is (Dan 2:35b, 44). Dit verwys nie in duidelike terme na die Joodse nasie se dominante rol daarin nie. **Daniël 7** is doelgerig om die annihilasie van die vierde ryk te beskryf, waarop die voortdurende soewereiniteit van die heiliges beklemtoon word (Dan 7:18, 27). Dit dui aan dat **Daniël 2** pre-Epifanies is, terwyl **Daniël 7** selfs in sy primêre stratum Epifanies is (Ginsberg 1948:6). **Daniël 2** sien ook die oorlewing van die eerste drie ryke tot die oomblik dat die vierde gelikwedeer word. Die boonste deel van die beeld val saam met die onderste deel. **Daniël 7** sien die tweede en derde ryke, wat die soewereiniteit van die vyfde ryk erken, nadat die eerste ryk lank reeds vernietig is. In die Griekse tyd oorleef die oorblyfses van die Mediese en Persiese ryke in die vorm van onafhanklike vorstedomme, Atropatene en Persis. Ook die Babiloniese ryk oorleef as Seleukus in 307/6 die titel van koning van Babel aanvaar. Eers na 261, met die dood van Antiochus II, kan 'n duidelike entiteit, die Babiloniese ryk, nie meer onderskei word nie. Baldwin (1978:54) vind die ooreenkomste tussen **Daniël 2** en **7** daarin:

- dat menslike koninkryke kort van duur is, en die een die volgende opvolg;
- dat menslike ryke in waarde afneem (Dan 2) en al meer dierlik raak (Dan 7). Die skrywer is nie optimisties oor die toekoms van die wêreld nie, wat een van die apokaliptiese kenmerke van die boek is;
- dat die soewereiniteit van God die patroon van die geskiedenis beheer.

Daar is reeds op gewys dat die vertelling van die droom waarskynlik vroeër in 'n ander konteks oortel is. Ek meen dat dit duidelik uit Daniël 2 is dat die droom in die vroegste Babiloniese konteks 'n totaal ander toepassing gehad het.¹⁴²

4.3.16 Daniël verklaar die droom – verse 37-45

Nebukadnesar is die מֶלֶךְ מַלְכֵי ("die koning van die konings" - v 37). Dié term kom uit die periode van die Achaemeniede, en die verteller pas dit hier op Nebukadnesar toe in navolging van dié gebruik (Hartman & DiLella 1978:108). Dit beteken nie dat dit noodwendig **anachronisties** is nie. Dit is hoe die Babiloniese koning ook gesien is (LaCocque 1979:50). Esegieël 26:7 gebruik dieselfde term as hy na Nebukadnesar verwys.

Ek meen die geïmpliseerde lesers van die Daniëlboek het Nebukadnesar as die argetipe van boosheid gesien. Die rede is omdat hy Jerusalem en die tempel verwoes het, en die volk in ballingskap weggevoer. Die boek van Judith beskou Nebukadnesar ook as die verwoester van Juda se ideale.¹⁴³ Was dit dan nie vreemd as die verteller Nebukadnesar as die hoof van goud beskryf nie? Hoe sou geïmpliseerde lesers dié beskrywing evalueer? Twee redes kan hiervoor aangebied word. Die verteller word opgeneem in sy verhaal waar Daniël diplomaties die koning gerus stel dat die slegte nuus nie só sleg is nie. In die tweede plek bestaan daar ook getuigenis dat die Babiloniërs gedurende die Hellenistiese periode na die regeringstyd van

¹⁴² Navorsers het verskeie voorstelle hieroor gemaak, waarvan die belangrikste hier weergegee word:

- Eissfeldt (1974:519) bespreek die teorie dat die vroegste weergawe 'n waarskuwing aan Nebukadnesar was om nie sy opvolgers aan te dui nie. Dié weergawe is waarskynlik mondeling oorgelewer, en later op skrif gestel. As Nebukadnesar sy opvolgers sou aandui, wil die droom aandui, sou hy sy mag verswak. Sy opvolgers was Evil-Merodag en Neriglissar. Esarhaddon se opvolgers was immers vir die Assiriese ryk vernietigend.
- Baldwin (1978:92) sien in die verwysing na die vier konings verwysings na Nebukadnesar, asook Amel-Marduk (of Evil-Merodag), Neriglissar en Nabonidus, wat Nebukadnesar se opvolgers is. Die vier konings se val beteken dat die dinastie val, en die voorspelling is dat dit met 'n Joodse dinastie vervang sal word.
- Anderson (1984:21) sluit ook by Eissfeldt aan as hy meen 'n eerste weergawe het om vier konings gegaan. Hy meen ons kan nie vandag vasstel na watter vier konings die oorspronklike droom verwys nie.
- Fröhlich (1993:267) meen weer die droom was oorspronklik 'n Babiloniese Joodse orakel wat uit die begin van die Persiese regering dateer, kort na die val van Babel. Hy sien in die teks van die tweede hoofstuk 'n interpolasie uit die Hellenistiese tyd wat die vorige weergawe vergroot, en eietyds toepas. Hy lei dit onder andere af uit die herhaling van die beginwoorde, wat in verse 41 en 42 voorkom.
- Polak (1993:264) vind drie dimensies in die oorlewering van die droom. Op die bodem, meen hy, lê die antieke propagandastuk wat teen Nabonidus gerig is. Dieselfde propaganda kom veral in Daniël 4 tot uiting. In die Persiese era word die verhaal deur Judese ballinge op hul eie situasie toegepas as gefokus word op nasionale heil, soos Daniël 2 en 5 duidelik stel. Aan die begin van die Griekse era word Daniël 7 by die korpus gevoeg as dit dui op die einde van Griekse verowering. Dié verhale word in die tweede eeu weer toegepas, dié keer as anti-Hellenistiese propaganda. Die verhale dien die doel om die harte van diegene te sterk wat die Helleniserende Jasonfaksie opponeer.

Wanneer gepoog word om die oorleweringsgeskiedenis te rekonstrueer, werk navorsers dikwels met veronderstellinge wat hulle nie altyd duidelik stel nie. Dit kan veroorsaak dat dit lyk asof daar baie lig op die onderwerp is, terwyl die donkerde in der waarheid indringend is. Die histories-kritiese metodes dien 'n goeie en belangrike doel, maar moet myns insiens deurgaans nederig genoeg wees om te erken dat dit slegs uit teorieë bestaan. Die teorieë kan met tyd en groter lig aangepas word. Dit kan by die natuurwetenskappe geleer word. Teorieë wat met groot oortuiging verdedig word, is slegs maar teorieë en hipoteses.

¹⁴³ "So het daar nou vir Nebukadnesar op sy beurt sterkte gekom en hy het baie trots geword. Hy het aan almal rondom hom eise gestel om aan hom onderhorig te wees..." - eerste hoofstuk.

Nebukadnesar as die "goue tyd" verwys het.¹⁴⁴ Hy was immers die een wat die grootste deel van die *oikoumene* aan sy mag onderwerp het, en sy ryk ongelooflik ryk en voorspoedig gemaak het. Berosus skryf in c. 275 v.C. dat Nebukadnesar alle ander konings oortref het. Megasthenes sê dat hy selfs Herakles oortref, asook Alexander die Grote en Seleukus (Collins 1977:41). Die identifikasie van Nebukadnesar met die hoof van goud pas veel eerder in die mond van 'n Hellenistiese Babiloniër, as van 'n Jood uit die tweede eeu.

Talle van die interpretasieprobleme van die tweede hoofstuk kan na die mening van Collins (1977:42) opgelos word as aanvaar word dat die Joodse samesteller van die boek 'n Babiloniese politieke orakel oorgeneem het. Die orakel het Nebukadnesar as die hoof van goud sien, en het uitgesien na die herstel van die Babiloniese ryk deur die god (wat waarskynlik Marduk is). As dit die waarheid is, is al wat nie in die verhaal pas nie, die steen. Dit is dan die bydrae van die Joodse redakteur. Die vyfde ryk wat deur die steen verteenwoordig word, is ook die enigste apokaliptiese element in die hele verhaal. Die vyfde ryk verwys na die opheffing van geskiedenis deur 'n ingrype van God. Die apokaliptikus wat vir die Daniëlvisioene verantwoordelik is, is pessimisties oor aardse geskiedenis, en wag vir die opskorting daarvan as God 'n nuwe ryk tot stand sal bring. Hy voeg ook dié element by in die uitleg van die droom volgens Daniël 2.¹⁴⁵ Collins (1977:43) sien die oorspronklike orakel wat die verhaal ten grondslag lê, as 'n teologie van die geskiedenis wat die gang van die wêreld in periodes verdeel.¹⁴⁶ Daar word uitgekyk na 'n finale periode wat deur stabiliteit gekenmerk word (die taal wat deur die redakteur aan die ryk van die steen gekoppel word). Apokaliptiese literatuur het oor die algemeen 'n belang by die chronologiese ontwikkeling van die geskiedenis, en die aanbreek van die finale ryk. Daar bestaan ook buite-Bybelse bronne van apokaliptiese aard wat daarna verwys.

Ek meen nie dat Daniël 2 veel aandag aan die ontwikkeling van die reële geskiedenis gee nie. Die verhaal voorspel ook nie 'n messiaanse ryk in een of ander vorm nie. Die doel is baie meer eenvoudig: dit **bemoedig Jode** met die boodskap dat hul nasie uiteindelik die oorhand oor hul vyande sal kry, en as 'n wêreldheerser bevestig sal word. Die geïmpliseerde lesers, wat tydens die tweede eeuse krisis leef, hoor die verhaal volgens Daniël 2 dat die afgodediens wat deur die helleniseringsbeleid op hulle afgedwing word, deur 'n ingrype van God vernietig sal word. Die Joodse getroue sal tot 'n onafhanklike en selfstandige bestaan herstel word. Dit gaan dus nie om vier ryke nie, maar een koninkryk, met vier heerskappye. "This unity of the idolatrous empire indicates ... that the Kingdom of God is contemporaneous with the events described even though it is spoken of as a future reality" (LaCocque 1979:51).

Vir die verstaan van die droom is dit nie noodsaaklik om met sekerheid die ryke te kan identifiseer nie. Daar is reeds verwys na die hoeveelheid ruimte wat aan elkeen afgestaan word. Slegs die laaste een is vir die

¹⁴⁴ Die Babiloniese ryk kom direk uit die Assiriese voort. Die Assiriese ryk het vir 1450 jaar bestaan. Onder koningin Seriramis word Babel uitgebrei en verfraai. Haar seun, Sardanapulos, volg haar op. Hy is verwyf en lafhartig, en sterf na 'n kort rukkie in 'n sameswering. Na sy dood skeur die ryk in drie: Assirië met Nineve as hoofstad, Babel met Nabopolassar (of Belshazzar) as eerste vors (hy was die Assiriese hoof van die weermag) en Medië.

¹⁴⁵ Aalders (s.a.:65) sien egter in die dele van die beeld nie opeenvolgende ryke nie, maar die konings van een ryk. Die steen is dan Kores wat die Babiloniese ryk ten gronde bring.

¹⁴⁶ Vergelyk MacLaren (1938:49) se bewering dat 'n filosofie van die geskiedenis die boek ten grondslag lê. Die geskiedisfilosofie is na sy mening bepalend vir die interpretasie van die boek. Ten minste wat die verhale betref, dink ek nie dat dit so is nie, behalwe as die visioene op profetiese basis geïnterpreteer en dan terug in die verhalings ingelees word.

leser van belang. Die skrywer laat doelbewus die klem op die eerste en die laaste ryke val. Dit verteenwoordig die veronderstelde tyd van die droom en die werklike tyd wanneer die Daniëlboek beslag kry. Die betekenis van die droom het nie te doen met watter koning deur wie opgevolg sal word nie. Dit dra die betekenis oor dat die koninkryke die kiem dra van die vergoddeliking van menslike gesag, en derhalwe verdoem is om vervang te word (C le Roux 1995:21).¹⁴⁷

Die hele bewoonde wêreld staan onder Nebukadnesar se heerskappy. Die dierewêreld van die veld en die lug, en die mens is aan hom onderwerp. Jeremia 27:5 en 28:14 verwys ook na Nebukadnesar se mag wat oor alle diere strek. Daniël is besig om, soos die gebruik was as met die grootkoning gepraat word, die heuningkwas dik aan te smeer. Vers 37 begin met 'n drievoudige herhaling: מֶלֶךְ מֶלֶךְ מֶלֶךְ - "u, o koning, is die koning van konings".¹⁴⁸ Dit staan in direkte verband met die koning se belydenis in vers 47: "julle God regeer oor konings".¹⁴⁹ Nebukadnesar is groot, hy is die kop van goud. Dit is so omdat God aan hom heerskappy, krag, mag en eer gegee het. Hy is groot omdat hy groot gemaak is! Dit is die ironie wat met die beeld van die ontstelde, bang koning geskets word. Hy regeer oor die hele wêreld, en kan 'n hele klas pascisbeamptes met 'n woord laat doodmaak. Maar hy is daar slegs omdat God hom daar gestel het. En hy sal bly slegs vir solank as wat God hom toelaat om daar te wees.¹⁵⁰

Die hoof kan ook verwys na die setel van intelligensie, rigting en wilskrag (Aalders 1962:62; Fewell 1991:35; Helberg 1994a:38). Die geskiedenis het bewys dat Nebukadnesar 'n goeie strateeg en administrateur was wat vir die tyd wat hy aan bewind was, die Babiloniërs se lojaliteit verseker het. Hy het sy volk agter hom geskaar gekry. Na sy dood het die politieke klimaat verander tot een van agterdog en sameswering, soos reeds geskets. Sy ryk het ook uitmekaar geskeur (soos trouens na amper elke groot koning se dood gebeur het, as vasalstate in opstand kom in die hoop om die juk af te gooi voor die nuwe regerder op die troon kom).

קָחָךְ ("na u kom 'n ander") kan ook vertaal word met "in u spoor", of "in u plek". In die verklaring van die droom wil dit dui op 'n volgende wêreldheerser in die plek van die Babiloniese ryk. Nebukadnesar was nie die laaste koning op die Babiloniese troon nie. Hy word in 562 opgevolg deur sy saggeaarde, swak seun Ewil-Merodag (die koning het rede gehad om deur nagmerries ontstel te word!), wat in 560 in 'n

¹⁴⁷ Helberg (1994a:41) stem ook saam: die fokus val op die wêreldryke as 'n eenheid, en nie op wie hulle was nie. By die identifisering van die ryke, is sy advies, is dit verstandige beleid om ruimte vir verskille tussen navorsers te laat, terwyl op die hoofsaak gekonsentreer word. LaCocque (1979:50) meen dat as vers 38 van die Babiloniese ryk praat, die skrywer eintlik na die dagbreek van tyd verwys. Hy kombineer die motief van die eerste Adam en die eerste koning met dié van die drie koninkryke en 'n sterker een. Soos Jeremia ook doen, word Nebukadnesar met die eerste mens geïdentifiseer, op die basis van die funksionele analogie van universele heerskappy. Dieselfde procedure word in Daniël 7 gevolg ten opsigte van die beskrywing van die seun van die mens.

¹⁴⁸ Die Hebreeus lees: מֶלֶךְ מֶלֶךְ מֶלֶךְ. Die skrywer maak goed gebruik van die klankspel van alliterasie en assonansie.

¹⁴⁹ Die term wat gebruik word, staan moontlik ook in verband met die Babiloniese Nuwejaarsfees, waar die Epos van die Skepping herhaal word ter ere van die skeppergod, Marduk, en die koning as sy verteenwoordiger figuurlik uit die dood opstaan.

¹⁵⁰ Dit word gedemonstreer deur die grootste gelykmakende mag wat op aarde funksioneer: die dood. Selfs die magtigste en rykste kan nie aan sy kloue ontsnap nie. Vergelyk ook die gebeure wat in Daniël 4 geskets word, wat van die vernedering van Nebukadnesar vertel.

sluipmoordaanval sterf. Dit is sy swaer, Neriglissar, wat hom doodmaak en opvolg.¹⁵¹ Hy sterf self ook in 'n sluipmoordaanval, in 556. Sy seun, Labasji-Marduk, volg hom op, maar sterf na enkele maande op die troon in 'n sameswering. Die hoof van die samesweerders, Nabonidus, kom op die troon. Hy was moontlik met Nitokris, die dogter van Nebukadnesar getroud.¹⁵²

Die koninkryk wat Nebukadnesar se Babiloniese ryk volg, is "n laer koninkryk" (מַלְכוּת שְׁנִיָּה). Young (1949:74) meen dit word in morele terme beskryf, terwyl Keil (1975:103) meen dat dit 'n kleiner of minder belangrike koninkryk beskryf. Dit kan ook verwys na 'n koninkryk wat gekenmerk word deur 'n gebrek aan innerlike eenheid (Walvoord 1971:67).¹⁵³ Die metaal wat al minder werd word, word in die woordkeuse teruggevind. Anderson (1975:48) vertaal met "After thee shall arise another kingdom downward from thee, earthward from thee". Hieruit lei hy af dat die gehalte van die volgende ryk minder sal wees, maar dat die landoppervlakte groter sal wees.¹⁵⁴ Ek meen dat die skrywer met sy woordkeuse weer eens wil beklemtoon dat Nebukadnesar die grootste van al die konings is – "na u kom kleiner ryke, wat in u skaduwee staan".

Daar is reeds na die twee gedagterigtings verwys in die interpretasie van die vier koninkryke. Die Romeinse siening geniet die steun van die rabbynse en Talmood¹⁵⁵ van vroeë tye. Die Griekse siening is vir die eerste maal deur Porfirie¹⁵⁶ beskryf.¹⁵⁷ Walvoord (1971:67) se opmerking verdien kommentaar. Hy beweer dat die enigste probleem wat "liberale" kritici met Daniël 2 kan hê as die vierde ryk na Rome verwys, is dat die hoofstuk dan egte profesie bevat wat letterlik in vervulling gegaan het.¹⁵⁸ Kritici van die Bybel as "Woord van God" sou volgens hom nooit kan erken dat daar so iets soos egte profesie in die Bybel voorkom nie. Dit ondergrawe hul argument dat die Bybel 'n dokument met uitsluitlik menslike woorde is. So 'n argument trek die bedoelings en geloofwaardigheid van 'n groot groep navorsers in twyfel, en stuur hom nie aan die reeds hokkom die vierde ryk as die Masedoniese gesien word nie.¹⁵⁹ Enkele navorsers het probeer om die onderskeie ryke se metale aan die hand van hul regeringvorm of 'n ander maatstaf te verklaar.¹⁶⁰

¹⁵¹ Larkin (1929:43) beskryf Laborosoarchod (of Amel-Marduk) as 'n "imbecile child, who after 9 months' reign was beaten to death".

¹⁵² Sommige wil dat hy met die weduwee van Nebukadnesar getroud was.

¹⁵³ Die NAB se keuse is: "n ander koninkryk wat nie so belangrik as dié van u sal wees nie".

¹⁵⁴ Dit is onduidelik waarop hy sy argument begrond dat die volgende ryk se grondgebied groter sal wees. Dit lyk nie vir my of die teks enige wenk daarvoor gee nie.

¹⁵⁵ Middelleeuse Joodse kommentare deur rabbi Saadiah Gaon, R Moshe ben Maimon en rabbi Moshe ben Nachman vestig die Romeinse siening as dié wat vandag steeds in tradisionele Judaïsme aanvaar word.

¹⁵⁶ In dokumente tot ons beskikking stel Porfirie (Braverman 1978:21-24) die standpunt die eerste keer. Dit is moontlik dat Porfirie die woordvoerder van 'n groter groep Siriese kerkvaders was.

¹⁵⁷ Koch (1980:9) verwys na die twee sienings as die *Exilthese* en die *Makkabäerthese*.

¹⁵⁸ Sien byvoorbeeld Bultema (1988:86) se "*sweeping statement*" dat die volledige geskiedenis van die wêreld in hierdie sewe verse, 37-43, verduidelik en voorspel word.

¹⁵⁹ Sien ook Spangenberg (1998b:134) se opmerking waarmee hy sy boek afsluit: "Wie verouderde sienings en uitlegmetodes verabsoluteer en dit as die enigste korrekte klassifiseer, mag wel meen dat hulle besig is om God se eer te verdedig, maar later vind dat hulle self hout aangedra het na die brandstapel".

¹⁶⁰ Daar kan nie te veel van dié argument gemaak word nie, soos gesien kan word in 'n vergelyking van opinies. Sommige navorsers meen dat die Perse se wapens, en veral hul skilde, met silwer ingelê is (wat dit waardevol moes gemaak het). Dit is waar die verbintenis tussen silwer en die Perse vandaan kom. Anderson (1975:48) meld dat Xerxes groot hoeveelhede silwer van sy pa, Darius Hystaspes, erf en dat dit die Persiese ryk kwalifiseer om van silwer te wees. Monsma (1957:65) verbind die Griekse ryk met die brons omdat die Grieke bekend was vir hul koperware. Anderson (1975:49) verbind die brons aan die Griekse ryk omdat hul soldate se borsplate, helmhoed en swaarde van brons gemaak sou word. Archer (1958:32) sien (in navolging van Hieronimus) in die helder klank wat brons maak as dit met 'n harde voorwerp geslaan word, die welsprekendheid en inoos klank van die Griekse taal!

Dat die ryk van die Mede en Perse in een sin beskryf en dan eenkant gelaat word, is veelseggend. Die skrywer se belang lê nie by die ryk van die Mede of Perse nie, maar die vierde ryk.¹⁶¹ Die ryk van die Mede is 'n apokriewe ryk. Die rede hiervoor is dat die Mede, wat hul deel bygedra het om Nineve in 612 tot 'n val te bring, rondom 550 in die koninkryk van die Perse geïnkorporeer word. Dit gebeur as Kores Astyages verlaan word. Die skrywer is egter oortuig dat daar so 'n ryk bestaan het wat die Babiloniese opgevolg het, net soos hy oortuig is van 'n Darius wat as Mediër regeer het (sien Dan 6:1).

LaCocque (1979:51) vind in verse 41-43 die fragmente van glosse, wat die betekenis bemocilik en die konteks oorlaai. Hy meen as die teks gerekonstrueer word sonder die latere glosse, lyk dit so:

- vers 41b: die koninkryk is verdeel, en 'n deel daarvan is so sterk soos yster, terwyl 'n ander deel van gemengde klei en yster is;
- vers 42b: 'n deel van die koninkryk sal sterk en 'n deel sal swak wees, soos u gesien het dat die yster en klei gemeng is;
- vers 43a: die vermenging sal deur die saad van 'n man wees, maar sal nie tot eenheid lei nie, soos yster en klei nie kan meng nie.

As die gedeelte verklaar word soos LaCocque voorstel, vereenvoudig dit die beskrywing van die uitleg van die droom.

Die twee kenmerke van die vierde ryk is dat dit sterk soos yster sal wees, maar dit is ook terselfdertyd verdeel. Alexander die Grote het sy ryk uitgebrei in die kort rukkie wat hy geleef het, tot die punt waar hy die hele bewoonde wêreld onder sy septer gehad het. Hy daag op twee en twintigjarige leeftyd by Hellepont op met dertigduisend voetsoldate en vyfduisend ruiters, en kom te staan teen die Persiese Darius III met sy seshonderd duisend soldate. Na Alexander se oorwinning vee hy ook die weerstand van Sirië, Fenisië, Palestina, Egipte en Libië plat. In meeste lande word hy sonder veel weerstand tot heerser gekroon. Dit gebeur ook as hy by Babel aankom. Sy ryk strek tot diep in Indië.¹⁶² Na 'n dronkparty sterf Alexander in 323 in Indië aan 'n hewige koors. Sy enigste seun, by die Persiese prinses Roxanne, word eers na sy dood gebore. Die seun is op twaalfjarige leeftyd in 311 dood. Alexander se enigste ander erfgenaam is sy halfbroer, Filippus, wat jonk en onervare is. Hy sterf in 317. In die onsekere tye na Alexander se dood gryp Bithinië, Pergamon, Galasië, Kappadosië, Pontus en Armenië hul onafhanklikheid terug. Vyf jaar na sy dood is sy vrou sowel as al sy broers en susters en al hul kinders dood, as die vier generaals wat die ryk verdeel, hulself teen moontlike trooniese beskerm (Robinson 1892:49).

Die vraag kan gestel word of die voete 'n nader beskrywing van die vierde ryk is, en of dit na 'n vyfde ryk verwys? Dit wil lyk (en so sien meeste navorsers dit) asof die voete as deel van die bene gesien word. Die voete en bene word in een asem genoem, en sonder die inleidende woorde op enige plek dat 'n volgende ryk aanbreek.

¹⁶¹ Sommige is nie tevrede met die min woorde nie. Hartwig (s.a.:51) brei die beeld verder uit. Hy sien in die twee sye van die bors van silwer die ryke van die Mede en Perse, terwyl Fenisië en Egipte die een arm en Klein-Asië die ander arm vorm. Hoe so iets in die teks gelees kan word, is onduidelik.

¹⁶² Brockhaus (s.a.:32) vertel dat Alexander huil as aan hom vertel word dat daar nie nog 'n land is wat hy aan sy mag kan gaan onderwerp nie.

Die Griekse siening (of Makkabeërtesis) beskou die bene, wat van yster is en alles vergruis en verwoes, as sinnebeeld van die opkoms en vestiging van die Griekse ryk onder Alexander.¹⁶³ Na hom verdeel sy ryk in vier, maar vir praktiese doeleindes sover dit die Jood in die tweede eeu betref, in twee. Die twee voete wat van yster en klei is, is die ryke van die Seleukiede en Ptolemeërs. Die Seleukiede (wat oor Egipte regeer) en die Ptolemeërs (wat oor Sirië regeer) maak beurte om mekaar binne te val en te onderwerp. Die woonplek van die Jode is die speelbal wat gebruik word as beskermingsbuffer wat deur die veroweraar gebruik word om die verloorder by te kom.¹⁶⁴

Die skrywer gebruik twee woorde om na "klei" te verwys. Die eerste woord, חסך, dui op pottebakkersklei. Die tweede, טיט, dui op "klei van die drek", wat iets van die geringheid van die waarde daarvan beklemtoon (Tregelles 1965:17). Wat die rede vir die uitdrukking חסך טיט is, wat letterlik "pottebakkersklei van drekklei" beteken, is nie voor die hand liggend nie (Gesenius 1953:341, 380). Ek meen die skrywer vestig met sy gebruik van die woorde vir "klei" aandag op die totale gebrek aan waarde daarvan.

Die swakheid van die voete word toegeskryf aan die vermenging van yster en klei. Die vermenging hou verband met ondertrouery (letterlik "dit sal gemeng wees met die saad van 'n mens" - בורע אדם (מתערבין להין)). Dit is 'n vreemde uitdrukking wat aan die verbod in Levitikus 19:19 herinner. Die saad op die land mag nie gemeng word nie, en so ook nie die saad van diere nie.¹⁶⁵ Die ondertrouery verwys na gebeure tussen die twee koninklike families, die Seleukiede en Ptolemeërs. Antiochus II en Berenice trou in 252 v.C. in 'n poging om die Seleukidiese en Ptolemiese ryke te verenig. Die alliansie wat deur die huwelik tot stand gebring moet word, hou egter nie. Berenice se broer, Ptolemeus III, oorweldig en onderwerp Sirië in 246 v.C. Die tema word waarskynlik aangesny om te wys op die labiele verhouding wat tussen die twee ryke geheers het. Dat elke voet deels van yster en deels van klei was, kan ook moontlik daarop dui dat elke ryk by geleentheid die oppergesag gevoer het oor die gebied rondom Palestina, voordat dit voor die mag van die ander ryk geswig het.¹⁶⁶

Die verwysing mag moontlik ook betrekking hê op ondertrouery tussen gehelleniseerde Jode en mense van ander rasse. Dit kom in die tweede eeu redelik algemeen voor as die helleniseringsbeleid vrug afwerp.

¹⁶³ Vergelyk Walvoord (1971:68) wat in die feit dat daar twee bene is, sien dat die vierde ryk die Ooste sowel as die Weste insluit. Dit mag sin maak vir die moderne mens, maar vir die antieke mens het die wêreld nie uit die Ooste en Weste bestaan nie.

¹⁶⁴ Die Romeinse siening sien die vierde ryk as Rome, en die voete van verdeeldheid tipeer dan die ondergang van die Romeinse Ryk en die einde van die wêreld. Wanneer oor die twee voete en tien tone gefilosofeer (die term *geteologiseer* kan nie gebruik word nie) word, lei elke navorser se arbitrêre keuses tot 'n wye verwarring van standpunte. Pre-, post- en a-millennialiste vind elk ander gebeurtenisse wat inpas by hul eie sienings. Dieselfde geld as die twee bene as die verdeling van die Romeinse Ryk in twee dele, die Oosterse en Westerse ryke, beskou word. Die Wes-Romeinse Ryk bestaan slegs tot 476, terwyl die Oos-Romeinse Ryk voortleef tot 1453 as dit deur Moslemmagte ingeneem word (Du Toit 1953:10). Dit is ook Burden (1993:1227) se opinie as hy die verklaring van die Daniëlboek in die Bybel in Praktyk doen. Hy beredeneer ongelukkig egter hoegenaamd nie sy Romeinse standpunt nie.

¹⁶⁵ Minder logies is die verbod dat kledingstukke ook nie gemeng mag word nie, sodat 'n mens slegs een soort materiaal mag dra.

¹⁶⁶ Dit is opvallend hoe elke skrywer die besonderhede van die beeld op sy eie dag toepas. So praat Keil (1975:109) in die bespreking van dié verse van die huwelike van die Duitse keiser Otto II en die Russiese groothertog Vladimir met die dogters van die keiser van Oos-Rome.

Dit is moontlik dat Antiochus IV hom beywer het vir die samestelling van alle rasse deur ondertrouery aan te moedig, met die doel om 'n lojale gehelleniseerde ras tot stand te bring.¹⁶⁷ LaCocque (1979:52) sien in Daniël 2 se verwysing dat goddelike sanksie nie aan so 'n ongeïnspireerde wyse van vereniging gegee is nie.¹⁶⁸ Die teks verleen hom egter nie tot so 'n uitspraak nie.

Die idee dat die ryke se waarde afneem, soos die metale al minder werd word, mag te doen hê met 'n pessimistiese oordeel oor die gang van die geskiedenis. So 'n geskiedbeeld kom herhaaldelik in geskiedswerke na die tweede eeu v.C. voor. Die veronderstelling van die filosofie is dat die goeie tyd in die verlede lê, terwyl dit al slegter gaan hoe nader geskiedenis aan die "moderne" dag kom.¹⁶⁹

Dat die werk deur **magteloses** geskryf en gelees is, word duidelik uit die onderskeid wat getref word tussen die waarde- en magsbepaling. Die waardebepaling neem af, terwyl die ryke al sterker word (met die uitsondering van die verlenging van die vierde ryk, wat deels sterk en deels swak is). Indien die skrywer aan die kant van die maghebbers was, sou hy dit as 'n positiewe eienskap beskryf het dat die sterkte van die ryk toeneem. Omdat die Jode aan die verloorkant staan en die mag ten koste van hul onafhanklikheid en nasie-wees uitbrei, beoordeel die verteller dit negatief.

Die mag of sterkte wat toeneem, staan ook in kontras tot die laaste ryk. Die laaste ryk sal die gesamentlike koninkryke vernietig wanneer dit aangerol kom.

Ek meen dat die opeenvolgende ryke menslike pogings tot die **vergoddeliking van menslike mag** verteenwoordig. Dit is die rede hoekom die ryke gedoem is om tot 'n einde gebring te word deur 'n mag wat van buite die wêreld kom. Die geïmpliseerde lesers, wat slagoffers van die misbruik van politieke mag was, sou in die beeld die kontras tussen die menslike element in die ryke en die ewige ryk gesien het. Die een groep ryke word deur mense gevestig, en die laaste ryk deur die God van die hemel (v 44).

Dit is nie duidelik hoekom die skrywer spesifiek na die tone verwys nie (dit gebeur ook in v 42). Die teks verleen hom egter duidelik nie tot eietydse toepassings wat saam met die gang van die wêreldgeskiedenis voortdurend aangepas moet word nie. Die tone word ook slegs in die interpretasie genoem. Die verwysing na "yster en klei" in vers 41 het aanleiding gegee tot spekulasie oor die identiteit van die tien tone.¹⁷⁰ Die Romeinse siening sien hierin een of ander verwysing na 'n vereniging van state.¹⁷¹

¹⁶⁷ Dit mag verband hou met die Assiriërs se ballingskapbeleid wat op 'n ander manier dieselfde lojaliteit wou bewerkstellig. Hulle het die ballinge oor verskillende provinsies verstrooi, sodat hulle tussen mense van ander rasse beland het. Mettertyd het die onderskeie rasse hul identiteit verloor, sodat die Assiriërs suksesvol was, alhoewel dit hulle nie aan bewind gehou het nie.

¹⁶⁸ Young (1949:77) meen dit verwys na die manier waarop regeerders verskillende nasionaliteite kombineer, deur *conubium*.

¹⁶⁹ Sien so Hesiodus se werk, *Werke en Dae*, waarskynlik uit die periode kort na Homeros. Hy beskryf sy eie dag as die Ystertydperk (Baldwin 1978:97). Voor dit lê die Bronstydperk, toe yster onbekend was. Voor die Bronstyd lê die Goue en Silwer eras, die era van die helde en van onskuld. Sy pessimistiese geskiedenisbeskouing kom redelik wyd voor in die antieke wêreld.

¹⁷⁰ Die skrywer maak geen melding van twee bene of tien tone nie. Baldwin (1978:94) is reg as hy waarsku dat 'n mens nie iets hierin mag lees wat die skrywer duidelik nie bedoel het nie.

¹⁷¹ Daar word gedink aan die Volkerebond wat later die Verenigde Nasies geword het, die Statebond sowel as die Europese Unie (vroëer die Europese Ekonomiese Gemeenskap). Daar is ook ander kandidate wat hiervoor genomineer is. Sommige wil die Christelike kerk se ekumeniese pogings hierin sien, met die Wêreldraad van Kerke as 'n goeie proponent wat yster en klei verteenwoordig.

Die vierde ryk is verdeeld. קָצָר word met "splits, splyt, van mekaar skeur" vertaal, en bevestig dat die vierde koninkryk in twee gedeel sal wees. Dié ryk sal hoogs onstabiel wees. Die verteller herinner die leser daaraan dat yster en klei nie kan meng nie. Daar bestaan nie 'n kans dat die Ptolemeërs en Seleukiede op 'n manier sal verenig nie.¹⁷²

Die verwysing in vers 44 na בְּיָמֵיהֶן דֵּי מַלְכֵיָא, "daardie konings", is baie vaag, want geen konings word vermeld nie. Dit verwys heel waarskynlik na die konings van die koninkryk wat laaste genoem is, die verdeelde koninkryk van die Ptolemeërs en Selcukiede. Of is dit reste van verskillende tradisies wat deur die verteller in sy verhaal gekombineer word sonder dat hy al die some gelyk maak? Dit mag teruggaan na die feit dat die droom aanvanklik oor konings van een ryk, die Babiloniese, gehandel het.

Daar kom geen verwysing na die messias in die boek voor nie. Die steen verwys eerder na die opkoms van 'n Joodse koninkryk wat die gelcentheid gegun sal word om oor hulself te regeer, en wat hul mag sal uitbrei deur in die plek van die wêreldheersers al hul onderdrukkers te verower.¹⁷³ Hulle sal al die ryke aan stukke breek en vergruis (letterlike vertaling van v 40).¹⁷⁴ Die implikasie van die koninkryk wat deur God opgerig word, is dat Israel as volk van God oor die hele wêreld sal regeer. Dit word eers in Daniël 7 duidelik verwoord. Die naaste wat die Ou Testament aan dié voorspelde opkoms van nasionalisme kom, is in Jesaja 2 en Miga 4. Die verwagting wat die Daniëlboek skep het bemocdigende implikasies vir die verdrukke Jood ingehou het.¹⁷⁵

¹⁷² Hartwig (s.a.:59) is van mening dat die tone die ramp oorleef. Eers met die verplettering en uitkakeling van die voete kan die tone 'n selfstandige bestaan voer. Die rede vir dié vreemde verklaring is dat hy as postmillenialis die bestaan van die volke tydens die Duiscndjarige Vrederyk moet erken, terwyl die beeld die indruk skep asof alle koninkryke totaal vernietig is.

¹⁷³ Vergelyk Daniël 7:18 wat na die ontvangers van die koninklike heerskappy verwys as "die heiliges van die Allerhoogste".

¹⁷⁴ Porfirie volg die Joodse verklaring wat in die steen die Joodse volk sien, wat 'n groot en magtige nasie word. Opvallend dat Augustinus na Porfirie verwys het as "die mees geleerde filosoof wat vandag leef", volgens LaCocque (1979:7). Porfirie het gemeen dat die Pentateug deur Esra geskryf is, en dat die Ou Testament die bestaan van ander gode erken, soos bewys word deur die Joods-Christelike geloof in engele. MacLaren (1938:52) sien in die steen wat volgens vers 35 'n berg word, die Sionsberg wat simbool van God se teenwoordigheid en regering is. Hy gaan voort om die beeld van Sion te verbind aan die Messiaskoning wat volgens Psalm 2 en Jesaja 2:3 oor die aarde sal regeer. Laasgenoemde het te doen met die dwingelandy van die belofte-vervullingskema wat op die Ou Testament afgedwing word. Dit is egter moontlik dat die tweede eeuse Jood die verwysing na die berg in terme van Sion kon sien, soos die sesde eeuse Babiloniër hierin 'n verwysing na Safan, die godeberg, kon sien (LaCocque 1979:49). Davies (1985:48) stem saam: die berg is Sion, en word gebruik as simbool van die onmiddellike herstel van die Joodse nasie tot onafhanklike volk wat mettertyd die sentrum van die aarde sal word. Dat dié berg deur almal gesien kan word, het te doen met 'n wêreldbeeld wat die aarde as plat sien, en omring deur die oseaan. Sionsberg sal nou 'n finale einde maak aan alle mensgemaakte ryke wat die Godsvolk dikwels in die verlede verdruk het (C le Roux 1995:20).

¹⁷⁵ In 70 n.C. verloor die Jood weer sy aanspraak op sy vaderland, en dit sou tegnies eers in 1948 wees dat 'n onafhanklike Joodse staat geskep word, met talle interne en eksterne vyande. Van 'n Joodse wêreldregering is nie sprake nie, alhoewel in die populêre pers die aanspraak dikwels in die verlede gemaak is dat Joodse geldmag die wêreld beheer, soos vervat in die Illuminati of Vrymesselaars (of 'n ander organisasie wat onbekend sou wees, asook ewe moeilik om na te vors, sodat die skrywer haas enige stelling onder die son kan inmaak sonder vrees vir teenspraak).

4.3.17 Die koning vereer Daniël en erken dat Daniël se God die grootste is – verse 46-47

Ironie word hier op die spits gedryf. Met heerlike humor word Daniël, die Judese gevangene, die een wat aan die vreemde hof wysheid kom leer. Hy word die heerser. Hy ontvang die geskenke. En die groot koning wat Daniël se volk onderwerp en hul God saam in ballingskap weggevoer word, buig voor 'n verteenwoordiger van dié God. Die koning erken dat Hy God van die gode en Koning van die konings is. En dit alles, omdat Daniël in die naam van dié God die droom kan vertel, en 'n uitleg daarvoor bied.

Dit lyk nie of die koning die uitleg van die droom snap nie. Daniël voorspel immers dat die Babiloniese ryk tot 'n einde gaan kom. Die wyse waarop die koning op die uitleg reageer en wat Daniël in die uitleg verduidelik, kom nie ooreen nie. Die verteller skep 'n ironiese kontras tussen die kennis wat die koning het, en wat Daniël weet (Venter 1993:1017).

Die ballinge het dikwels gewonder of JHWH ook deur Nebukadnesar gevange geneem is. Is Hy nou in Marduk se tempel toegesluit, saam met die voorwerpe wat uit sy tempel weggevoer is? Die antwoord in Daniël 1 was dat Nebukadnesar Jerusalem kon inneem, omdat die Here die stad in sy hand gegee het. En hier word dit in ander woorde herhaal.¹⁷⁶

Of die koning hom werklik aan die God van Daniël (in die verhaalwêreld) steur, is te betwyfel. Dit lyk of hy net bly is dat hy die kop van goud is (Baldwin 1978:94). Niks in sy verdere optrede dui daarop dat hy skielik hom tot dié God bekcer het, of die etiek wat deur dié God voorgeskryf word, aanvaar nie.¹⁷⁷ Nebukadnesar bely immers nie dat Israel se God die enigste God is nie, maar slegs dat Hy die hoogste van alle gode is, met die meeste mag. Daar bestaan getuienis dat Nebukadnesar die titel *bel ilani*, "here van die gode", ook aan Marduk toegeskryf het (Young 1949:81).¹⁷⁸ Indien die jaarbepaling van Daniël 2:1 aanvaar word, verwoes Nebukadnesar kort na hierdie gebeurte Jerusalem en die tempel! Fewell (1991:37) meld dat Nebukadnesar se taalgebruik die moderne leser laat wonder tot watter mate hy die uniekheid en soewereiniteit van Israel se God begryp. Is dit omdat Daniël se God die God van die gode is, dat Daniël die geheim kan openbaar? Of is Daniël se God nou die God van die gode, omdat Daniël die geheim kon openbaar? Kan goddelikheid en menslikheid onderskei word?

Die offer wat hy vir Daniël bring, *קרבן*, word spesifiek in Esra 7:17 vir die graanoffer gebruik. Dat Daniël die offer sonder protes aanvaar, het vir Joodse en Christelike kommentators hoofbrekens veroorsaak.

¹⁷⁶ Dit is ook die boodskap wat die boodskapper van Jesaja 52:7 bring. Die scenario van die teks is van 'n boodskapper wat van die slagveld af hardloop om die nuus van die uitkoms van die geveg oor te dra. Jerusalem. JHWH het gewen teen die gode van Babel (Brueggemann 1997:85)! Vergelyk ook Daniël 4:34-37 wat dieselfde tema het. Daniël 1-6 word doelbewus opgebou sodat die heidense konings al meer besef dat JHWH die Een is wat soewerein regeer. Dit gebeur op dieselfde wyse as in Eksodus 1-15, wat gerangskik word om die pynlike proses te beskryf waardeur die farao leer dat JHWH ook oor die Egiptiese ryk regeer.

¹⁷⁷ Monsma (1957:70), wat die Daniëlboek as 'n historiese werk aanvaar, beklemtoon dat Nebukadnesar se belydenis nie diepgaande kon wees nie. Israel se God is niks anders as net nog 'n God tussen die vele ander gode nie. Nebukadnesar het immers kort na dié gebeurte Jerusalem asook die tempel met die grond gelyk gemaak, in 588-587 v.C.

¹⁷⁸ Openbaring 1:5 en 19:16 verwys in dié terme na Christus: "die heerser oor die konings van die aarde" en "Die Koning van die konings en die Heerser van die heersers".

Die woord לְסִפְּקָהּ לֵה ("neergeval voor hom") word in die Bybel slegs vir goddelike verering gebruik.¹⁷⁹ Die koning beveel dat 'n wierookoffer, זִבְחֵן, voor Daniël gebrand word as verering van hom. So skryf Rashi dat Nebukadnesar nog net van plan was om 'n offer vir Daniël te bring, maar dat Daniël dit gekeer het (Anderson 1984:25-26; Collins 1984a:49). Rashi wys daarop dat die teks slegs van die opdrag dat dit gedoen moet word, praat.¹⁸⁰ Sommige Talmudiese tekste aanvaar dat dit 'n probleem is en lê die blaam voor die deur van die groot en sondlose Daniël dat hy tog die offer aanvaar het (Anderson 1984:26). Dalk was die koning se gedagte om Daniël se God te eer deur vir Daniël as aardse verteenwoordiger van dié God wierook te brand en offers te bring.¹⁸¹ Dit bly vreemd dat die Makkabese samesteller die stelling behou het dat die offer aan Daniël gebring is. Sy stryd was immers teen Epifanes, "die verskynsel van God". "In such a situation it would have been unthinkable to give encouragement to the thought that any human being could receive worship" (Baldwin 1978:94). Of is dit juis behou om vir die Jood te wys dat die bordjies verhang sal word en dat dié wat nou die mag stewig in die hand het, uiteindelik voor die Jood in aanbidding sal kniel? Hy sal nie toegelaat word om by die Jood se God uit te kom nie, as deel van die oordeel waarvan vers 45 praat.¹⁸²

Ek stem saam met Porteous (1979:51) dat die skrywer hier fyn humorsin aan die dag lê. "The Jew who was so often in the position of the inferior liked to indulge in the fantasy of having the tables turned on occasion". Hoeveel moet sou 'n tweede eeuse Jood wat die dood aan die hand van 'n volksvyand in die gesig staar, nie put uit 'n verhaal wat vertel hoe die volksvyand voor die Jood buig nie!

Die verteller moet voortdurend sy oog op die aanvaarbaarheid van sy verhaal hou. As hy buite die grense bewoog, kan dit gebeur dat sy verhaal geloofwaardigheid inboet. Daarom moet hy binne die grense van die waarskynlike bly. Een van die argumente wat Porfirie aanvoer hoekom die Daniëlboek nie 'n historiese werk kan wees nie, is omdat 'n trotse koning nooit 'n balling sou aanbid het nie (Archer 1958:33). Die skrywer van geskiedenis hoef nie bekommerd te wees oor die geloofwaardigheid van wat hy vertel nie, omdat hy met historiese gegewenhede werk.¹⁸³ Ek meen die skrywer neem 'n berekende risiko as sy verhaal daarop dui dat sy held die aanbidding van die Babiloniese koning aanvaar. Hy het 'n doel hoekom hy dié gegewens in sy verhaal inbou.

¹⁷⁹ Dit word ook geïmpliseer in die verhale van Cornelius wat voor Petrus neerval, en die inwoners van Listra wat Paulus en Barnabas as gode uitroep en vereer. Sien Handeling 14:9-13 en 28:6.

¹⁸⁰ Greene (1964:106) meen (sonder voldoende teksgetuigens) dat die begin van vers 47 aandui dat Daniël wel beswaar aangeteken het teen die aanbidding, want die koning wy nou sy volle aandag eerder aan 'n getuigens oor Daniël se God.

¹⁸¹ So vertel Josefus van die apokriewe besoek van Alexander die Grote aan Jerusalem, waar die groot koning voor die hoëpriester buig en eer aan hom bring. As Parmenio vir Alexander na die rede vra vir sy eerbetoning, is sy antwoord: "Ek aanbid nie vir hom nie, maar vir sy God wat hom met die hoëpriesterskap vereer het" (Lattéy 1948:65; Porteous 1979:51).

¹⁸² Helberg (1994a:42) se oplossing gaan nie op nie: hy meen dat die gelowige soms in 'n situasie gedwing kan word waar hy geen keuse het nie, en nie kan optree soos hy wil en moet nie. Daniël beland hier in so 'n situasie, maar tog tree hy so op dat God se heerskappy openlik erken word en dat hy selfs die erkenning van die wêreld geniet. Veel eerder gaan dit om hoekom die skrywer dié stukkie besonderheid in sy verhaal insluit. Die antwoord daarop is nie meer voor die hand liggend nie. Een van Porfirie se besware teen die egtheid en gesag van die Daniëlboek het om die goddelike verering gedraai wat Daniël ontvang en goedsikks aanvaar (Aalders s.a.:172).

¹⁸³ Alhoewel die definisie van "gegewenhede" in moderne geskiedskrywing in die spervuur staan. Waar loop die grens tussen subjektief ervaarde "feite" en interpretasie, en objektiewe gebeure?

Daniël se optrede ondersny in 'n belangrike sin die betekenis van die verhaal. Dit wys op menslike beperkinge, sodat die klem op goddelike mag val. En as die verhaal sy hoogtepunt bereik, aanvaar Daniël die verering asof die mag aan hom behoort.

Die term מְרָא מַלְכִּין ("Here van die konings") is nie uit ander bronne bekend nie. Die enigste inskripsie waar dit voorkom, is die Brief van Adon aan Egipte, wat moontlik in die vroeë regeringsjare van Nebukadnesar gedateer kan word, volgens Baldwin (1978:95). Dit begin met die woorde: "Aan die koning (here) van konings, farao, u dienskneg Adon..." Dit is later ook deur die Seleukiede en Ptolemeërs in dokumente gebruik, maar dan waarskynlik in die sin van "here (koning) van koninkryke".¹⁸⁴

In die beskrywing van Daniël se God bestaan daar klankspel: אֱלֹהֵינוּ הוּא אֱלֹהֵינוּ. Die skrywer beklemtoon daarmee dat dié God die uiteindelijke fokus van sy verhaal is, en hy doen dit deur God in terme te beskryf wat onmiddellik die aandag van die leser trek.

Daniël word as רַב־כֹּהֵן, **hoof van die wyse manne** aangestel.¹⁸⁵ Die Joodse *midrajiste*, Eupolemus en Artapanus, en die Joodse historikus, Josefus, sien Abraham en Moses as die eerste wyse manne. Daniël se tema volg die voorbeeld van die Josef-epos. Josef trou met die dogter van die hoëpriester van Heliopolis. Volgens Handlinge 7:22, wat 'n Joodse oorlewering weerga, was hy 'n kundige in Egiptiese wysheid.¹⁸⁶

Dit is 'n kenmerk van "*folk-tales*" dat die held geregtig en gehandhaaf word en dat sy vriende vir ewig gelukkig saam met hom leef, sonder enige verdere moeilikhede (Russell 1989:38). Dit is 'n kenmerk van wysheidsliteratuur dat die vergeldingsbeginsel konsekwent deurgevoer word: as jy getrou is, word jy geëer.¹⁸⁷

4.3.18 Die koning vereer Daniël, sowel as sy drie vriende – verse 48-49

Daniël bly וְהָיָא בְּחַרְע מַלְכָּא, "in die hek van die koning", wat beteken dat hy direk aan die koninklike hof verbind word (Porteous 1979:52). Daarmee word bedoel dat hy direkte toegang tot die koning het. LaCocque (1979:53) meen dit behels die pos van adviseur vir die koning. 'n Moderne weergawe van dié term, wat geëerd in die Nabye Oosterse literatuur uit dié periode voorkom, sou die ekwivalent van 'n kabinetsspos wees (Baldwin 1978:95). In die Turkse hof is tot in die vorige eeu na die deel van die paleis waar die hof gehou is, as *Porte* verwys (Robinson 1892:62).¹⁸⁸

¹⁸⁴ Greene (1964:108) se voorstel is verre gaande as hy in Nebukadnesar se getuenis oor Daniël se God die Drie-eenhed vind: die God van die gode verwys na die Vader, die Koning van die konings verwys na Jesus en die Openbaarder van geheime verwys na die Heilige Gees.

¹⁸⁵ "Hoofprefek", וְהָיָא בְּחַרְע מַלְכָּא, is 'n leenwoord uit die Assiriese dialek en kom van die Akkadiese *saknu*. Dit is 'n titel vir die oppergesag, in dié geval van al die skole van wyse manne in Babel. Die woord kom vyf keer in die Daniëlboek voor en agt keer in Aramese papiri wat ontdek is, en die meervoud word deurgaans gebruik (letterlik "hoof van die prefekte van al die wyse manne" – Gesenius 1953:1118).

¹⁸⁶ Vergelyk ook LaCocque (1979:36) se opmerking dat Daniël 2 'n *midrasj* op Genesis 41 is. Hy wys spesifiek op die ooreenkoms wat tussen Daniël 2:1 en Genesis 41:8 bestaan, asook tussen Daniël 2:28 en Genesis 41:16.

¹⁸⁷ Vergelyk Spreuke 11:4 en Deuteronomium 27:12-28:68 vir enkele voorbeelde.

¹⁸⁸ Duff (s.a.:31) beskryf 'n inskripsie wat in Sanherib se paleis gevind is: "Belibni, who as a young child had been brought up in my gate, over the kingdom of Sumir and Accad I set him". Duff (s.a.34) meld ook dat die hoofraad van die Sultan van Turkye die *Porte* genoem is.

Die drie vriende word hier genoem om as aansluiting te dien by die volgende hoofstuk, waar Daniël afwesig is. Die rabbi's interpreteer vers 46 as die rede hoekom Daniël nie in die derde hoofstuk funksioneer nie. Hulle redeneer dat die koning hom nie in die oond kon gooi kort nadat hy hom aanbid en vereer het nie (LaCocque 1979:54).¹⁸⁹

Die verhaal laat die leser gedisoriënteerd. Die verteller vertel in hoofstuk 2 hoe Daniël en sy vriende suksesvol in die administrasie van die staat geword het, maar chronologies klop dit nie met die gegewens van hoofstuk 1 nie. Die vier Judeërs is verseker nie terug skool toe om hul opleiding te gaan voltooi nie! Die twee weergawes staan in spanning teenoor mekaar. Dit wek vrac oor die samesteller se vermoëns en betroubaarheid. Of is dit dalk juis sy doel dat hy wil aantoon dat as God met jou is – Hy is die Bron van alle wysheid – jy nie die skool se opleiding nodig het nie? Hy neem 'n jong en onervare student en maak hom goewerneur van Babel, op grond van die wysheid wat Hy gee.

Is Daniël suksesvol omdat hy die koning beïndruk het met sy konstante wysheid, soos Daniël 1 impliseer? Of is Daniël suksesvol omdat hy die geheim van die droom ontrafel het, soos Daniël 2 impliseer? Dié vrac toon spanning tussen die twee hoofstukke aan wat die leser beleef wanneer hy die verhale lees. Dat daar spanning bestaan, dui aan dat die twee verhale in verskillende kontekste ontstaan het, en aanvanklik niks met mekaar te doen gehad het nie.

Dit het uit die struktuur-analitiese bespreking duidelik geword dat vers 49 die enigste vers is wat nie essensieel aan die vertelling van Daniël 2 is nie. Die verteller het slegs kursories na die drie vriende verwys, in vers 17. Vers 49 vertel dat die koning die drie in beheer van die administrasie van Babel geplaas het, op versoek van Daniël. Vers 49 dien 'n inleidende funksie tot die derde verhaal, as die drie vriende uit die brandende oond gered word (Dan 3). Dié vers is redaksiehistories gesien 'n laat toevoging, die werk van die verhale se finale samesteller.

'n Opvallende kenmerk van die verhaal is die **houding van die Joodse karakters teenoor heidene**, en veral die heidense konings. Daar bestaan geen vyandigheid teenoor die heidene nie, en die koning is ook nie teen die Jode gekant nie. Trouens, as die koning gedwing word om teen die Jood op te tree, doen hy alles in sy vermoë om dit te keer (vgl Dan 6:15). Dit is 'n belangrike oorweging om nie die verhale se ontstaanstyd aan die Antiochus IV-gebcure te koppel nie.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Daar is reeds na die argument in literalistiese kringe verwys dat Daniël deur God in dié posisie geplaas is sodat hy in posisie is om Joodse belange te beskerm wanneer sy volk in Babiloniese ballingskap weggevoer word. Daniël het nou die koning se oor (Wood 1973:76). Daar bestaan geen historiese bewyse vir dié argument nie. Dit is blote konjektuur, gebaseer op die veronderstelling dat die figuur van Daniël histories was. Hennings & Hennings (1920:38) beweer selfs dat die vriendskap tussen Nebukadnesar en Daniël tot 'n proklamasie lei wat godsdiensvryheid vir alle Joodse ballinge aankondig!

¹⁹⁰ Die verhale van die eerste deel (Dan 1-6) vertoon 'n ander houding teenoor die heidense koning en heidense wêreld as die tweede deel met sy visioene (Dan 7-12). Die Daniëlverhale is positief teenoor die konings in die sin dat die held in hul diens staan. Die visioene kyk meer krities na die konings, en het geen goeie woord vir die heidense konings nie. Die eerste deel is simpatiekgesind teenoor die heidense konings, terwyl in die tweede deel die konings geteken word as lasterlik en vyandiggesind teenoor die Joodse godsdiens. Ek meen dit dui aan dat die verhale in 'n ander konteks as die visioene ontstaan het. Die skrywer pas die verhale in die nuwe konteks van die tweede deel toe, en werk met die gegewens van die verhale wat vir lank reeds oortel word. Wanneer hy die visioene skryf, kan hy dit vorm soos sy situasie dit vereis. Die verhale vertoon nie 'n simplistiese houding teenoor die konings nie. Daniël is lojaal as staatsampenaar, solank sy gewete nie geraak word nie. Antiochus IV het ook nie deurgaans met die Joodse lewe en godsdiens ingemeng nie. Hy is as 'l ware deur die verdeeldheid wat tussen die Jode ontstaan het

Die Jood mag volledig met die wil van die koning saamstem, maar hy mag nooit die koning se absolute soewereiniteit erken nie. In die Daniël 1, 3 en 6 gaan dit om die positiewe en negatiewe van die aard van lojaliteit van Joodse gelowiges. In Daniël 2 gaan dit om die belydenis van 'n heidense koning rakende die lojaliteit.

4.4 Narratologiese sintese ¹⁹¹

Die proses van interpretasie is 'n kruiskulturele proses, omdat die kultuur waarin die teks ontstaan, soveel van die moderne kultuur verskil. Dié proses behels dat die moderne leser die teks op 'n afstand van homself plaas met die hulp van kruiskulturele modelle. Sy doel is om aanvanklik die kulturele tekste van die partye wat by die vertelling betrokke is, te bepaal. Dan poog hy ook om die betekenisse van gegewe itemme van gedrag op 'n vergelykende wyse te bepaal. Wat nodig is vir dié taak, is 'n stel modelle wat eksplisiet ruimte laat vir die interpreteerder, vir die kommunikasie vanuit die verlede, en vir die sosiale wêreld waarin dit gewortel is. Die navorser skep uit dié gegewens 'n vergelykende raamwerk wat tot begrip lei. Die vergelykende raamwerk bestaan uiteindelik uit die wêreld van die teks, en die moderne wêreld, en die moderne mens (sien Malina 1983:11-25 en 1995:2-4 vir 'n bespreking hiervan).

Die begrip en interpretasie van enige soort teks is uiteindelik in 'n sosiale wêreld gewortel, in 'n stel modelle wat verduidelik hoe dié wêreld werk. ¹⁹² Alle interpretasie benodig sulke modelle, en goeie interpretasie berus uiteindelik op die effektiwiteit van die modelle wat ontwikkel is. Die mens kan nie sin maak van sy ervarings en wêreld sonder sulke modelle nie, omdat hy in terme van abstrakte verteenwoordigings daaraan dink.

Modelle van die menslike gedrag of modelle wat mense gebruik om ander se gedrag te voorspel, is geneig om selfvervullend te wees. Modelle skryf rolle en verwagtinge aan mense toe wat geneig is om uitgeleef te word. Op groter skaal is die sosiale sisteem van enige menslike groep 'n soort model wat

oor die helleniseringsbeleid, gedryf tot sy reaksie van verdrukking. Die Jood het oor die algemeen nie sy buitelandse oorheersers se lewe bemoeilik nie, en die eerste deel se houding teenoor heidense konings het waarskynlik vir die grootste deel die Jood se algemene houding weerspieël. Die feit dat Daniël soms ongehoorsaam aan die witte optree, het aangesluit by wat die Jood ook soms gedoen het. As die wet van die oorheersers die *Tora* bedreig, is hy genoop om meer gehoorsaam aan God te wees. Meningsverskil tussen Jode oor die houding teenoor die "heidense" beskawing kom reeds van die tyd van Nehemia, in die vyfde eeu. Daar was dié wat die beste uit die heidense samelewing wou inkorporeer en die Joodse wêreld daarmee wou verryk. En dan was daar die groep wat eng nasionalisties was en enige invloed teengestaan het. Dit was 'n eksklusivistiese groep. Porteous (1979:19) se opmerking is van pas: "Yet in this strange world the good oftener than not does not survive by compromise however reasonable, but by adopting an extreme position, and it is usually the men who stick to principle even in matters which seem in the world's eyes of little moment who stand firm in the evil day when issues of ultimate consequence are involved". Dit was ook so in die Makkabese opstand. 'n Groot groep van die Jerusalemitiese aristokratiese klas het hellenisasie nie as 'n probleem gesien nie. Die armer mense het egter in die helleniseringsproses 'n beginselprobleem gesien. As dié groep nie téén hellenisering in opstand gekom het nie, het die Joodse volk met hul heidense omgewing geassimileer, en die pad van die Samaritane geloop.

¹⁹¹ Ek het in die struktuur-analitiese bespreking en detail-analise ook aan die aspekte van narratologiese kritiek aandag gegee. Hier word slegs 'n sintese van die gegewens aangebied. Die doel is om dit wat bymekaar hoort, langs mekaar te plaas. Dit bied 'n beter prentjie van die narratologiese organisasie en aanbieding van die teks.

¹⁹² Vergelyk Gottwald (1983:26-37) vir 'n volledige bespreking.

kategorieë van menslike ervaring en gedrag aanbied. Dit help die navorser om die vloei van menslike interaksies te verstaan, te beheer en te voorspel.

Bybelse interpretasie moet soos die interpretasie van enige geskrewe kommunikasie gebaseer wees op en afgelei word van modelle van hoe die wêreld van mense werk (dit is die terrein van die sosiale wetenskappe). Dit word ook gebaseer op hoe taal funksioneer (dit is die gebied van die taalwetenskappe). In omdat die teks uit 'n nie-kontemporêre sosiale groep stam, is 'n soort van 'n historiese model ook nodig.

Wat die skrywer doen, is om die werklikheid te probeer weergee. Dit gebeur in die skryf van feite sowel as fiksie.¹⁹³ Daar word gepoog om 'n beeld van die werklikheid te skep. In meeste gevalle is dit die gewone menslike werklikheid wat ewig interessant is. Dit is 'n basiese estetiese verskynsel wat tegnies "*mimesis*" genoem word (Licht 1978:10).

Die geïmpliseerde skrywer van Daniël 2 leef in die sesde of vyfde eeu, kort na die gebeure wat aanleiding tot die ballingskap gegee het. Nebukadnesar is kort aan bewind, en die geïmpliseerde leser besef dat sy heerskappy nog nie gevestig is nie. Dit vorm die agtergrond vir die droom.

Die werklike skrywer leef egter in die tweede eeu, as hy die verhale (Dan 1-6) byeenbring, en visioene (Dan 7-12) byvoeg. Sy doel is om Jode wat onder die vervolging deur Antiochus IV ly, te bemoedig. 'n Groot groep welvarende Jode het Antiochus IV met ope arms verwelkom. Selfs die priesters het die gimnasium besoek en op dié manier trou aan Antiochus se helleniseringsbeleid gesweer. Die skrywer skaar hom by 'n groep wat onderneem om nie die knie voor Antiochus en hellenisering te buig nie. Hulle swaar trou aan JHWH alleen. Die werklike skrywer gebruik die verhale om dié groep te bemoedig. Al eis Antiochus dat hy die openbaring van god is, wys die skrywer wie die werklike God is. Die God van Juda verander tye en omstandighede. Hy stel konings af en aan, en Hy gee aan wyse manne wysheid en insig aan dié wat insig het (Dan 2:24).

Op die oog af lyk dit asof die geïmpliseerde skrywer die verhale met 'n ander doelstelling skryf as die werklike skrywer. Vir baie lank het teoloë die Daniëlverhale vanuit die oogpunt van die geïmpliseerde skrywer verklaar. Dit was ballingskapverhale wat van 'n groep Jode vertel het, wat die hoogste sport aan die Babiloniese hof bereik het. God het hulle daar geplaas, en hulle geseën, omdat hulle aan Hom getrou gebly het. Vandag meen talle verklaarders steeds dat die verhale so verklaar moet word.

Die Makkabeërhipotese maak dit egter moontlik om die doelstelling van die werklike skrywer raak te sien. Wanneer die moderne leser die verhale lees, moet hy die werklike agtergrond (in teenstelling met die geïmpliseerde agtergrond) raaksien en toelaat dat dit sy interpretasie van die verhale bepaal. Die werklike skrywer wil die tweede eeuse getroues (*maskilim*) aanmoedig om getrou aan die Here in alle omstandighede te bly, al mag die situasie hoe desperaat voorkom. Hy seën sy kinders wat getrou bly en laat hulle bo hul tydgenote uitstyg (Dan 1). Hy is die Een wat konings aanstel en afstel, en wat die gang van die geskiedenis in sy hand het. As Hy in beheer is, hoekom vreemde magte wat die Godsvolk bedreig, vrees (Dan 2)?

¹⁹³ 'n Waterdigte onderskeid tussen feit en fiksie het in die moderne tyd onmoontlik geword, omdat besef word dat selfs die feit 'n sterk element van fiksie het, omdat dit te doen het met die subjektiwiteit van ons belewenis en interpretasie.

Die geïmpliseerde skrywer is 'n skepping van die literêre teks.¹⁹⁴ Hy het geen bestaansreg buite die teks nie. Dit geld ook in die Daniëlverhale. Daar ontstaan egter 'n probleem wanneer die moderne leser op die teks se historisiteit aandring. Die leser doen dit vir dogmatiese redes – Daniël is immers 'n bybelse boek.¹⁹⁵

4.4.1 Verteller

Die geïmpliseerde skrywer konfronteer in Daniël 2 die leser met die verteller. Die verteller kruip egter weg, sodat hy slegs in die vertelling van die gebeure gesien word. Die verteller stel homself nie aan die leser as 'n identiteit voor nie. Hy onderwerp sy eie perspektiewe aan dié van Daniël en Daniël se God. Dit gebeur dikwels in die Bybel. Die werklike skrywers dien met hul werk 'n teologiese gesigspunt. Hulle wil nie die kollig op hulself laat val nie. Dit gaan om God en die openbaring van sy genade en liefde (wat soms oordeel insluit). Die verteller steek homself agter die vertelling weg. Sy bydrac word slegs in die vorm van die vertelling gesien.

Die verteller in Daniël 2 is **alwetend**. Hy ken die wilsbesluite, emosies en denke van die karakters. Omdat dit sy boodskap dien, gee hy nie gedetailleerde verslac oor sy karakters nie. Dit wat hy noem, dien om die verhaal sy gang te laat gaan.

Dit is duidelik dat die verteller nie objektief teenoor sy karakters staan nie, al gebruik hy neutrale terme as hy na hulle verwys. So kies die verteller duidelik kant by Daniël, teenoor die wyse manne. Die gebrek aan die gebruikelike groet as Daniël vir die tweede keer by die koning aankom, dié keer met die droom en uitleg, is opvallend (v 27). Dit wys heel waarskynlik daarop dat Daniël pas sy loflied vir sy God gesing het. Sy boodskap van sy God aan die koning diskwalifiseer hom om aan die koning die ewigheid toe te sê (of dan 'n baie lang lewe).

Die verteller se alwetendheid is egter nie konsekwent neutraal nie. Hy lewer deur enkele redaksionele notas op subtiële wyse kommentaar op wat gebeur. 'n Voorbeeld daarvan kom in vers 10 voor, as die sterrekykers die koning antwoord dat niemand aan sy eis kan voldoen nie. "Wat u vra, is te moeilik, daar is niemand wat dit kan doen nie, **behalwe die gode**, en hulle woon nie onder die mense nie" (v 11). Die verteller gebruik dié woorde om dit direk by Daniël se antwoord aan die koning in vers 28 te laat aansluit. "Maar **daar is 'n God in die hemel** wat geheime kan openbaar en wat aan u, koning Nebukadnesar, wil bekend maak wat in die toekoms gaan gebeur". Dié twee aanhalings dien die doel om as raamwerk vir Nebukadnesar se belydenis te dien: "Werklik, **julle God is die grootste van al die gode**, Hy heers oor die konings en Hy openbaar geheime, want jy kon hierdie geheim bekend maak" (v 47).

¹⁹⁴ Die geïmpliseerde leser is die "first-time reader", die oorspronklike lesers aan wie die teks in die eerste instansie gerig was. Die eerste lesers word ook soms met "reading communities" geïdentifiseer (Fowler 1983:5-23). "The actual responses of real readers are unpredictable, but there may be clues within the narrative that indicate an anticipated response from the implied reader" (Powell 1990:19). Die doel van narratiewe kritiek is om die teks te lees soos die geïmpliseerde leser dit sou doen. Die geïmpliseerde leser is die "imaginary person in whom the intention of the text is to be thought of as always reaching its fulfillment" (Kingsbury 1988:38).

¹⁹⁵ Dié kwessie is in 2.2.2 bespreek.

Die verteller is egter nie deurgaans direk betrokke by die vertelling om 'n spesifieke gesigspunt daarop af te druk nie. Dit dra by dat die vertelling meer dramaties is. "The narrative will be more vivid, dramatic, gripping and realistic the less the narrator's existence is felt, the less aware we are of the fact that someone is mediating between us and the events, and the less we sense that someone is selecting and interpreting them for us" (Bar-Efrat 1989:31). Die verteller beperk interpretasie en verduideliking tot die minimum.

Venter (1993:1018) wys daarop dat die skrywer as 't ware meer as een verteller gebruik. Op die basiese vlak figurer die verteller wat vanuit 'n alwetende gesigspunt in die derde persoon praat. Hy kyk terug op wat gebeur het, en lewer geen kommentaar daarop nie. Hy vertel die verhaal van die buitekant, en om sy afstand te handhaaf, gebruik hy titels soos "die koning" en "die wyse manne". Wanneer die verteller egter by Daniël kom, gebruik hy sy persoonlike naam. Hy staan baie nader aan Daniël, en verraaai duidelik dat hy Daniël se gesigspunt deel. Daniël se gesigspunt vier hoogty as die verteller Daniël toelaat om sy eie verhaal binne die groter verhaal te vertel. So maak die verteller Daniël tot verteller op 'n tweede vlak, of tweede *diegesis*.

Daniël word by twee geleenthede as verteller gebruik. In verse 17-23, 'n narratiewe pouse, vertel Daniël in 'n liriese teks van sy innerlike lewe. Hy besing God se mag om te regeer en sy vermoë om geheime te openbaar. Die tweede geleentheid bestaan uit die vertelling oor die droom en uitleg, in verse 29-45 (Venter 1993:1018-1019).

Die verteller is die een wat die verhaal beheer. Sy stem word duidelik gehoor as die aksie van karakters beskryf word. Dit is ook die gesigspunt wat die leser gebruik as hy die gebeure en karakters waarnem en evalueer. Die verteller is die instrument wat deur die skrywer gebruik word om die leser se reaksie op sy storie te vorm en te bepaal. Die verteller verteenwoordig die stem wat die geïmpliseerde skrywer gebruik om sy verhaal oor te dra.

Ek meen die **oorskakeling na Aramees** in vers 4 kan ook as die werk van die verteller verduidelik word.¹⁹⁶ Die verteller gebruik die Aramese taal wat hy meen aan die Babiloniese hof as spreektaal dien. Dit maak sy vertelling baie meer dramaties vir die geïmpliseerde leser.¹⁹⁷

Die geïmpliseerde leser **identifiseer** met die verteller. Sy identifikasie met karakters word deur die leser gemanipuleer. Die leser sien die karakters en gebeure deur die verteller se oë. Hy is nie self teenwoordig om raak te sien as die verteller gebeure verkeerd beskryf of interpreteer nie. Die leser is volledig op die verteller vir alle inligting oor die karakters en gebeure aangewese. Die verteller wys vir die leser wat hy wil. Dit beteken dat die leser nie self die karakters beoordeel nie. Die verteller doen dit vir hom. Van die leser word verwag om die verteller implisiet te vertrou.

Die verteller gebruik **gesigspunt** effektief as 'n instrument om die vertelling substansie te gee. Die konseptuele gesigspunt in Daniël 2 is dié van God. Hier kom heelwat meer verwysings na God voor as in

¹⁹⁶ Vergelyk 2.2.1.

¹⁹⁷ Die vraag rondom die twee tale-kwessie bly: hoekom het 'n latere redakteur dit nie opgeklaar deur alles in die "heilige" taal te vertaal nie? Ek meen die antwoord wat narratologiese kritiek hierop gee, bied 'n verduideliking: geïmpliseerde lesers het dit as 'n stylelement gesien wat die effektiwiteit van die verhaal verhoog. Dit is die rede hoekom die Aramees nie later na Hebreeus vertaal is nie. Dit verduidelik nog nie hoekom die Aramese taalgebruik aanhou tot aan die einde van Daniël 7 nie.

Daniël 1. God tree egter nooit as karakter op nie. Die karakters skryf aksies en gevolge aan Hom toe. En dié beskrywing van sy invloed en werk is bepalend vir die vertelling.

Die verteller sê **van God**:

- Hy is die God van die hemel wat die geheim van die droom en uitleg aan Daniël openbaar, nadat Daniël en sy vriende vir die openbaring daarvan gebid het (v 18-19);
- Daniël sing van Hom: aan Hom behoort wysheid en mag (v 20);
- Hy verander tye en omstandighede;
- Hy stel konings aan en sit hulle af;
- Hy gee aan die wyse manne wysheid;
- Hy gee verstand aan dié wat insig het (v 21);
- Hy openbaar ondeurgrondelike en verborge dinge;
- Hy weet wat in die duisternis is;
- by Hom is lig (v 22);
- Hy gee aan Daniël wysheid en mag;
- Hy maak aan Daniël bekend wat hy gevra het;
- Hy maak bekend wat om aan die koning te sê (v 23);
- Hy wil aan Nebukadnesar bekend maak wat in die toekoms gaan gebeur (v 28);
- die God van die hemel het aan Nebukadnesar heerskappy, krag, eer en mag gegee (v 37);
- Hy het hele bewoonde wêreld in die koning se mag gegee;
- Hy het Nebukadnesar as heerser aangestel (v 38);
- die God van die hemel rig aan die einde 'n koninkryk op wat nooit vernietig sal word nie;
- sy koninkryk sal nooit vernietig word nie;
- dit trap die ander koninkryk plat en vernietig dit;
- dit bestaan vir altyd (v 44);
- God wat magtig is, openbaar aan die koning wat gaan gebeur (v 45);
- Nebukadnesar bely: God is die grootste van alle gode;
- Hy heers oor konings;
- Hy openbaar geheime (v 47).

Die opsomming bied 'n idee hoeveel die verteller van God bekend maak.

Die verhaal sentreer rondom die tema van God se soewereiniteit om in die geskiedenis in te gryp. Die eerste deel vertel hoe die Babiloniese wyse manne nie die koning se droom en uitleg kan openbaar nie. Die tweede deel gee weer hoe Daniël dit kan doen: God openbaar dit aan Hom. Die derde deel bestaan uit die openbaring van die droom, en die uitleg van die droom. Die doel van die droom word in vers 47 gevind, in Nebukadnesar se belydenis. God regceer in dié wêreld. Die goud en silwer van menslike regerings mag die

mens betower of bevrees maak. Die gelowige weet egter: agter menslike mag staan God se almag. Hy is in beheer. Dit is ook die tema van Daniël se loflied (vv 20-23). En dit vorm die gesigspunt, wat die perspektief van die verteller se wêreldbeeld vorm.

Die konseptuele gesigspunt bepaal ook die **perseptuele gesigspunt**. Dit is die perspektief van waaruit die gebeure in die vertelling aangebied word. Die verteller se oog is op die doel hoekom hy die verhaal vertel. Hy wil aan die gelowige die versekering gee dat God in beheer is. Hy regeer soewerein. Die hele vertelling word daaraan ondergeskik gestel. So noem die verteller dat die koning so ontstel was deur sy droom dat hy nie kon slaap nie. Wanneer hy die wyse manne (townenaars, voorspellers, goëlaars en sterrekykers) byeenroep, is sy eis nie dat hulle die uitleg van die droom gee nie. Dit sou hulle kon doen, omdat niemand hul uitleg as vals sou kon bewys nie (slegs die toekoms kan). Hy eis dat hulle die droom self ook moet vertel. Dit dek die tafel vir wat volg: God alleen kan gheime openbaar. En sy geheim oor die toekoms is: Hy regeer oor Nebukadnesar, en Belsasar en Darius, en Antiochus IV.

Selfs die vertelling se **belange-gesigspunt** word hierdeur bepaal. Die verteller vertel die verhaal volgens Daniël 2 om Daniël se belange te dien. Dit mag op die oog af lyk asof die vertelling Nebukadnesar se oogpunt dien. Dit is sy droom wat uitgelê word. En hy is die hoof van goud, wat oor die hele bewoonde wêreld regeer, aan wie die heerskappy, krag, eer en mag behoort (vv 37-38). Die verhaal se werklike ontsluiting kom egter eers in vers 48. Daniël word vereer en as goewerneur van Babel en hoof van koninklike raadgewers aangestel. Hy bly in die paleis (v 49).¹⁹⁸ Die verhaal dien Daniël se belang.¹⁹⁹

Daniël se belang word egter deurgaans met **God se gesigspunt** geïdentifiseer. Dit is 'n kenmerk van die Daniëlverhale (Dan 1-6) dat die protagonis 'n dubbeltanger vir God is. God trek die voordeel uit die verhaal. Dit gaan om Hom.

Die ironie van die verhaal lê daarin dat Nebukadnesar angstig is om die uitleg te kry. Hy loof 'n groot beloning uit vir die uitleg. En hy is baie bly as iemand na vore kom wat dit vir hom kan gee. Hy beloon Daniël met hoë eer, baie geskenke en die hoogste posisie aan sy hof. Maar die droom en uitleg, wat aan hom geopenbaar word, word tot sy nadeel vertel.²⁰⁰ Die koning is bly oor die uitleg. Maar eintlik vertel die uitleg van sy ondergang. Die droom eer Daniël se God, en nie Nebukadnesar nie.²⁰¹ Dit is ironies dat die openbaring van die droom Nebukadnesar bly maak, maar die eer aan die God van die hemel toebring, omdat dit Hy is wat eintlik regeer. Die ironie word onderstreep deur die verteller se gebruik van twee gesigspunte: God en Nebukadnesar se oogpunte.

¹⁹⁸ Die verwysing na die drie vriende van Daniël in vers 49 dien geen ander doel as om inleidend vir hoofstuk 3 te wees nie.

¹⁹⁹ Word die verteller van die verhaal so meegesleur deur sy vertelling dat hy die inligting in vers 46 weergee: die koning het Daniël geëer deur 'n graanoffer en wierookoffer aan hom te offer? Die koning aanbid Daniël! Natuurlik sou dit die geïmpliseerde leser geskok het. Ek kan geen ander rede sien hoekom die verteller die inligting aanbied nie, as dat hy op sy verhaal uitbrei en oor die grens van aanvaarbare norme (vir Jode) gaan. Of aanvaar die verteller dat die geïmpliseerde leser dit as "normale gedrag" van 'n heidense koning in soortgelyke omstandighede beskou?

²⁰⁰ Veral as die wydverspreide geloof in antieke tye in gedagte gehou word dat 'n woord bindend en van krag word as dit uitgespreek word.

²⁰¹ Of was Nebukadnesar bly dat hy in sy lewe aan bewind sou bly, ongeag wat na sy tyd gebeur? Hiskia se blydschap was hieroor – vergelyk Jesaja 39:7-8 en 2 Konings 20:12-19.

Die verteller gebruik **dispariteit** tussen die wyse manne en Daniël se gesigspunte vir komiese effek. Die wyse manne bely hul totale onvermoë om die droom te openbaar. Die geïmpliseerde leser weet dat dit wyse manne se werk is om drome uit te lê. Hulle is toekomsvoorspellers *par excellence*. Dit is immers hul daaglikse werk. Nou konfronteer die koning hulle egter met 'n verdere taak. Hulle moet ook die droom openbaar. Natuurlik kan hulle dit nie doen nie. Geen mens kan dit doen nie. Die geïmpliseerde leser lag in die mou. Hy weet wyse manne se voorspelling van die toekoms is vals. En nou vang die koning hulle uit. Die geïmpliseerde leser beskou die koning se besluit om nie die droom aan die wyse manne te vertel nie, as doelbewus. Hy het nie die droom vergeet nie. Hy toets sy wyse manne, of hulle regtig is wat hulle voorgoed om te wees.

Daniël bely dat ook hy nie die droom kan openbaar nie. Hy gee ook nie in die verhaal voor dat hy dit sou kon uitlê as die koning die droom aan hom vertel nie. Maar hy vra uitstel om die inligting te kry, want hy weet van iemand wat geheime kan openbaar. Trouens, drome en hul uitleg berus by God. Die koning was reg. Hy het rede gehad om ontsteld te wees omdat hy nie die uitleg van die droom verstaan nie. Dit is 'n belangrike droom. "God in die hemel wil aan u bekend maak wat in die toekoms gaan gebeur" (v 28).

Die geïmpliseerde leser geniet die situasie, maar die wyse manne nie. Die verteller impliseer dat die laksman reeds by sommige wyse manne aangedoen het voor hy by Daniël en sy vriende kom.

Die verteller klim nooit uit sy vertelling in Daniël 2 nie. Die verhaal verloop temporeel in logiese orde.

4.4.2 Agtergrond

Die agtergrond van die verhaal is die ruimte waarbinne die karakters optree. Hul aksies vorm die intrige. Die intrige word deels deur die agtergrond bepaal.²⁰²

Die agtergrond het meer as een **funksie** in die verhaal. Die belangrikste funksie van die agtergrond in Bybelse verhale is dat dit werklikheid aan die verhaal verleen. Die verhale speel aan 'n koninklike hof af. Dit is dié hof wat op die oomblik die belangrikste in die lewe van die Joodse nasie is. Die Babiloniese hof is bepalend vir wat in die verhale gebeur. Dit bepaal die werklikheid waaraan die verhale gemaak word. Nog 'n funksie van die agtergrond mag insluit om die atmosfeer of 'n gemoedstoestand van 'n vertelling te skep, wat bydra tot die verhaal se betekenis en struktuur.

Dit is nie moontlik om 'n duidelike onderskeid tussen agtergrond en karakters te maak nie. In die tweede deel van die vertelling (vanaf v 14) vorm die wyse manne deel van die agtergrond. In die eerste deel vorm die groep egter 'n karakter. Die onderskeid tussen agtergrond en karakters lê op 'n kontinuum.

²⁰² 'n Goeie Afrikaanse vertaling vir "*setting*" en "*plot*" kort: agtergrond en komplot sê nie alles nie. Die intrige word ook deur die handeling van die karakters bepaal.

4.4.2.1 Temporele gegewens

Die vertelling kan nie sonder tyd bestaan nie. Dit ontvou in tydsverloop in die vertelling. Die vertelling word in stadia geskets.

Wat verloop van tyd in die verhaal betref, is daar slegs twee aanduidings. Die eerste verwysing is na die historiese datum waarin die vertelling afspeel, "in die tweede regeringsjaar van koning Nebukadnesar" (v 1). Ek herhaal nie die argumente hoekom die datum nie met die werklikheid ooreenkom nie.²⁰³ Die datum dien 'n retoriese doel. Die koning het maar pas aan bewind gekom. Die geïmpliseerde leser verstaan dat dit in elke nuwe koning se regeringstyd gebeur het dat sy heerskappy gedurende die eerste paar jaar wankelig was. Daar was in alle gevalle persone wat hul reg op die troon wou uitoefen. Daarom was meeste troonopvolgings bloedig, met talke individue wat saam met hul gesinne uitgeroei is. Dit is in dié omstandighede dat Nebukadnesar op die troon kom.

Die opmerking dat die droom aan die Babiloniese hof afspeel, skep die breër agtergrond vir die verhaal. Dit vertel van Joods ballingskap. "Ballingskap" roep vir die geïmpliseerde leser die assosiasie op van verknegting en vernedering.²⁰⁴

Die ander temporele aanduiding is dat Daniël in die nag 'n visioen gehad het (v 19). Dit skep die indruk asof die verhaal binne twee dae afspeel. Op die eerste dag kry die wyse manne wie se gode nie tussen mense woon nie, 'n kans om die droom te openbaar. Op die tweede dag kom Daniël en sy God wat geheime openbaar omdat duisternis en lig by Hom is, aan die beurt. Die feit dat tydsverloop nie méér spesifiek in die verhaal aangedui word nie, dui daarop dat die geïmpliseerde skrywer nie die vertelling as geskiedenis aanbied nie.

Die gebruik van "dag" en "nag" in die vertelling is opvallend. Die verteller gebruik die twee terme kontrasterend. Die droom kom in die nag na Nebukadnesar toe. Die wyse manne stoci gedurende die dag om die droom uit die koning te kry, sodat hulle die uitleg kan gee. Die openbaring van die droom en uitleg kom in die nag na Daniël (v 19 – nagtelike visioen). Die volgende dag openbaar Daniël dit aan die koning. Die geïmpliseerde leser assosieer "nag" met die geheime werk van God, en "dag" met die mens se werk.

Vertellingstyd in Daniël 2 is korter as vertelde tyd, behalwe in die dialoë wat in die vertelling weergegee word. Dialoog speel 'n belangrike rol, soos die struktuur-analise aantoon het. In dialoog kom vertellings- en vertelde tyd baie naby aan mekaar.²⁰⁵

Tyd staan nooit in die vertelling stil nie. Dit veroorsaak dat die vertelling dinamies en vinnig verloop.

Waar die vertelling nie dialoog gebruik nie, is dit opsommend van aard. Die vertellingstyd is korter as die vertelde tyd. Die vertelling word kompak aangebied.

²⁰³ Een van die belangrikste argumente kan uit die Daniëlverhale afgelei word: die vertelling in Daniël 2 speel af voor Daniël 1. Daniël is nog nie as wyse man gekeur en aangestel nie (volgens Dan 1) voor hy gesoek word om as deel van die groep wyse manne doodgemaak te word (Dan 2).

²⁰⁴ Ek het in die vorige hoofstuk na "ballingskap" (3.4.2) as monumentale tyd in Ricoeuriaanse terme verwys, omdat dit na 'n gebeure in die geskiedenis verwys, wat mettertyd vir Jode die geskiedenis getransendeer het.

²⁰⁵ Dialoog kom voor in verse 3, 4-6, 7, 8-9, 10-11, 15, 17-18, 20-23, 24, 25, 26, 27-46 en 47.

'n Onderskeid tussen kalendertyd en psigologiese tyd kan gemaak word. Psigologiese tyd het te doen met die spoed waarteen die komplot afspeel, in terme van die leser se subjektiewe gevoelens. Dit is die persepsie van tydsverloop soos dit in die kop van die leser verloop. Daniël 2 skep vinnige psigologiese tyd, deur die krisis met dramatiese insidente in die vorm van heilige botsings en skerp kontraste. Die koning se botsing met sy wyse manne vorm 'n dramatiese insident en die skrywer skep skerp kontraste tussen die wyse manne en die Jode, en die koning en God.

4.4.2.2 Ruimtelike gegewens

Daniël 2 speel in die koninklike hof af. Die Babiloniese hof vorm die geo-politieke agtergrondgewens waarteen die verhaal funksioneer (Venter 1993:1018). Hoekom die werklike skrywer, wat 'n Palestynse Jood was, dié agtergrond sou behou, is nie duidelik nie. Die belang van die verhaal is egter nie net van toepassing op *Diasporajode* nie, alhoewel dit wil suggereer dat die verhaal 'n *Diaspora*-oorsprong het (Collins 1975b:220).

Joubert (1979:35) merk op dat die verhaal van Daniël 2 'n bekende tema ná die ballingskap bevat. Dit behandel die geskiedenis van die volk ná die ballingskap vanuit die perspektief dat die volk se politieke val nie beteken dat die volk se God ook geval het nie. Dit was 'n oortuiging wat diep by die omliggende volke gevestig was. As jou land voor 'n ander land swig, het jou gode aan die oorwinnaar se gode toegegee. Israel moes die boodskap hoor dat sy God nie in ballingskap was nie. Hy regeer soewerein.²⁰⁶

Daniël 2 reflekteer 'n tipiese Joodse perspektief, met anti-heidense propaganda (die val van die beeld word daardeur geïllustreer) wat die koms van 'n regering voorspel wat deur God vasgestel is, en duidelik die Joodse nasie sal bevoordeel.

Die skaarsheid van spatiale beskrywings in Daniël 2 val op. Die gebeure speel af in die koning se paleis en Daniël se huis, wat albei argitektoniese agtergrondgewens vorm. Ek meen dat die verteller die twee terme doelbewus kontrasterend gebruik ter wille van ironie. Die geïmpliseerde leser sien in die koning se paleis die teenoorgestelde as in Daniël se huis. Die paleis is simbool van alles waarvoor Babel vir die Jood staan: opstand, geweld en sonde.²⁰⁷ Daniël se huis word deur verse 17-19 gekwalifiseer: dit is die plek waar hy en sy vriende bid, en God aan Daniël die openbaring van die droom gee.

Die verteller beklemtoon ook die onderskeid tussen die buite- en binnekant van die paleis. In vers 16 gaan Daniël na die koning om uitstel te vra. In vers 17 gaan hy na sy huis om te bid. In vers 24 kan Daniël nie (weer) direk na die koning gaan nie. Hy het 'n bemiddelaar nodig. Narratologies gesien, is die oënskynlike diskrepansie tussen verse 16 en 24 'n stylelement. Die verteller gebruik dit om die spanning op

²⁰⁶ Jesaja 46:1-2 kontrasteer die val van die gode van Babel met God se heerskappy. Deuterojesaja sien die magteloosheid van die gode teenoor die almag van JHWH. Babel kan nie verhoed dat sy afgode in ballingskap gaan nie. Dié poëtiese beelde wat deur Deuterojesaja gebruik word, verteenwoordig vir Fröhlich (1993:269) die draaipunt van die geskiedenis. Die beeld van kosmiese verandering hang saam met politieke veranderinge wat geskets word, terwyl die beeld van verganklikheid duidelik geteken word. Daniël 2 se skrywer gebruik dieselfde beelde. Dit is moontlik dat die orakels wat Daniël 2 ten grondslag lê, in dieselfde Babiloniese kringe as Deuterojesaja se werk ontstaan het.

²⁰⁷ Vergelyk die bybelse assosiasies van Babel, wat in 3.1 bespreek is.

te bou. Sal Daniël in tyd by die koning uitkom? 'n Hele nag verloop. Sal hy die volgende dag 'n oudiënscie kry om die droom se openbaring aan die koning mee te deel? Die koning ken hom dan nie eens nie (v 26 impliseer dat die koning nie van v 16 weet nie).

Die verteller beskryf nie een van die plekke nie. Die gebrek aan besonderhede skep ruimte dat die leser assosiasies daaraan kan verleen. Die verteller laat dit aan die leser se verbeelding oor om die besonderhede voor die geestes oog te sien afspeel. Die bybelse vertelling verloop vinnig en aanhoudend.

4.4.2.3 Sosio-kulturele gegewens

Die derde soort agtergrondgegewens wat Abrams (1981:175) noem, is sosiale gebruike en instellings.²⁰⁸ Die geïmpliseerde leser het die voordeel dat hy nader in tyd aan die gebeure van die verhaal staan. Hy verstaan sosio-ekonomiese en politieke gebruike en instellings wat die verhaal vorm, beter. Moderne lesers moet op historiese kritiek staatmaak vir kennis oor die sosiale agtergrond in bybelse tye. Waar dié inligting nie beskikbaar is nie, benadeel dit die begrip van die betrokke vertellings.

Daniël 2 gebeur teen die agtergrond van die instelling van wyse manne aan 'n heidense koninklike hof. Die wyse manne het as politieke adviseurs vir die koning gedien. Hulle het ook dikwels aanspraak gemaak daarop dat hulle deur die bestudering van voortekens en drome die toekoms kon verklaar (Douglas 1962:1334-1335).

4.4.3 Karakters

Die verteller skets sy karakters, rangskik die tonele en voeg besonderhede by om sy verhaal geloofwaardig sowel as esteties aanvaarbaar te maak. Elke element speel 'n rol. Veral in die kort kortverhale wat in die Daniëlboek (Dan 1-6) voorkom, is elke woord funksioneel. So is die wyse waarop die koning van God praat, woord-vir-woord van belang, want die verteller gebruik min woorde om sy verhaal te vertel. Hy beskryf sosiale en psigologiese magte mimeties, of plaas dit direk in die mond van sy karakters.

Karakters se bedoelings en motiewe word in Daniël 2 op indirekte wyse weergegee. Die enigste uitsondering is die redaksionele nota dat die koning woedend geword het. En die manier waarop dit indirek weergegee word, is deur die woorde van die karakters. Die leser moet nou dié besonderhede vertaal en interpreteer, en die karakters se denke en emosionele belewenisse konstrueer. So voel die leser eers die verontwaardiging en dan die vrees van die wyse manne aan, terwyl hy die verbasing van Daniël deel as hy die nuus kry dat alle wyse manne tereggestel moet word. Die leser deel in sy blydskap as die koning positief reageer op beide sy versoek om die droom en sy uitleg te verskaf, en op die reaksie van die koning as die uitleg aan hom oorgedra word. Daniël se loflied toon sy dankbaarheid en opgewondenheid. Deur dit aan die leser oor te laat om self dié interpretasie te doen, verhoog die skrywer op subtiel wyse sy leser se aktiewe betrokkenheid by die verhaal.

²⁰⁸ Vergelyk 1.5.3.2.2.

'n Groot deel van spraak in die Bybelse vertelling, en ook in Daniël 2, val in die kategorie van voorskriftelike spraak. Dit moedig die hoorder tot aksie aan. Die verhaallyn van Daniël 2 word hierdeur gedra.

In 'n lang kunswerk is daar ruimte om aan te dui dat 'n karakter se optrede kompleks is, en dat hy op verskillende maniere in soortgelyke omstandighede kan reageer. In die kortverhaal is daar meestal nie plek daarvoor nie. Die verteller bedoel alle optredes van karakters as karaktertrekke. Net die essensiële aard van die mens word weergegee (Bar-Efrat 1989:80).

Nie een van die figure in Daniël 2 word dinamies geteken nie. Dit beteken dat geen karakter se profiel in die loop van die verhaal verander nie.

Die eerste karakter wat optree is die Babiloniese koning. Die skrywer teken hom as die een wat mag het oor die lewe van sy onderdane. Hy droom en eis dat sy wyse manne die droom aan hom bekend maak sowel as uitleë. Die wyse manne sal groot geskenke en eer ontvang as hulle die koning se opdrag uitvoer. As hulle dit nie kan doen nie, is hy woedend. Hy gee opdrag dat alle wyse manne saam met hul gesinne doodgemaak word. Die skrywer teken Nebukadnesar as die irrasionele karakter wat nie na die argumente van sy wyse manne luister dat niemand bevoeg is om iemand anders se droom te ken nie. Slegs die gode kan sulke geheime openbaar, en hulle bly nie tussen mense nie (v 11).

Teenoor die koning staan God. Nebukadnesar het die mag om sy wyse manne se lewe te neem, maar God het die mag om geheime te openbaar. God doen wat geen mens kan doen nie. Hy doen wat Babel se gode nie kan doen nie (v 47). Hy stuur die droom, en gee die uitleg (vgl v 28). God wil aan die koning bekend maak wat aan die einde van dae gaan gebeur. Want Hy ken nie net geheime oor die toekoms nie. Hy bepaal die toekoms. Hy heers oor die geskiedenis, al dink Nebukadnesar dat hy 'n wêreldheerser is.

Die verteller teken Daniël as dubbelganger vir God. Daarmee veroorsaak die verteller dat die lesers Daniël se optrede net so goed kan voorspel as wat hy God se dae voorspel. God is moreel perfek en regverdig. Die mens weet hoe Hy sal optree. Daniël is moreel perfek en regverdig, omdat hy as God se verteenwoordiger aan die koninklike hof diens doen. Die geïmpliseerde lesers weet hoe hy sal optree. Dit beteken nie dat Daniël en Nebukadnesar plat of staties is nie (in onder andere Longman 1993:100 se klassifikasie). 'n Plat karakter vertoon slegs een of hoogstens twee eienskappe. Die wyse manne se karakterisering in Daniël 2 kan as plat beskryf word. In Daniël 2 speel Daniël die rol van die held of protagonis. Daniël se opponente is sowel Nebukadnesar as sy handlangers, die hoof van die koning se lyfwag. God vervul die rol van die helper. Die verhaalrol van taaksteller en erkenner van verdienste word deur Nebukadnesar gevul (Milne 1988:259).

Die groep wyse manne tree in die eerste deel van die vertelling as 'n karakter op (vv 4-11). Die groep word "Chaldeërs" genoem. In die tweede deel van die verhaal word die wyse manne as agente of funksionaries geteken (vv 27 en 48). Hul karakterisering is hier bloot funksioneel. Na vers 14 word die wyse manne slegs deel van die agtergrond.

Die verteller skets Arjok met slegs enkele penstrepe. Arjok word die hoof van die koning se lyfwag (v 14) en die offisier van die koning (v 15) genoem. Hy vervul in verse 24-25 die funksie om Daniël na die

koning te neem. Hy is 'n agent in die verhaal, omdat hy slegs funksioneel geskets word. Die enigste wat die verteller oor sy karakter openbaar, is die slinkshheid waarmee hy Daniël aan die koning bekend stel. Hy laat dit klink asof Daniël sy vonds is (v 25).

Die karakters se **sosiale status** kom uit hul woordgebruik na vore. Daniël in gesprek met Arjok (in v 24) klink heel anders as Daniël in gesprek met die koning (v 27). Die verskil tussen wanneer die wyse manne met die koning begin praat (v 4), en wanneer Daniël dit doen (v 27), is opvallend. Daniël gebruik nie die gebruikelike groot nie: "mag die koning baie lank lewe!" Ek meen die verteller wil daarmee die dringendheid waarmee Daniël die oudiënsie benader, onderstreep. Daniël is angstig om die droom en uitleg te openbaar. Is dit om die groep wyse manne, waarvan hy en sy vriende deel vorm, se lewens te red?

Daniël se loflied in verse 20-23 het talle bybelse presedente. Hy gebruik taal wat konvensioneel aan bybelse skrywers is as hulle van God praat.

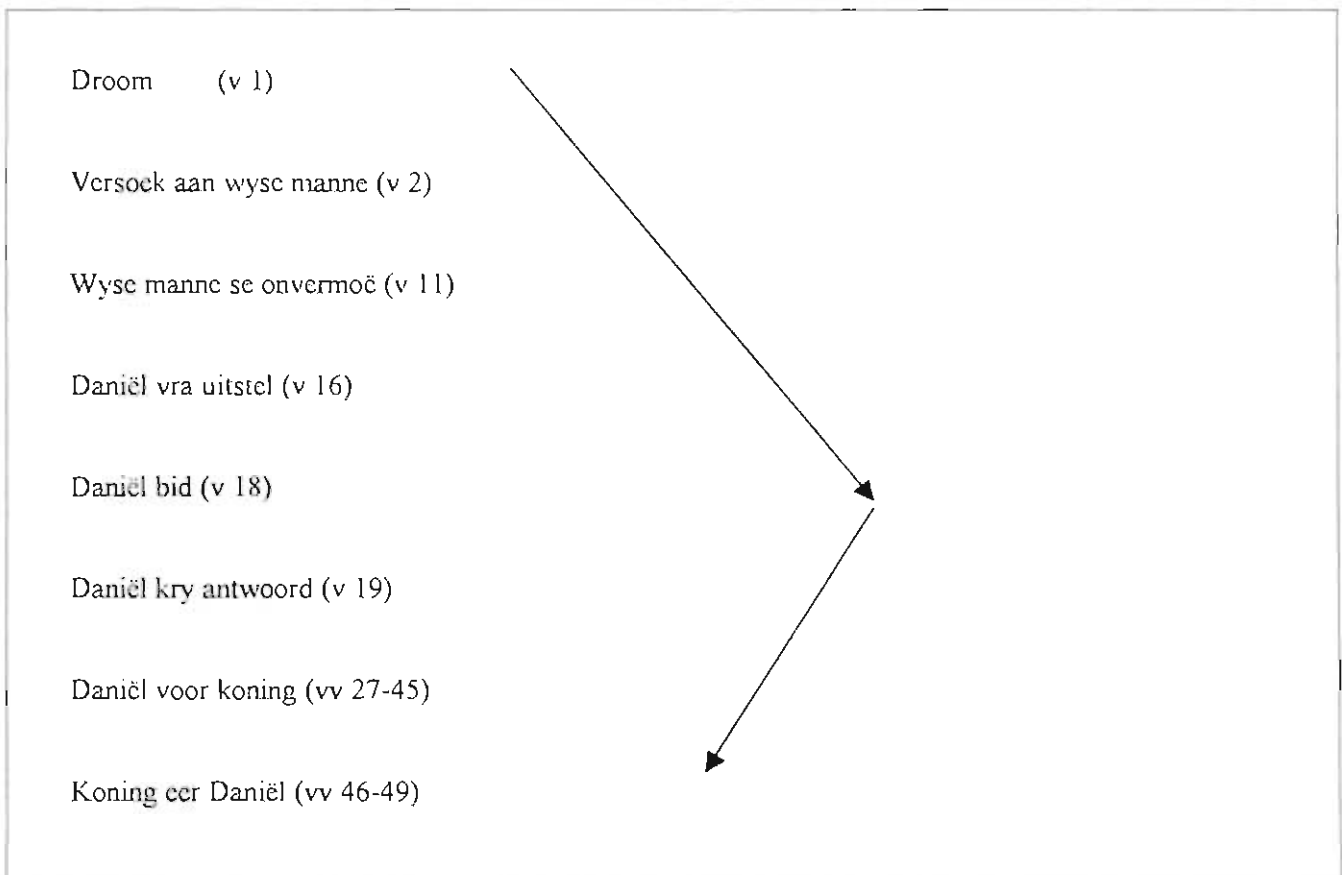
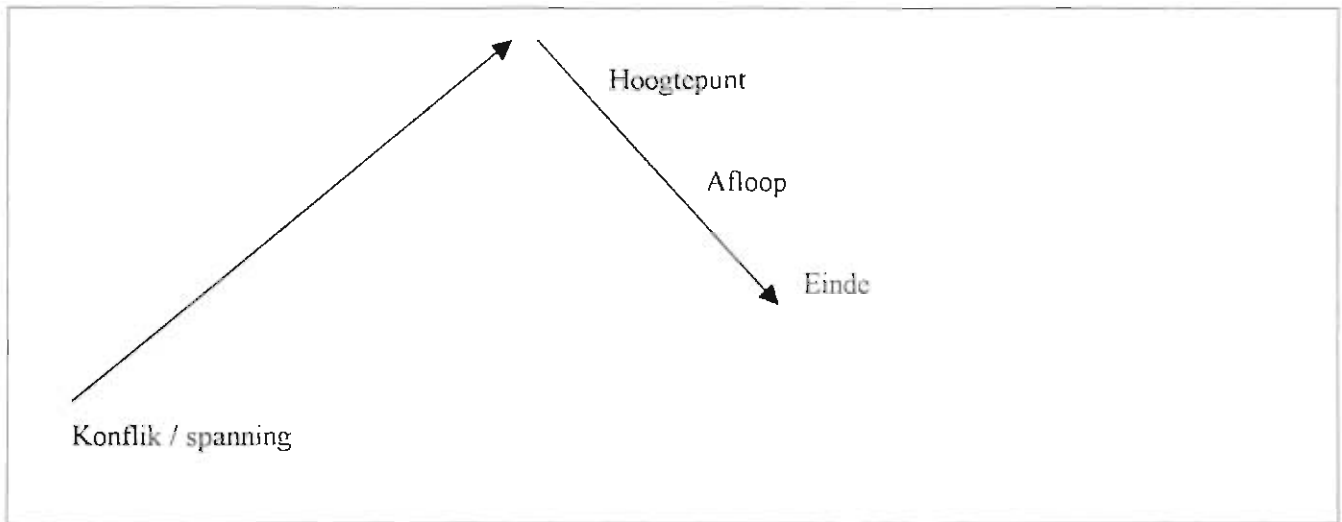
Die verteller gebruik ook **kontrastering** om te karakteriseer. Die lesers voel die kontras tussen die wyse manne en Daniël aan, asook tussen Daniël en die koning. Die kontras tussen die wyse manne se woorde in vers 4 en in vers 11 val op. Dit is ironies dat die wyse manne wat so gretig was om die droom uit te lê, nou moet bely dat hulle dit nie kan doen nie, omdat hulle nie die droom ken nie.

Die verteller se gesigspunt bepaal waar die geïmpliseerde lesers se **simpatie** lê. Die gesigspunt is teologies van aard. Omdat Daniël God se guns geniet, simpatiseer die lesers met hom. Die koning en Arjok verdien antipatie. Die geïmpliseerde lesers kyk ook na die wyse manne met meewarige antipatie. Hulle is die deurtrapte skelms wat dié keer uitgevang is.

4.4.4 Intrige

As die karakters die siel van die vertelling is, is die intrige die liggaam. Die intrige bestaan uit 'n gesistematiseerde en ordelike stelsel van gebeure wat in tydsvolgorde beskryf word. In kontras met die lewe – waar die mens voortdurend met 'n eindelose stroom van gebeure gekonfronteer word, wat geen verband met mekaar toon nie – word die intrige van 'n verhaal gekonstrueer as 'n betekenisvolle ketting van gebeure wat direk verband met mekaar hou. Die werklike skrywer organiseer die intrige sorgvuldig deur alle insidente wat nie direk met die logiese ontwikkeling van die intrige te doen het nie, uit te skakel (Bar-Efrat 1989:93).

Die intrige het te doen met die **spanningslyn** wat stadig tot 'n klimaks klim, en dan terugsak tot 'n ontspanne staat. Intrige-ontwikkeling verloop soms ook anders. 'n Skielike draai in die verhaal stuur dalk die ontwikkelingslyn in 'n heel ander rigting. Die intrige van Daniël 2 verloop egter langs die tradisionele lyn:



In die sentrum van die intrige staan die konflik oor die proklamasie vir die teregstelling van alle wyse manne.

Die **volgorde** waarin die verhaal verloop, is beide temporeel en kousaal. Nadat die koning droom, roep hy sy wyse manne. Daniël bemand voor hom omdat die wyse manne nie sy droom kan verklaar nie. Hieruit vloei dat Daniël die openbaring van die droom en uitleg ontvang. Die koning vereer Daniël. Elke insident vind aansluiting by dit wat reeds gebeur het. Die verteller kon gebeure beskryf wat nie direk by die

voorafgaande aansluit nie. Hy doen dit nie in die kortverhaal nie, omdat hy die intrige-ontwikkeling tot die minimum beperk.

Die aantal karakters wat meestal by 'n intrige betrokke is, is slegs twee. Die verteller beperk doelbewus die aantal, sodat die leser se aandag nie afglei word nie. Die verteller wil die leser op 'n paar fokuspunkte binne die toncel laat konsentreer. Die partye in Daniël 2 is die koning en die wyse manne, die koning en die hoof van die lyfwag, en die koning en Daniël. Die intrige is uitsluitlik in dialoogvorm.

Daar kom **geen satellietgebeure** in Daniël 2 voor nie. Alle gebeure is kernbelangrik. Kerngebeure het te doen met keuses wat die ontwikkeling van die intrige direk beïnvloed. Elke gebeure wat in Daniël 2 geskets word, is kousaal belangrik vir wat daarop volg.

Die verhaal word **analepties** vertel, maar die uitleg van die droom is 'n **prolepties**. Altans, dit is hoe die geïmpliseerde skrywer dit bedoel het. Die geïmpliseerde skrywer beskryf in die uitleg die politieke toekoms van die aarde. Op Nebukadnesar se ryk volg nog vier ryke. Hierna word alle aardse ryke vernietig (die hele beeld), en 'n ewige koninkryk gevestig. Die werklike skrywer gebruik geskiedenis om die proleptiese uitsprake te maak. Die enigste deel wat werklik prolepties is, is die slot van die droom, wat na die oprigting van die goddelike ryk verwys. Die skrywer gebruik *prolepsis* as 'n retoriese instrument om substansie aan die waarde te gee wat hy met die vertelling wil demonstreer. Dié waarde is: God regeer soewerein.

Die uitleg van die droom definieer kousaliteit in die politieke sfeer teologies. Die een ryk volg die ander op, omdat God se hand dit beskik. Die uitleg van die droom vorm 'n intrige-binne-'n-intrige. Die werklike intrige is die koning wat droom, die wyse manne wat dit nie kan verklaar nie, maar Daniël wat wel daarin slaag. Binne die droom kom die intrige voor van wat met Nebukadnesar, en alle politieke wêreldheersers gaan gebeur.

'n **Konflikanalise** van die vertelling dui aan dat konflik tussen die koning en die wyse manne voorkom, omdat hulle nie die droom kan uitleë nie. Dit lei tot die proklamasie dat hulle en hul gesinne (v 5) vernietig moet word. Binne dié konteks speel die volgende episode af, as Daniël met teregstelling gekonfronteer word. Die sterrekykers se konflik word Daniël se probleem. Hy ontloot die situasie as hy die koning met sy inligting tevrede stel.

Die stryd in die verhaal kom voor tussen Daniël en die koning, as die koning Daniël se voortbestaan bedreig. Die verteller noem doelbewus dat Daniël slegs indirek betrokke by die konflik is. Hy kontrasteer so die onvermoë van die wyse manne se gode met Daniël se God se vermoë.

Die gebeure van die droom vorm 'n herhalende vertelling, wat slegs een maal plaasvind. Die verteller verwys egter by herhaling daarna.

4.4.5 Kenmerkende skrywerstyl

'n Skrywer word aan sy styl uitgeken. Die skrywer van Daniël 1 en 2 se styl word onder andere gekenmerk deur herhaling van woorde en frases, die gebruik van getalle en lyste, ironie en kontras.²⁰⁹

²⁰⁹ Die stylelemente is meer volledig in die detail-analise bespreek.

4.5 Slot

Ten slotte, twee parallelle temas word regdeur die vertelling gevind. Daniël loof God in sy lied omdat Hy die toekoms aan Godvresende en wysse manne openbaar. Onderskeie van dié tema maar kongruent daaraan is die tema van God se soewereine regering. Dié twee parallelle temas kom ook in die koning se reaksie in vers 47 voor. En die temas word ook in Daniël se verklaring van die koning se droom en uitleg gevind.

Die vertelling funksioneer rondom die koning se droom en uitleg. Dit is die objek waarvoor in die intrige gesoek word, en wat deur Daniël gevind word. God gee die openbaring, en die koning se probleem word opgelos. Maar die vertelling funksioneer ook op 'n tweede vlak (Venter 1993:1019). Die vertelling gee inligting oor God se opperheerskappy en beheer oor die koninkryk van Nebukadnesar. Dit is die tema wat in die “off-centre position” in beide die gedig en Daniël se verklaring van die droom en uitleg gevind word. So vorm dié tema, die soewereiniteit van God, die sentrale tema van die vertelling.

Daniël 2 maak die teologiese stelling dat dit God is wat agter die skerms van die heelal beheer uitoefen. Vir die tweede euse geïmpliseerde lesers mag dit lyk of die koning se mag so groot is dat hul lewe in sy hand is. Die skrywer van Daniël 2 beklemtoon egter God se mag wat verder as die koning se mag strek. Dit kos geloof om te sê dat dié wêreld nie ontspoor het nie, soos dit met tye lyk, maar dat God in beheer bly. Soms mag dit lyk asof Hy onkant betrap word deur wat met die mens gebeur, of deur wat die mens laat gebeur.

Vir gelowiges hou die verhaal groot bemoediging in. Die bemoediging word gesimboliseer deur die loflied wat in die sentrum van die hoofstuk voorkom. Die tempellofsang is deur Antiochus IV stilgemaak. Die gelowige sing te midde daarvan 'n nuwe loflied: ons God heers oor al die heersers! Hy is die Here van ons veroweraars se gode!

Dit benodig 'n geloofsperspektief om op twee vlakke na die werklikheid te kyk. Omdat gelowiges deel is van die magtige, analities-wetenskaplike mensdom wat so gesekulariseerd geraak het dat dit meen dat die mens alleen alles beheers en dat hy die maatstaf vir alles is, kos dit moed en geloof om verby die wêreld en die mens te kyk en die Werklikheid raak te sien. Dit is maklik om wanneer probleme oorweldigend groot raak, aan perspektiefblindheid te ly (C le Roux 1995:22). Dan word dit krities belangrik om aardse magte relatief te sien in die lig van die ewige ryk wat op pad is.

Dit mag soms lyk asof God onttroon is, of Hy uitgedien geraak het, asof daar nie meer vir Hom plek is nie. Die tempelontwyding het God se kalklig gesteel. *Zeus Ouranos* troon hoog in die voorhof van die tempel. Daniël wil sy volk leer om die bedreiging wat Antiochus inhou, vanuit God se perspektief te beskou.

As gelowiges se loflied stil word, mag hulle raaksien dat enige aardse mag voor God se mag sal swig. Dan word Daniël se loflied hul eie: Loof die Here, want aan Hom behoort die mag. Hy heers oor alle heersers! Alle mag is aan Hom ontleen, en word weer aan Hom onderwerp wanneer Hy kom om sy koninkryk te vestig.

In sy poging om relevant te wees, laat die siening wat die vierde ryk as Rome beskou die gebeurte in die hoofstuk direk aansluiting vind in die moderne tyd. Die moderne mens, is die primêre bewering van die siening, leef vandag in die tyd van die vierde ryk. Die relevansie lê egter op 'n ander vlak, waar eerslik met die tydgebonde teks gestoei word. Dan word dit nie belangrik om die tipies Westerse vraag aan die teks te stel na watter entiteit die vierde ryk verwys nie. Daniël 2 beeld die verhouding tussen God se kerk en wêreldmagte deur tyd heen uit. Die vraag wat beantwoord, is: **aan wie behoort uiteindelijke mag?** En Daniël hoor die antwoord onomwonde as God hom in die hoogste posisie aan die koningshof aanstel, en die gawe gee om die geheime van die toekoms te openbaar.

HOOFSTUK 5: SINTESE

5.1 Inleiding

5.1.1 Vraagstelling

Die ondersoek na die teologiese waarde van die Daniëlverhale is gebore uit 'n bepaalde hermeneuties-teologiese vraagstelling. Hoe word die bybelse teks gelees? Die klassieke Pinksterbeweging lees die Bybel literalisties, omdat dié beweging die gesag van die Bybel aan die letterlike historiese betroubaarheid van gebeure koppel. Navorsing wat gedurende die afgelope eeu gedoen is, toon egter aan dat die Daniëlverhale nie histories van aard is nie. Die Daniëlboek gee voor om 'n konteks in die sesde eeuse Joodse ballingskap te hê. Maar die samestelling van die boek dateer uit die tweede eeu, en die konteks daarvan is die krisis wat in Judea as gevolg van Antiochus IV Epifanes se helleniseringsprogram ontstaan. Jode word voor die keuse gestel om aan Antiochus IV se opgawe tot hellenisering toe te gee en hul godsdienst af te sweer, of aan hul God getrou te bly. Die skrywer van die Daniëlverhale praat haar lesers moed in deur verhale van vier Jode se getrouheid aan JHWH in ballingskap te vertel.

5.1.2 Waarheidsvraag

Wanneer die Daniëlboek as 'n tweede eeuse werk gelees word, stel dit vrae oor die waarheid rondom die betekenis van die verhale. Kan die hedendaagse leser die boek glo? Het die boek nog teologiese betekenis as dit nie letterlik histories is nie? Die studie lei tot die gevolgtrekking dat sodanige vrae uit 'n positivistiese geskiedsbekouing gebore is, wat (onder meer) die gesag van die Bybel aan die feitelike korrektheid daarvan afhanklik stel. Wat nodig is, is dat die verhale los van die moderne geskiedenisbeeld gelees word. Die moderne geskiedenisbeeld is reeds gedateer. Die studie stel voor dat die verhale vanuit die moderne literatuurwetenskap ondersoek en geïnterpreteer word.

5.1.3 Literêr-historiese benaderingswyse

Die verskillende Daniëlverhale het egter ook in verskeie historiese kontekste gefunksioneer. Daarom is dit belangrik dat die insigte wat die historiese kritiek in die ondersoek na die Daniëlverhale gebring het, verreken word. Hierdie studie gebruik 'n literêr-historiese benaderingswyse om die bybelse teks narratologies te lees en te verstaan.

Die eerste twee Daniëlverhale (Dan 1-2) word eksemplaries ondersoek, as verteenwoordigend van die verhalekorpus van Daniël 1-6. Die verhale kan egter ook op ander gronde verdeel word.

In die literêre benaderingswyse benut die studie struktuur-analise sowel as narratologie om die teks te ontsluit. In die struktuur-analise ondersoek die studie die grammatologiese struktuur deur te let op die funksies van die elemente waaruit die vertelling opgebou is. Hierna word in 'n semiotiese ontleding die waardes of oortuigings bepaal wat die skrywer deur haar teks oordra. In die narratologiese sintese bespreek die studie ten slotte die elemente waaruit die verhaal opgebou is: die rol wat die werklike en geïmpliseerde verteller in die vertelling speel; die plasing van die temporele, ruimtelike en sosiale agtergrond van die vertelling; die inkleding van die karakters of rolspelers; die ontwikkeling van die intrige en die gebruik van stylelemente. Die studie trek ook in dié metode-pluralisme of omvattende benadering die insigte by wat histories-kritiese navorsing oor die Daniëlverhale ontwikkel het.

5.2 *Forschungsgeschichte*

In die tweede hoofstuk bespreek die studie aspekte wat in die ontwikkeling van die diachroniese en sinchroniese benaderingswyses in die interpretasie van Daniël 'n belangrike rol gespeel het. Daarna word die *Forschungsgeschichte* van inleidende kwessies wat die Daniëlboek raak ondersoek.

5.2.1 Aspekte van die ontwikkeling van literêr-historiese studies

Struktuur-analise ontstaan in die twintigerjare van die vorige eeu met die werk van De Saussure en Lévi-Strauss. Hieruit ontwikkel verskeie metodes, wat literêre tekste sintagmatics of paradigmatics ondersoek. Narratologiese ondersoek van bybelse verhale kry eers vanaf die tagtigerjare van die twintigste eeu aandag, met die werk van Genette, Barthes, Brémond en Todorov. Bar-Efrat, Polzin, Bal en White is enkele eksegete wat belangrike bydraes lewer om Ou Testamentiese tekste te ontsluit. Historiese kritiek word veel verder teruggevoer. Die histories-kritiese metodes ontstaan uit die Verligting se beginsel van metodologiese twyfel, wat bepaal dat menslike rede die enigste kriterium vir die waarheid is. Hieruit groei positivisme, wat op die beginsel gebou is dat alle wetenskaplike denke net van die positiewe, dit is die waarneembare en gegewe uitgaan. Die gevolg is dat die Bybel as 'n historiese dokument beskou word, wat soos enige ander antieke bron ondersoek en bevraagteken word.

5.2.2 *Forschungsgeschichte* van inleidende kwessies

5.2.2.1 Datering

In die *Forschungsgeschichte* van inleidende kwessies word eerstens die ontstaan van die Daniëlboek ondersoek. Die studie onderskryf die hipotese dat die boek in die tweede eeu v.C. tydens Antiochus IV Epifanes se bewind en die gepaardgaande Makkabese opstand ontstaan het (168-165 v.C.). Die belangrikste hiervan is die talle historiese onakkuraathede wat die boek kenmerk. Sodra die skrywer nader aan die

gebeure van die tweede eeu beweeg, is haar historiese gegewens baie meer korrek. Ander faktore is die gebruik van laat-Hebreeus en laat-Aramees in die boek, die vermyding van die JHWH-eienaam, die gedagte van engele en die opstanding van die getroues wat eers in die intertestamentêre periode ontstaan het, asook die afwesigheid van heilshistoriese tradisies wat die res van die Ou Testament kenmerk.

Die Daniëlverhale (Dan 2-6) dateer uit 'n Babiloniese konteks, en die Daniëlfiguur verwys na 'n nie-Joodse legendariese karakter. Die Daniëlfiguur is 'n ou Midde-Oosterse patriarg wat vir sy wysheid en regverdigheid bekend was. Die skrywer wat die Daniëlboek in die tweede eeu saamstel, benut die verhale wat gemene besit in die antieke wêreld geword het. Sy voeg Daniël 1 as inleiding by die verhale van Daniël 2-6, asook die Daniëlvisioene (Dan 7-12).

Die historiese onakkuraathede wat die boek kenmerk, skep nie probleme vir die hedendaagse navorsers en Bybelleseer nie, as sy in gedagte hou dat die boek deels as volksvertelling (Dan 1, 3-6) en deels as apokalips (Dan 2, 7-12) geskryf is. Apokalipse hoort nie tot die *genre* van geskiedskrywing nie.

5.2.2.2 Ontstaanskringe

Die Daniëlboek is na die hoofkarakter vernoem. Sommige wil die skrywer van die boek in die kringe van die *Chasidim* soek. Daar bestaan nie genoeg historiese bewyse om te aanvaar dat daar 'n georganiseerde groep soos die *Chasidim* tydens die Makkabese opstand was nie. Wat wel gesê kan word, is dat die finale samesteller van die boek uit 'n groep Jode gekom het wat teen Antiochus IV se helleniseringsbeleid gekant was. Dié groep het uit nood aan die Makkabese opstand deelgeneem. Nadat die Hasmonese koningshuis gevorm is, het die groep hulle daaraan onttrek.

5.2.2.3 Bybelse en buite-bybelse verwysings

Die bybelse teks bevat verskeie verwysings na die Daniëlfiguur. Esegïel verwys na Daniël in dieselfde verband as Noag en Job. Die studie meen die profet verwys nie na 'n tydgenoot nie, maar na 'n legendariese figuur, soos Job en Noag legendariese figure uit die gryse verlede is.

Dieselfde legendariese figuur speel ook 'n rol in buite-bybelse tekste. Die Ugaritiese tablette, Jubilee, 1 Henog en 'n Qumranteks verwys na 'n Daniëlfiguur wat volgens die mantiese wysheid wys en regverdig was. Dit is juis sy regverdigheid wat in meeste verhale tot die Daniëlfiguur se redding lei. Die oorspronklike *Sitz im Leben* van die Daniëlfiguur het verlore gegaan teen die tyd dat die tweede eeuse skrywer die figuur as hoofkarakter vir haar boek opeis.

5.2.2.4 Geskiedenisbeeld

Die Daniëlvisioene, wat die droomuitleg van Daniël 2 insluit, skep 'n geskiedenisbeeld wat dikwels in apokaliptiese literatuur voorkom. Dié geskiedenisbeeld beskou die geskiedenis van die aarde in terme van

tydperke. Die tydperke kom tot 'n skielike einde as God ingryp en redding vir sy volk bring. Geskiedenis is vir die apokaliptiese skrywer nie die rustige voortgang waar die kultus sentraal staan en die *Tora* die volk rig nie. Geskiedenis is eerder die kombinasie van wat gebeur het asook die toekomstige ingryping van God.

Meeste van die Daniëlverhale (Dan 1, 3-6) deel egter nie 'n apokaliptiese geskiedenisbeeld, of die ander apokaliptiese eienskappe van die boek nie. Die uitsondering is die verhaal in Daniël 2, wat wel die geskiedenisbeeld van die visioene deel. Dié verhaal sluit met die verwysing na die ingrype van God, wat 'n vyfde ryk vestig. Die studie meen dat dit die skrywer is wat die boek in die tweede eeu saamstel, wat die verwysing na die vyfde ryk en die vernietiging van alle aardse ryke byvoeg. So verleen sy 'n apokaliptiese dimensie aan haar verhaal, wat die verhaal laat aansluit by die visioene (Dan 7-12).

5.2.2.5 Daniël in kanon

Die skrywer benut die verhale om haar lesers te troos en aan te moedig om in die Siriese verdrukking van die tweede eeu getrou aan hul God te bly. Sy voeg die visioene by om haar 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.

Die Daniëlboek kom in die Hebreeuse kanon onder die Geskrifte, en in die latere Griekse vertalings onder die Profete voor. Die Geskrifte vorm die derde en laaste deel van die Hebreeuse kanon. Die Joodse besluit om die Daniëlboek as deel van die Geskrifte op te neem, suggereer dat die Joodse gemeenskap van die tweede eeu nie die Daniëlverhale en –visioene as profetiese literatuur beskou het nie. Hulle het die Daniëlboek as wysheidsliteratuur gelees en geïnterpreteer, op dieselfde wyse as Job of Prediker. Dat die Griekse en Siriese vertalers van die Ou Testament die boek Daniël onder die Profete plaas, suggereer dat 'n verskuiwing in interpretasie van die boek plaasgevind het. Hulle beskou die boek as profeties van aard. Vir hulle vorm die Profete die derde deel van die kanon. Die Daniëlboek as profetiese werk het dan ook 'n belangrike rol in die Joodse opstande van 70 n.C. en 132 n.C. gespeel.

5.2.2.6 Genre

Die beskrywing van die Daniëlboek se *genre* het 'n lewende debat oor talle dekades ontlok. Die oorwegende tendens is om die verhale as hofverhale te beskryf, wat in twee groepe bestaan. Daniël 2, 4 en 5 vorm een groep, en die verhale in Daniël 3 en 6 'n ander groep. Die eerste groep is verhale van hofgeskille, waar 'n geveg tussen 'n howeling en vyandige kollegas tot die oorwinning van die howeling lei. Die tweede groep is verhale van hofkonflik of uitredding, wat bestaan uit 'n konflik tussen twee partye waar die een party die ander wil vernietig. Dit lei tot die ontknoping waar die verontregte beloon en die skuldige party gestraf word.

Die klassifikasie van die Daniëlverhale is problematies omdat 'n gestandaardiseerde *genre*klassifikasiesisteen nie bestaan nie. Navorsers baseer ook hul klassifikasie op gedeelde patrone of op die verhale se inhoud. Dit lei tot diverse resultate.

5.2.2.7 *Sitze im Leben*

Vir die Daniëlverhale se verstaan is dit belangrik om die vermeende en werklike historiese kontekste of *Sitze im Leben* voor oë te hou. Die boek gee voor om in die sesde eeu af te speel, as vier Jode tydens die Babiloniese beleg teen Jerusalem deur Nebukadnesar na Babel weggevoer word. 'n Deel van die tempelvoorwerpe beland ook in Babel waar Nebukadnesar dit in die tempel van sy god plaas.

Die werklike historiese *Sitz im Leben* is die tweede eeuse krisis wat deur die Siriese heerser, Antiochus IV Epifanes, veroorsaak word as hy die Jode dwing om te helleniseer. Hy doen dit in weerwraak op die Jode se opstandigheid teen sy bewind, asook vanweë hul politieke lojaliteit aan sy teenstaanders, die Ptolemeërs van Egipte. Hellenisering is die program om 'n nuwe, ekumeniese wêreld tot stand te bring. In dié wêreld leef almal in harmonie met mekaar. Talle Jode het hellenisering as 'n unieke geleentheid beskou om Judaïsme universeel te maak, sodat Jode in die wêreldgemeenskap opgeneem kon word. In dié groep Jode val die prominente politieke en priesterleierskap van Jerusalem.

Ander Jode, veral op die platteland, was egter meer konserwatief. Hulle weier om die vereistes wat die *Tora* stel ter wille van Antiochus IV se helleniseringsideale opsy te skuif. Antiochus IV reageer op die Jode se koppigheid deur Jode se onderhouding van hul godsdienstige bepalings te verbied. Hieruit groei die Makkabese opstand, as Jode veg om hul politieke en religieuse vryheid te herwin.

In dié omstandighede publiseer 'n onbekende skrywer haar verhale van Daniël en sy drie vriende wat te midde van die Babiloniese ballingskap en hul verblyf aan die vreemde hof getrou aan die vereistes van die *Tora* bly. So moedig sy haar lesers aan om hulle in hul weerstand teen Antiochus IV se verbiedinge te versterk. Aan haar verhale voeg sy vier visioene (Dan 7-12), wat bevestig dat God alle heidense regerings tot 'n val gaan bring. Op dié dag gaan Sy die Joodse volk se heerskappy oor die aarde vestig.

Die Makkabese opstand lei tot die oorwinning oor die Siriese magte, en die ontsetting en wyding van die Jerusalemtempel. Die Jode vier elke jaar die *Chanukka*-fees om die tempelwyding te vier.

5.3 God beloon getrouheid

5.3.1 Inleiding

Daniël 1 dien as **inleiding** tot die Daniëlboek deurdat dit die plek, tyd en omstandighede skets waarbinne die gebeure van die boek plaasvind. Die skrywer gebruik die verhaal om die belangrike temas wat die verhale (Dan 1-6) en visioene (Dan 7-12) bepaal, aan die leser bekend te stel. Oor Daniël en sy drie vriende

reflekteer die skrywer dat hul toewyding aan hul godsdienstige erfenis asook hul wysheid en insig die bepalende faktore is. Dié twee temas kom regdeur die Daniëlverhale voor.

5.3.2 Doel

Die Jode se geloof word in die tweede eeu deur Antiochus IV Epifanes se hellenisasiebeleid bedreig. Die skrywer vertel die verhaal van Daniël 1 met die **doel** om haar lesers te bemoedig om hulle nie te verontreinig deur ongehoorsaam aan die *Tora* se bepalings te wees nie. Die Siriese koning het alle Joodse godsdienstige gebruike verbied. Niemand mag eens 'n kopie van die *Tora* in haar besit hê nie. Oortreders is met die dood gestraf.

Daniël 1 vertel van een man wat as magtelose balling aan sy God getrou bly, al bedreig sy lojaliteit aan sy God sy lewe. En God beloon dié balling deur hom as hoogste amptenaar aan die heidense hof aan te stel. Daniël 1 beklemtoon wat die ander verhale (Dan 2-6) ook sê: God leef en werk in Babel. En God se volk sal ook in Babel oorleef, omdat Sy by haar kinders is. Die Jode wat in ballingskap verantwoordelikheid vir hul Jood-wees aanvaar, leef die getuigenis dat hulle God se volk is uit.

Struktuur-analities word die Daniëlboek in twee dele verdeel. Die verhale (Dan 1-6) word in hy-modus (derde persoon) vertel, en die visioene (Dan 7-12) in ek-modus (eerste persoon). Die verhale word in ses eenhede opgedeel, wat met die hoofstukindeling ooreenkom. Die uitsondering is Daniël 4:1-3, wat in die Massoretiese teks korrek as deel van die derde verhaal beskou word (as Dan 3:31-33). Die ses verhale word deur temas aan mekaar verbind: die verkryging van wysheid, paleisdiens en geloof in God.

5.3.3 Inhoud

Die verhaal **kompliseer** teen twee agtergronde: die opleiding van geselekteerde jongmanne vir koninklike diens en die aanstelling van Joodse ballinge. Die vier Joodse jongmanne is suksesvol in hul opleiding en word met eervolle vermelding in die koning se diens aangestel. En die rede daarvoor is dat hulle in beginselsake getrou aan hul God gebly het.

Die **vraagstuk** waarvoor Daniël te staan kom, is die gebrek aan aanvaarbare voedsel. Die koning verskaf net die beste voedsel aan die kwekeling-hofamptenare. Maar dié kos is om twee redes nie vir Daniël aanvaarbaar nie. Die voorbereiding en verskaffing van die kos bots met sy godsdienstige oortuigings, en die aanvaarding van die kos vra 'n absolute politieke lojaliteit waartoe Daniël nie bereid is nie.

Daniël reageer deur toestemming by die hoofpaleisamptenaar te vra. Alhoewel God dié beampte gunstig gesind maak, weier hy. Die skrywer bou spanning op met die vertelling dat God se ingrype oënskynlik nie effektief is nie. Hierna nader Daniël die amptenaar wat oor die kwekelinge anagestel is, vanuit 'n ander invalshoek. Die hoofpaleisbeampte meld dat hy bang is die koning merk op dat die vier Joodse jongmanne se voorkoms nie soos goed soos die ander vertoon nie. Daniël gebruik dan dié argument. Hy versoek dat 'n eksperiment gedoen word om te bepaal watter groep se voorkoms die beste lyk: die groep wat die

koningskos eet, of die groep wat groente nuttig. En om die risiko vir die amptenaar te beperk, koppel hy 'n tydsbeperking daaraan.

Die resultaat van die proefneming is tweevoudig. Daniël en sy vriende kry toegang tot die kos van hul keuse, en God seën die vier Jode met wysheid en insig. Daniël verkry ook die vermoë om drome en visioene uit te lê.

Die verhaal sluit met 'n **ruimtelik-temporele oriëntasie** af, soos dit begin het. Daniël word heel aan die begin van die ballingskap weggevoer, en bly vir die volle duur daarvan in 'n vreemde hof waar hy diens verrig. Hy word simbool van die Jood in ballingskap. En hy oorleef die Babiloniese ryk wat hom in ballingskap weggevoer het. Hy dien totdat Kores se edik Jode in staat stel om na hul tuisland terug te keer.

Die skrywer oorweeg nie verlossing uit ballingskap as oplossing vir Daniël se probleem nie. Die rede is voor die hand liggend. Sy gebruik die Babiloniese ballingskap as analogie vir die situasie waarin die tweede eeuse Jode hul bevind.

5.3.4 Proppiaanse ontleding

In **Proppiaanse terme** verskaf Daniël 1:1-7 inleidende materiaal, wat die inisiële situasie vorm. Vers 8 vorm die komplot-inisiërende funksie. Die komplot ontstaan rondom die gebrek aan aanvaarbare voedsel, wat 'n problematiese situasie beskryf. Die koning is die opponer, ten spyte van sy goeie bedoelings (vir dié rede is hy nie die booswig nie). Daniël se versoek tot 'n toets vorm die stryd met die opponer en die oorwinning. Vers 16 vorm die likwidasië van die problematiese situasie. Die laaste verse (vv 17-21) bevat geen Proppiaanse funksies nie. Dit kommunikeer inligting, en vorm 'n konnektief tot die volgende verhaal (Dan 2). Die studie beskou die funksie van verse 17-21 nie as genoeg rede om die verhale in Daniël 1 en 2 as een verhaal te interpreteer nie, omdat elke verhaal (Dan 1 en 2) 'n eenheid vorm.

Die skrywer wend **herhaling** doelbewus aan om kohesie aan haar verhaal te verleen, en belangrike temas te beklemtoon. Herhaling is 'n stylelement van die Daniëlskrywer.

5.3.5 Semiotiese ontleding

Die **semiotiese ontleding** lei tot die insig dat die belangrike waardes van die verhaal soewereiniteit en verantwoordelikheid is.

Die verhaal beklemtoon eerstens die soewereiniteit van God. Die **soewereine God** gee in Daniël 1 (vv 2,9 en 17). Sy gee haar stad en tempelvoorwerpe in die vreemde koning se hand, en Sy gee wysheid aan die getroue Jode in ballingskap. God is die Een wat aksie bepaal. Die Jode sou nie in ballingskap gewees het as Sy hulle nie weggegee het nie. Die hoofpaleisbeampte sou nie gunstig gesind gewees het as God dit nie vir hom gee nie. En die Jode sou nie aan die hof aangestel word as God nie aan hulle wysheid gegee het nie. God bepaal die gang van gebeure. Sy is soewerein.

Tweedens beklemtoon Daniël 1 die **Jode se verantwoordelikheid** in die nuwe situasie aan die heidense hof. Hulle aanvaar verantwoordelikheid vir hul bestemming as God se volk. God het hulle aan die vreemde hof geplaas, en Sy roep hulle om getrou aan die God van hul voorvaders te leef.

5.3.6 Narratiewe program

Die **primêre narratiewe program** is: Die koning bepaal wat die kwekelinge eet en dink. Daniël neem hom voor om dit nie te doen nie. Hieruit vloei die volgende narratiewe program: God gee aan die Joodse jongmanne wysheid en insig. Die implikasie is dat die Jode getrou aan God gebly het, en Sy hulle met wysheid daarvoor beloon. Die wysheid stel die Jode in staat om aan die koninklike hof aangestel te word. Dat God wysheid aan die Jode gee, voltooi die narratiewe program. Die koning sien die Jode se uitsonderlike vaardighede raak, en stel hul as amptenare aan.

5.3.7 Intrige

Die **intrige** ontstaan as Daniël besluit om nie die koning se kos te eet nie. Daniël rig dan 'n versoek aan die hoofpaleisbeampte en amptenaar dat hy en sy vriende van die koningskos kwytgeskeld word. Die amptenaar laat toe dat 'n proefneming vir tien dae gedoen word. Wanneer die proefneming suksesvol is, laat die amptenare die Jode toe om hul eie dieet te volg.

Daniël 1:1 begin met 'n **histories onakkurate verwysing** na 'n Judese beleg en wegvoering in ballingskap. Indien aanvaar word dat die verhale nie historiese vertelling is nie, maar verhale wat ingespan word om binne sekere historiese omstandighede 'n retoriese funksie te vervul, skep die historiese onakkuraathede van die boek vir die leser nie probleme nie.

Die **opleiding** waaraan die groep jongmanne onderwerp word, is 'n oorgangsritus. Dit behels dat hulle van die gemeenskap afgeskei en in 'n tydelike bestaan tussen twee wêreldes ingedwing word. Die jongmanne kry nuwe name wat van hul nuwe identiteit getuig. In dié fase word die jongmanne gedwing om alle lojaliteite af te lê, sodat nuwe lojaliteite gevestig kan word. Eindelik word die jongmanne in die samelewing geherintegreer. Dit vorm dan die nuwe wêreld van hul bestaan.

Teen dié agtergrond is Daniël se besluit om hom nie met die kos te verontreinig nie, belangrik. Hy weier om **totale lojaliteit** aan die vreemde koning toe te sê. Die koning sou Daniël se optrede as rebellie interpreteer as hy daarvan geweet het, en hom swaar gestraf het. Daniël se besluit word in terme van **verontreiniging** beskryf. Sy besluit is godsdienstig gemotiveer. Die koning se dieet het by tye onrein diere ingesluit. Die wyse waarop die diere geslag is, het ook met Mosaïese wette gebots. Die kos wat aan die koning voorgesit is, is eers aan gode gewy. Die verteller het 'n godsdienstige motief as sy Daniël se besluit meld: sy stel God se opdrag teenoor Nebukadnesar se opdrag. Die besluit oor die voedsel bring die twee hoofrolspelers, God en Nebukadnesar, teenoor mekaar te staan.

Daniël se klein daad van selfdissipline en gehoorsaamheid lei tot tot beloning deur God. Die geïmpliseerde lesers wat in die tweede v.C. met die dood gedreig is as hulle die kultiese wette onderhou, het moet geskep uit Daniël se voorbeeld. God beloon die mens wat getrou aan die vereistes van die Wet bly. Daniël se besluit ter wille van sy godsdienstige verbintenis word 'n simboliese teken om sy verbondstrou aan sy God te demonstreer.

Daniël en sy vriende word aangestel **om voor die koning te staan**. Dit beteken dat hulle in politieke poste aangestel word. Hulle word die koning se adviseurs en verteenwoordigers. En dit ten spyte van hul weiering om totale lojaliteit aan die koning te sweer. God kan hulle met die taak aan die Babiloniese hof vertrou, omdat Sy hulle getrou bevind het.

Daniël 1 onderstreep die waarde van **lojaliteit aan 'n beginsel**. Die verhaal demonstreer 'n positiewe ingesteldheid teenoor heidense konings. Dit impliseer dat die verhaal nie in die tweede eeu ontstaan het nie. Die beginsel het nie slegs met kos te doen nie, maar met Jode se beskerming van hul afgesonderdheid en andersheid in die vreemde situasie van die Babiloniese kultuur. Hoe tree Daniël in die geloofsvreemde situasie op sodat hy sy lojaliteit aan sy God behou en toon? Dit is die vraag wat die skrywer vir haar tweede eeuse lesers wat hulle in 'n soortgelyke situasie bevind wil beantwoord. Hulle word met die oorweldigend aantreklike mag van hellenisering gekonfronteer. Wat moet hulle doen om hul lojaliteit aan God te behou en te betoon?

5.3.8 Skrywer

Die Daniëlverhale se **geïmpliseerde skrywer** gee voor om rondom die sesde eeu te leef, maar die **werklike skrywer** leef in die tweede eeu.

Die verteller stel die koning se **belange-gesigspunt** teenoor God se belange-gesigspunt. Teen dié agtergrond ontwikkel die intrige. Die gebruik van twee gesigspunte is ironies. Die geïmpliseerde leser hoor die koning praat, maar weet wat hy nie weet nie. Dit is die Jode se God wat die koning in die posisie geplaas het waarin hy oor die Jode kan besluit. En sy besluite is steeds aan die Jode se God se beheer onderworpe. Die verteller breek die raamwerk van haar verhaal op kritiese plekke om God aan die woord te stel.

Die verhaal (asook Dan 2-6) funksioneer binne die kader van die twee **tyd-ruimtelike oriëntasies**. Die begin en einde van die ballingskap, en Jerusalem en Babel word met mekaar gekontrasteer.

5.3.9 Karakters

Die verteller van Daniël 1 kontrasteer ook haar **karakters** met mekaar. Koning Jojakim word teenoor Nebukadnesar gestel. Die hoofpaleisbeampte en amptenaar word teenoor Daniël en sy drie vriende gestel. Die Judeërs word met die wyse manne gekontrasteer. En die god van Nebukadnesar staan in kontras tot die God van die Jode.

Daniël 1 moedig die gempliseerde lesers aan dat God in beheer is van wat met haar volk gebeur. Sy regeer soewerein. Sy gebruik haar kinders waar Sy hulle plaas. Sy is die groot God.

5.4 Twee magte in opposisie – Nebukadnesar *versus* God

5.4.1 *Genre*

Daniël 2 lyk na 'n droomvertelling. Die uitleg van die droom pas dan ook by die visioene (Dan 7-12). Die vertelling is egter in die vorm van 'n verhaal gegiet, en word as een van die Daniëlverhale geïnterpreteer.

Die *genre* van die verhaal is 'n hoflegende, wat van uitredding vertel. Die uitredding word deur die gawe om 'n droom uit te lê, teweeg gebring.

5.4.2 Funktionele ontleding

Die vertelling bestaan uit vertelling (vv 1-2, 12-19, 46, 48-49), drie dialoë (vv 3-11, 24-45, 47) asook 'n loflied (vv 20-23). Die **funksionele ontleding** daarvan toon dat die verhaal uit die volgende elemente bestaan. Die eerste vers bevat agtergrondgegewens. Dit impliseer inligting wat in Daniël 1 vervat is. Hierna word die dilemma beskryf: die koning droom en vra die wyse manne om die droom en uitleg bekend te maak (vv 1-3). Die wyse manne slaag nie daarin nie, en die koning straf hulle (vv 4-13). Daniël vra hoekom die wyse manne swaar gestraf word. Hy onderneem dan om die droom en uitleg te openbaar. Die vier Jode bid vir die openbaring, en Daniël sing 'n loflied as die Here die geheim van die droom in 'n nagtelike visioen aan hom openbaar. Dan meld Daniël by die koning aan (vv 14-28). Die ontsluiting vind in verse 29-45 plaas. Daniël openbaar eers die droom, en daarna vertel hy wat dit beteken. Die koning reageer deur in aanbidding voor Daniël neer te val, en te erken dat Daniël se God die Heerser is wat geheime openbaar. Die verhaal eindig met die koning se beloning aan Daniël en, op Daniël se versoek, ook sy drie vriende (v 46-49).

5.4.3 Proppiaanse ontleding

As die verhaal in **Proppiaanse funksies** geïnterpreteer word, dui die eerste verse aan dat 'n moeilike taak gestel word. Dit word drie maal beskryf (drievoudige herhaling). Die oplossing van die moeilike taak is die fokus van die res van die verhaal. Die wyse manne wend drie pogings aan om in die moeilike taak te slaag, maar is onsuksesvol. So beklemtoon die verteller die groot vermoë van die persoon wat dit uiteindelik regkry om die moeilike taak te verrig. Die verhaal se ontsluiting vind plaas as God Daniël se gebed verhoor en die geheim bekend word. Die verhoring van gebed is die oplossing van die moeilike taak. Die rol van verse 13-19 en 24-25 is om die twee funksies, opgawe van 'n moeilike taak en oplossing van 'n moeilike taak, aan mekaar te verbind. Die oplossing van die moeilike taak word in verse 29-45 beskryf. Die koning se verering van Daniël is in Proppiaanse terme die erkenning en verering van die held. Dat die koning ook

aan Daniël se God erkenning gee, is belangrik. Die verteller wend dié element vir belangrike retoriese funksies aan. Die Proppiaanse analise help die navorser om te bepaal wat van primêre belang in die verhaal is, en om die oppervlakte-struktuur te analiseer.

In dié verhaal is Daniël die held, terwyl die koning die een is wat die moeilike taak stel (in Proppiaanse terme die vader van die prinses). Die wyse manne verteenwoordig die valse held. God is die helper wat die held in staat stel om uit die verknorsing te kom. God speel 'n aktiewe, delenemende rol wanneer die verteller verskeie kere na Haar verwys (vv 23, 28 en 37). In Proppiaanse terme kan God se rol as motiverend beskryf word. Sy is ook inisieerder van die motiewe van karakters wat tot hul dade en besluite lei.

Die skrywer gebruik herhaling as belangrike stylelement in haar vertelling. Veral in haar beskrywing van die droom en uitleg gebruik sy herhaling effektief om aan te toon dat die voete, die koninkryk wat verdeel is, belangrik is. En so ook die steen, wat na die nuwe, ewige koninkryk verwys.

Die slot van die verhaal sluit aan by die verhale wat daarop volg. Alhoewel Daniël se vriende geen rol in Daniël 2 speel nie, is die verwysing na hulle (in vv 17 en 49) belangrik omdat Daniël 3 verder oor hul ervarings handel.

5.4.4 Semiotiese ontleding

In die **semiotiese ontleding** kom dieselfde twee waardes as in Daniël 1 voor. Die droom verwys na koninkryke wat mekaar opvolg, en van mekaar in mag en invloed verskil. Na alles breek die ryk van God aan wat die hele bestel van aardse mag vernietig. Dit bestaan vir 'n onbepaalde lang tyd. Dié ryk verwys na God se direkte heerskappy oor die aarde, of die regering van sy volk. Die waarde wat beklemtoon word is God se soewereiniteit. Die tema van soewereiniteit bepaal Daniël en Nebukadnesar se loflied (vv 20-23 en 47). Die tweede waarde vorm 'n nuwe-tema, as God Daniël in 'n magsposisie met verantwoordelikheid plaas. Die toekenning van mag volg op Daniël se gebed (vv 18 en 48). Daniël is die inisieerder wat oor die dekreet navraag doen, sy vriende byeen roep en die uitleg na die koning bring. Sy vriende baat daarby as hulle ook in magsposisies aangestel word.

Binêre opposisies bepaal die gang van die verhaal. Die verhaal se primêre probleem staan teenoor die oplossing van die probleem. Die versoek van die koning staan teenoor die wyse manne se onvermoë om aan die versoek te voldoen. Daniël hanteer die probleem deur die onvermoë van die wyse manne met sy God se alvermoë te kontrasteer. Die droom beklemtoon die mislukking van aardse ryke teenoor die oorwinning van die Godsryk.

5.4.5 Intrige

Intrige lê op twee vlakke. Aan die eenkant het die koning 'n onderonsie met sy wyse manne, wat tot hul veroordeling tot die dood lei. Die verteller vertraag die intrige doelbewus om spanning te laat oplaai, deur die wyse manne se drievoudige herhaling van hul onvermoë en Daniël se gesprek met Arjok. Hierna beweeg

die verhaal verder as Daniël sy vriende byeenroep, bid en die uitleg kry. Maar die verteller berig nie dadelik wat die uitleg is, en of dit die regte uitleg is nie. Eers sing Daniël ‘n loflied, wat herhaal word in die koning se eerbetoning (vgl vv 21-22 en 30 met 47). Die tweede vlak van die intrige bestaan uit die droom en uitleg, wat ‘n verhaal binne ‘n groter verhaal vorm.

Daniël gaan vra volgens vers 16 uitstel van die koning om die openbaring van die droom te kry, maar moet in verse 25-26 deur Arjok aan die koning voorgestel word. Redaksie-histories dui dié **weerspreking** op ‘n soom in die verhaal wat die skrywer nie uitgestryk het nie. Struktuur-analities is dit die stylelement van herhaling wat die gang van die vertelling vertraag en die spanning laat opbou.

5.4.6 Historiese plasing

Die **historiese plasing** van die eerste twee verhale, in Daniël 1:1, 18 en 2:1, klop nie. Die skrywer gee egter nie ‘n historiese beskrywing of biografie nie. Die historiese vermelding dien bloot om vir die leser te verduidelik dat die verhaal op ‘n wyse aan die wêreldgeskiedenis verbind is. So benut die skrywer aspekte in die geskiedenis om assosiasies vir haar lesers op te roep. Die regeringstyd van Nebukadnesar het politieke en godsdienstige assosiasies vir die geïmpliseerde lesers ingehou. Die woorde “die tweede regeringsjaar van Nebukadnesar” oriënteer en disoriënteer die leser gelyktydig. Nebukadnesar was kort op die troon as hy die droom ontvang. Sy bewind is nog nie teenoor ander aanspraakmakers op die troon bestendig nie. Die droom is die gevolg van die koning se politieke onsekerhede. Aan die ander kant sien die leser dat Daniël 2 ‘n terugflits is, in terme van Daniël 1. Die verteller verwag van haar lesers om te veronderstel dat Nebukadnesar in sy eerste regeringsjaar Jerusalem verower het. In sy tweede regeringsjaar het hierdie aggressor alreeds probleme. Hy moet die mag behou wat hy verower het.

5.4.7 Herhaling

Die skrywer se gebruik van **herhaling** kom onder andere in haar benaming van die wyse manne na vore (ook in Dan 4 en 5). Die terme wat vir die ses groepe van wyse manne gebruik word, is egter baie vaag. Die skrywer se doel met die lysie is nie om duidelik gedefinieerde groepe aan te toon nie, maar om vir die leser te verduidelik dat alle wyse manne ingesluit is.

5.4.8 Aramees

In Daniël 2:4b (tot in Dan 7:28) verander die taal in die verhaal na **Aramees**, as die sterrekykers die koning “in Aramees” antwoord. Geen geskikte verklaring hiervoor is nog aangebied nie. Die woorde “in Aramees” kom nie in die oudste manuskripte voor nie, alhoewel die taalverandering wel voorkom.

Die verteller gebruik eers die **Babiloniese name** van die drie vriende (v 17), maar aan die einde van die verhaal se ontknoping weer die Hebreeuse name (v 49). So verduidelik sy op subtile wyse aan haar lesers

dat getrouheid aan God beloon. Die Jode word voorgestel as lojale onderdane van die Babiloniese hof, maar wat bewus gebly het van hul onderskeidende lewenstyl (vgl ook Dan 6:11, as Daniël tot sy God bid ten spyte van Darius se verbod). God gryp in om die Jode uit die krisis te red waarin Nebukadnesar se oordeel oor die wyse manne hulle gedompel het. Sy doen dit wanneer haar kinders hul lojaliteit aan Haar behou deur Haar as die openbaarder van geheime te erken (vgl Dan 2:19-23).

Die verwysing na die Joodse God as “**God van die hemel**” (vv 18, 19, 37 en 44) staan teenoor die astrale aanbidding van omringende volke. JHWH is die Skepper van hemel en aarde. Sy regeer oor die son, maan en sterre, wat vir die inwoners van Babel voorwerpe van aanbidding uitmaak. Die gode is die vergoddeliking van die natuur. Maar JHWH staan bo alles. Sy is die God van die natuur. Kenmerkend van die Daniëlboek is dat God nêrens met ‘n persoonlike naam benoem word nie. Alle name vir Haar word uit verhoudings met Haar gebore.

5.4.9 Loflied

Daniël se **loflied** (vv 20-23) bestaan uit sewe elemente. Sewevoudige gebruik het simboliese betekenis wat op die volmaaktheid van God dui. Die gedig se inhoud bevestig die twee hoofmotiewe van die groter literêre eenheid: goddelike wysheid en goddelike mag. God openbaar wat geen mens kan doen nie. Sy openbaar Haar direk aan mense (teenoor die wyse manne se aanspraak dat die gode dit nie doen nie – v 11).

Wanneer Daniël die droom aan die koning openbaar, meld hy ter inleiding dat die koning aan “**die laaste dae**” gedink het voor hy gaan slaap het (v 29). Die frase kan met “agterkant-dae” vertaal word. Dit kan na die toekoms verwys (so NAB se vertaling). Die begrip is nie eskatologies of profeties nie. Daniël verwys nie na die einde van tyd en die verloop van gebeure wat aandui dat die einde aanbreek nie, maar na die situasie van die leser, met die doel om God se bemoeienis met hul geskiedenis in apokaliptiese terme aan te dui. Die verteller dui God se ingrype in haar lesers se wêreld aan deur die verlede as voorspelling te beskryf, sodat die lesers sal verstaan dat God ook die toekoms bepaal. Die koning se agterkant-dae lê voor God.

5.4.10 Beeld

Die vraag ontstaan hoekom die koning nie sy droom vir die wyse manne vertel nie? Die koning het sy droom vergeet, of hy wil sy wyse manne toets in ‘n saak wat vir hom belangrik is. Of die eis dat die wyse manne ook die droom moet openbaar, toon die onredelikheid van Nebukadnesar se sadistiese eise en onvoorspelbare karakter. Narratologies gebruik die verteller die eis om die onvermoë van die wyse manne met die alvermoë van God te kontrasteer. Die wrede **straf** wat die koning die wyses oplê, is funksioneel teen die agtergrond van heidense konings se arbitrêre regsopptrede en wreedheid. Dit dien in die verhaal om die gevaar waaraan die Jode bloot gestel word te beklemtoon. God gryp in en openbaar aan Daniël die droom en uitleg sodat hulle van die wrede koning se oordeel gered word. Die koning stel ‘n onredelike en onmoontlike eis waaraan geen mens kan voldoen nie. God bepaal egter die toekoms en kan dit openbaar.

Die **beeld** in die droom dien as ‘n allegoriese figuur wat die wêreld se ryke (of wêreldheersers, as persoonifikasie van die ryke) as ‘n reuse mens voorstel. Dit kom dikwels in antieke wêreldliteratuur voor. Die beskrywing van die beeld sluit ook by Daniël 3 se beeld van goud aan.

Om die koning “**die hoof van goud**” (v 37) te noem, is ‘n slim strategiese beskrywing. In sy volgende woorde kondig Daniël immers die val van die Babiloniese ryk aan.

Die wêreldryke is in **een beeld** verenig. Teologies beskou word alle ryke oor dieselfde kam geskeer, al bestaan elke ryk outonoom. Vir God is almal onderdele van die groter geheel, wat van *hubris* en verwaandheid getuig as die mensdom op eie mag staat maak.

Die skrywer noem slegs die ryke wat **rondom Mesopotamië** regeer, omdat dit haar gesigspunt dien. Alhoewel Egipte ‘n sterk politieke mag in dié tyd was, vermeld sy dit nêrens nie. Egipte val buite die raamwerk van die lesers se huidige ervaringswêreld.

Die waardevolle beeld met sy blink voorkoms kontrasteer direk met die vaalheid en onondrukwekkendheid van die **steen** wat ooglopend ook baie minder waarde het. Die klip verskil egter daarin dat dit nie deur ‘n mensehand opgetel word nie.

Die **vier ryke** is die Babiloniese, Mediese, Persiese en Griekse ryke (teenoor die Romeinse siening, wat hierin Babel, Medo-Persië, Griekeland en Rome sien). Die Mediese ryk het wel elf jaar voor die val van Babel opgehou om as ‘n onafhanklike ryk te bestaan. Die skrywer gebruik die geskiedenis slegs om haar verhaal te dien. Die verwysingspunt in haar evaluasie van historiese gebeure is Joodse godsdiens en etiek.

‘n Noue verband bestaan tussen die droom in Daniël 2 en die visioen in **Daniël 7**. In albei gevalle bestaan die menslike koninkryke slegs vir ‘n kort rukkie, en volg die een die ander op. Die menslike ryke neem ook in waarde af, en raak al meer dierlik. Daarteenoor beheer die soewereiniteit van God die patroon van die geskiedenis.

Die skrywer vestig die aandag op die **voete**, wat na die Griekse ryk verwys. Dié ryk het in Palestina as die Ptolemese en Seleukiede-ryke bestaan het. Die geïmpliseerde lesers se aandag word ook hierdeur gewek. Die Siriese koning, Antiochus IV Epifanes, is besig om hul godsdienstige en nasionale lewe met sy helleniseringseise te bedreig. Dit bring die vraag: wat het God oor dié koning te sê? Uit dié vraag ontstaan die fokuspunt van die verhaal.

God oorweldig alle menslike ryke met sy ewige ryk. “Ewig” dui op ‘n onbepaalde of baie lang tyd. Geen verwysing na ‘n **messias** kom in die boek voor nie. Daniël 2 bevat ook geen **profesieë** oor die eindtyd nie. Die skrywer rig haar tot die mense van haar tyd, en bemoedig hulle met die troos dat God die gang van gebeure in die wêreld bepaal. Sy doen dit deur die woorde wat sy in Nebukadnesar se mond lê (v 47).

Dat die koning Daniël **aanbid** deur voor hom te buig en vir hom te offer, het vir Jode deur die eeue hoofbrekens veroorsaak. Geen mens mag die aanbedding wat God toekom, vir haarself toe-eien nie. Die skrywer lê egter fyn humorsin aan die dag met dié beskrywing (v 46). Die Jood was dikwels in die situasie waar sy minderwaardig behandel is. En nou keer die situasie om. Die grootkoning buig voor die Jood, en vereer hom asof hy die God is wat geheime kan openbaar. Die volksvyand buig voor die Jood!

5.4.11 Gesigspunt

Die verteller is **alwetend**, maar nie neutraal nie. Sy kies kant vir Daniël, teenoor die wyse manne en die koning. Wanneer Daniël die tweede keer by die koning kom (v 27), ontbreek die gebruikelike groep. Daniël het pas sy loflied tot sy God gerig (vv 20-23), en besef dat die uitleg van die droom impliseer dat die koning nie 'n baie lang lewe toegewens kan word nie (vgl Dan 2:4).

Die verteller druk haar **gesigspunt** op die verhaal af. Die vergelyking van verse 10, 11 en 28 met 47 bevestig dit. Sy is egter nie deurgaans direk by die vertelling betrokke om 'n spesifieke gesigspunt af te forseer nie. So maak sy haar vertelling meer dramaties. Sy gebruik ook Daniël by twee geleenthede as verteller (vv 17-23 en 29-45). Die verteller beheer die verhaal, en bepaal die karakters se gesigspunt. Deur Daniël vir 'n lang tyd as verteller te gebruik, demonstreer die werklike verteller dat Daniël se gesigspunt die gang van die verhaal bepaal.

Die konseptuele gesigspunt in Daniël 2 is dié van God. Alhoewel God nie as karakter optree nie, skryf die karakters aksies en gevolge aan Haar toe. Die beskrywing van Haar invloed en werk is bepalend vir die vertelling. Die konseptuele gesigspunt bepaal ook die perseptuele gesigspunt, wat die perspektief is van waaruit gebeure in die vertelling aangebied word. Die verteller se oog is op die doel hoekom sy die verhaal vertel. Sy wil aan die leser die versekering gee dat God in beheer is en dat Sy soewerein regeer. Sy stel haar hele vertelling hieraan ondergeskik. Selfs die belange-gesigspunt word hierdeur bepaal. Die verteller vertel die verhaal om Daniël se belange te dien, want sy belange staan in diens van God.

Daniël dien as dubbelganger vir God. Sy optrede is dan ook voorspelbaar soos God se daade. God is moreel perfek en regverdig. Sodoende word Daniël die enigste bybelse karakter, naas Jesus Christus, wat moreel perfek en regverdig geteken word.

5.4.12 Ironie

Die verhaal se **ironie** lê daarin dat die koning aandring om die uitleg van sy droom te kry en die uitlegger vergoed, alhoewel die uitleg oor sy ondergang berig. Die droom eer Daniël se God, en nie Nebukadnesar nie. Alhoewel die koning bly is oor die uitleg, vertel die droom dat God soewerein regeer. Die ironie word onderstreep deur die verteller se gebruik van twee gesigspunte: God en Nebukadnesar.

Die verteller klim nooit uit haar vertelling nie. Die verhaal verloop temporeel in logiese orde.

5.4.13 Teologiese stelling

Daniël 2 maak die **teologiese stelling** dat dit God is wat agter die skerms van die heelal die gang van nasies bepaal. Sy skik wat gebeur ten gunste van haar volk. Wat met die gelowige mens gebeur betrap Haar nie onkant nie. En so ook nie wat die mens laat gebeur nie. Al troon die beeld van *Zeus Ouranos* in die

voorhof van die tempel, en het die tempelontwyding God oënskynlik onttroon, mag gelowiges na gebeure vanuit 'n geloofsperspektief kyk.

5.5 Slot

Ten slotte, die hermeneuties-teologiese ontleding van Daniël 1 en 2 bevestig die hipotese van die studie. Die literêr-historiese benaderingswyse is noodsaaklik om die Daniëlverhale se betekenis te ontsluit. Die klassieke Pinksterbeweging en soortgelyke sienings se mening dat die verhale literalisties as geskiedenis geïnterpreteer moet word om die verhale se betekenis bloot te lê, word daarmee weerlê. Die relevansie van die Daniëlverhale lê daarin dat eerlik met die tydgebonde teks geworstel word. Wanneer die navorser met die tweede eeuse teks werk, sien sy raak dat Daniël 2 troos inhou vir die mens wat onder Antiochus IV se aanslae ly. Maar ook moderne mense wat hulle in 'n totaal ander maar soortgelyke situasie bevind, mag vind dat God in die chaos van die menslike wêreld mense troos.

Alhoewel 'n eklektiese analise op Daniël gedoen is, kan verdere navorsing oor die Daniëlverhale hierdie hipotese verder verfyn, uitbou of selfs weerlê.

ADDENDUM 1: HOOFSTUK 1

1.1 AARNE-THOMPSON SE VERHAALTIPES

Antti Aarne en Stith Thompson het in 1910 hul klassifikasie van die wêreld se “*folktales*” gepubliseer.¹ Kort voor lank het die Aarne-Thompson-stelsel die standaard sisteem geword om die duisende bestaande “*folktales*” te klassifiseer. In elke geval word die intrige opgesom en in besonderhede geanaliseer. Hieruit groei ‘n stelsel van kruisverwysings na die relevante nommers in Thompson se “*Motif-Index of Folk Literature*”.² Aarne-Thompson se gids is in 1961 hersien, en dit organiseer meer as vyfduisend verhale en episodes onder ‘n duisend basiese intriges.

Niditch & Doran (1977:180) het die klassifikasiesisteem van Aarne-Thompson op bybelse verhale toegepas. Hulle bevind die literêre tipe of vorm van die verhale in Daniël 2, Genesis 41 en Agikar 5-7 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 vrae 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.

Binne dié primêre gebeure bestaan verskeie variasies op die basiese motiewe, wat deur die outeurs “nuanses” genoem word. Niditch & Doran vind dat al drie hul tekste 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.

Die verhaal in Daniël 2 kom egter nie met die tradisionele weergawe van Tipe 922 ooreen nie. 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

¹ “Volksverhale” is nie ‘n geslaagde vertaling van “*folktales*” nie, alhoewel dit so deur Bosman et al (1981:1224) voorgestel word.

² Ek verskaf in dié addendum slegs inligting wat van nut is vir die bestudering van die Daniëlverhale, en spesifiek aan die hand van navorsing wat deur Niditch & Doran onderneem is. Die Aarne-Thompson-klassifikasiesisteem het as sulks min waarde vir die bybelse navorser.

waarin wyse 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 inhoudslemente 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 gevolgtrekking van die navorsers is 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.³

1.2 PROPPIAANSE FUNKSIES VAN DIE HEROÏESE FEËVERHAAL

Propp analiseer feëverhale met die doel om funksies wat daarin voorkom te identifiseer. Die funksies definieer die intrige. Elke funksie word gedefinieer in terme van 'n nommer en simbool.

Nommer	Simbool	Definisie
1	β	afwesigheid
2	γ	verbod
3	δ	skending
4	ϵ	verkenning
5	ζ	aflowering
6	η	kullery
7	θ	aandadigheid
8	A	boewery
	a	gebrek
9	B	mediasie, konnektiewe insident

³ Vergelyk 2.8 vir verdere inligting.

10	C	begin-teenaksie
11	↑	vertrek
12	D	eerste funksie van skenker
13	E	held se reaksie
14	F	voorsiening of ontvangs van magiese agent
15	G	spatiale oodrag tussen twee koninkryke
16	H	stryd
17	J	brandmerk
18	I	oorwinning
19	L	afrekening van ongeluk of gebrek
20	↓	terugkoms
21	Pr	agtervolging
22	Rs	redding
23	o	onherkende aankoms
24	L	ongegronde eise van vals held
25	M	moeilike taak
26	N	oplossing
27	Q	erkenning
28	Ex	blootstelling
29	T	transfigurasië
30	U	straf
31	W	troue of beloning

1.3 ROLLE IN DIE HEROÏESE FEËVERHAAL

Die rolspelers in die intrige word deur Propp se analise aan 'n sfeer van aksie gekoppel, wat in verband staan tot die definisie wat van die funksie gegee is. Die sfeer van aksie word aangedui in terme van die nommer en simbool waarmee die definisies aangedui is.

Rol	Sfeer van aksie
boef, skelm	8(A), 16(H), 21(Pr)
held	10(C), 11(↑), 13(E), 31(W)
skenker	12(D), 14(F)
helper	15(G), 19(K), 22(Rs), 26(N), 29(T)
prinses en haar pa	17(J), 25(M), 28(Ex), 27(Q), 30(U), 31(W)
versender	9(B)
vals held	24(L), <10(C), 11(↑), 13(E)>

ADDENDUM 2: HOOFSTUK 2

2.1 DIE DANIËLBOEK AS APOKALIPTIESE LITERATUUR

2.1.1 Inleiding

Le Roux (1988:2) maak die opmerking dat die Daniëlboek die enigste in die Ou Testament is wat “eskatologies” genoem kan word. Met die term “eskatologie” bedoel hy letterlik die kennis van die einde van die huidige periode, die teenwoordige tyd en die kort rukkie wat die einde voorafgaan. Israel verwag die openbaring van JHWH in die toekoms. Die Ecn wat Hom sal openbaar om sy volk te red, het Hom reeds in die verlede geopenbaar. Eskatologie en geskiedenis is onafskeidbaar. Die eskatologie is nie ‘n toevallige addendum nie, maar ‘n essensiële en integrerende deel van die geloof in God wat in die Ou Testament beskryf word.

Die profete het ook vir die openbaring van God gewag, in dieselfde terme as waar Hy Hom aan sy verdrukte volk in Egipte deur Moses geopenbaar het. Na Deuterokesaja, Haggai en Sagaria besef die Jode dat God hulle nie in die geskiedenis red nie, en heil word na die toekoms verplaas. Hieruit ontstaan ‘n nuwe vorm van eskatologie (Le Roux 1988:4).

Le Roux (1988:5) pas Vriczen se werk van 1953 aan om vier periodes in die eskatologie van Israel te onderskei:

- ‘n pre-eskatologiese periode, voor die klassieke profete optree, as die toekoms in die lig van die verlede beskryf word. Amos praat so van die Dag van JHWH;
- ‘n ontwakende eskatologie, met Jesaja en Jeremia, wat praat van ‘n nuwe volk en ‘n nuwe koninkryk wat die hele wêreld omvat;
- ‘n aktualiserende eskatologie, met Deuterokesaja⁴, wat Israel as die lig vir die nasies sien, en die nasies as vennote in die heil;
- ‘n apokaliptiese eskatologiese periode. Dit bestaan uit ‘n dualistiese eskatologie waar God en die wêreld geskei word, in die plek van die eenheid wat voorheen tussen plek en tyd (hierdie wêreld) en aksie (God wat werk) bestaan het. Nou word ‘n nuwe koninkryk verwag, wat verby tyd na die ewigheid sal strek. God is ook nie meer die enigste handelende figuur nie, maar ander figure word voorgestel.

Dit beteken dat die nuwe in terme van die oue verwag word: Hosea praat van ‘n nuwe ingang in die land, Jesaja van ‘n nuwe Dawid wat in Sion sal regeer en Jeremia van ‘n nuwe verbond. Deuterokesaja praat van ‘n nuwe eksodus en Daniël van ‘n nuwe koninkryk (Dan 2 se vyfde ryk). Die heilsgeskiedenis bly die norm vir die verwagting oor die laaste dae.

⁴ Jesaja word aan Amos, Hosea en Miga gekoppel omdat hulle in sy tradisie optree, terwyl Haggai, Sagaria en Tritojesaja die tradisie van Deuterokesaja voortsit.

Die teleurstelling as die profesieë oor God se openbaring nie realiseer nie, lei tot 'n herinterpretasie van die profesieë. Le Roux (1988:19) haal Robert Carrol aan wat praat van “*cognitive dissonance*” om die nie-ervulling van profetiese voorspellings te illustreer wat tot herinterpretasie lei. Kognitiewe dissonansie kom voor as kognisie en gebeurte nie saamval nie. Dit word opgelos deur die sosiale ondersteuning van 'n groep mense wat op dieselfde wyse dink, en herinterpretasie wat vir die gaping tussen eskatologie en realisering voorsiening maak (Le Roux 1988:22).⁵ So word die val van Jerusalem en die herbou van die tempel geherinterpreteer.⁶

Alhoewel eskatologie uit toekomstige hoop groei, is daar 'n groot verskil. Toekomstige hoop hou die oog op die toekomstige openbaring van God in die toekoms. Eskatologiese hoop groei tot waar dit die daad word, om op die grenslyn tussen twee duidelik onderskeie eras te staan. Hier kyk eskatologiese hoop in die afgrond waar die beskawings vernietig gaan word. Die vernietiging is die voorwaarde vir die aanbreek van God se nuwe.⁷

Dat die einde vir Daniël nie die einde is wat talle Christene voorsien, in terme van hul verwagting van 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde nie, is duidelik uit die taal wat in die boek gebruik word. Die tweede hoofstuk praat van die vernietiging van al die koninkryke, en die opkoms van 'n nuwe ryk wat die hele aarde sal vul. Die einde is derhalwe slegs 'n krisis wat tot 'n nuwe periode lei. Dié definisie van “*qes*” word ook by 1 Henog 1 tot 36 asook 1 Henog 91 tot aan die einde van die boek gevind, met die uitsluiting van die “Apokalips van die Weke” wat anders daarna kyk. Dit beskryf die einde in terme van die oorgang na 'n volgende periode (Collins 1974a:26-27).⁸

⁵ Premillennialistiese dispensasionalisme hou die apokaliptiek van die Bybel oop deur die laaste toncel van die eindtyd-*scenario* slegs vorentoe te skuif. So word dit na ons eie tyd verskuif: as die planeet in 1987 in lyn kom of die millennium draai, ensovoorts. Die teologiese waarheid van die Bybelse apokaliptici kan egter op 'n meer verantwoordelike wyse, volgens Towner (1987:281), erken en lewend gehou word. Dit word gesien as paradigmas van die ervaring van God se reddende mag oor die dood, die bose en verval. Dit is slegs modelle, tipes en paradigmas wat elke ervaring betekenisvol maak en die houding teenoor die toekoms bepaal. Deur die apokalipse as tydtafels te sien, misken die leser dat die Woord in menslike vorm na ons toe kom.

⁶ “The apocalyptists came to the shocking conclusion that since the fall of Jerusalem in 587 B.C. God was relatively absent in history. This rude awakening did not come forth from a specific theory but was based on their experience of history. The apocalyptists experienced more and more the absence of God from that stage of history in which they themselves lived. God no longer miraculously intervened in the history of His people as in the former days” (Le Roux 1981:42).

⁷ Sien egter Collins (1974a:37) wat meen dat die wêreldbeeld van apokaliptiek nie om twee eras draai nie, maar om twee verdiepinge. Dit gaan nie soseer om nou en dan nie, maar om hier en daar. Sien ook Stahl (1994:18) se voorstel, wat onaanvaarbaar is, dat die periodisering van die geskiedenis nie slegs vanuit die ervaring van veranderinge in wêreldmagte kom nie, maar veral “aus der Beobachtung der Gültigkeit astronomischer Gesetzmässigkeiten”. “Auch bei der Interpretation der Texte der Danielbibliothek muss immer ein möglicher Zusammenhang zu astronomisch-astrologischen Vorstellungen eingerechnet und gegebenfalls reflektiert werden” (Stahl 1994:19).

⁸ In dié sin was die middeleeuse gebruik wat onder andere in die illustrasies voorkom vir die Daniëlboek deur die dames van Magdcburg, gepas: die stryd tussen Daniël en die heidense koning word geskets in terme van pous Innocentius III se oorlog teen die verbanne keiser Otto IV, met die pouslike magte as die oorwinnaars (Stahl 1994:12). Eichrodt (1961:470) praat van die apokaliptiese idee van die onomkeerbare finaliteit en totaliteit van die komende wêreldkatastrofe. Dit sal gekenmerk word deur 'n totale vernietiging van die hele kosmos deur vloed en vuur, en 'n finale oordeel wat verbind is aan die opstanding. Die Daniëlboek leen hom nie tot so 'n begrip van die einde nie.

Hilton (1995:99) onthou hoe H H Rowley in 1942 gesê het dat in krisistye daar altyd 'n ontwaking van apokaliptiek is.⁹ In dieselfde verband het Käsemann reeds beweer dat apokaliptiek die moeder van alle Christelike teologie is.¹⁰ Koch (1972:14) meen dat Käsemann se opmerking die begin aandui van moderne belangstelling in die onderwerp van apokaliptiek. Koch se opmerking het as 'n groot skok vir Duitse teoloë gekom wat op Bultmann se ontkenning van enige verbintenis tussen 'n Christelike eskatologie en 'n Joodse apokaliptiek gestaan het. In dieselfde tyd publiseer Pannenberg sy lesing waarin hy as deel van sy gekiedenisfilosofie apokaliptiek as 'n essensiële skakel in die ontwikkeling van egte historiese begrip beskryf.

Rowley se opmerkings het in 1944 reeds die Engelssprekende wêreld van die belang van apokaliptiek bewus gemaak. Frost (1952) en Plöger (1959; sy werk is in 1968 in Engels vertaal) skryf in Rowley se tradisie. Ook Von Rad (1965:301-315) se bekende standpunt dat apokaliptiek uit wysheid groei, vestig aandag op die verskynsel van apokaliptiese literatuur.

Käsemann en Pannenberg lui nie 'n beweging in nie. Hulle is eerder deel daarvan (Oswalt 1999:370). Moderne belangstelling in apokaliptiek het eerder met die aard van gebeure in die moderne tyd te doen, sê Russell (1971:5). Die moderne mens sien soms nie kans om met die lewe aan te gaan asof alles normaal is nie. Gebeure is te abnormaal daarvoor.¹¹ Dié mense formuleer 'n nuwe geskiedenisfilosofie wat die gebeure inkorporer en transendeer.

Buiten vir Russell se sosiologiese verduideliking vir moderne belangstelling in apokaliptiek, bied Collins (1984b:1, 12-13) 'n intellektuele rede. Wellhausen se siening van Israel se geskiedenis het vir die eerste helfte van die twintigste eeu teologiese denke oorheers. Sy siening ontnem apokaliptiek enige waarde. Hy beskou dit as 'n ontkenning van die "ware" Ou Testamentiese geloof. Collins meen die verskuiwing in teologies-historiese denke het dit moontlik gemaak dat apokaliptiek nuut geëvalueer kan word.

2.1.2 Wat is apokaliptiek?

Davies (1985:66) se waarskuwing is gepas: "'Apocalyptic' and 'apocalypticism' are notoriously slippery words". Die twee vrae wat navorsers besig hou, is: Wat is apokaliptiek? En waar kom dit vandaan? Dié vrae het met definisie en oorsprong te doen.

⁹ Dit sien ons weer in die einde-van-die-wêreldscenarios wat voorkom by die kerke en bewegings wat ontstaan het rondom onder andere (om slegs die bekendstes te noem) die Subgenius, Hong-Ming Chen, Branch Davidians, Vladimira Sobolyov, The order of the solar temple, The House of Yahweh, Arnie Stanton, Terence McKenna, Greenpeace en J Richard Gott III (Cox 1998:22-23). Johnson (1988:55) sien in Karl Marx een van die grootste (en mees misleide) eskatologiese skrywers van ons dag, wat die einde van 'n wêreldorde voorsien het en alles in diens daarvan gestel het. Ook Tolstoy het voortdurend gekyk na 'n reuse morle ommekeer, wat die wêreld op sy kop sal laat staan en 'n hemelse koninkryk vestig. Sy eie utopiese verkondiging was gerig om die millennialistiese gebeure te help realiseer (Johnson 1988:129).

¹⁰ Towner (1987:287) meld die interessante feit dat slegs Marxisme en Islam van alle godsdienste en denkrigings 'n eskatologie aanbied. By albei is dit 'n hoogs verkorte eskatologie omdat dit onderskeidelik beperk word tot die effektiewe uitroeiing van die ongelowiges en kapitaliste.

¹¹ Om slegs een voorbeeld te noem, Krog (21 Junie 2000:1-6) vertel van die moord van een miljoen mense binne honderd dae na die Ruandese president in April 1994 dood is. Hoe reageer mense ná hulle die doodskampe van Hitler of Stalin oorleef het?

Die historiese inligting vir die periode waarin Joodse apokaliptiek ontstaan (300 v.C. – 200 n.C.), is so skraap dat albei vroeë probleme veroorsaak. Dit is nie bekend wie die literatuur geskep of gelees het, of hoe wyd die invloed daarvan op die Joodse samelewing was nie. Daarom sukkel die moderne navorser om selfs te bepaal wat die presiese kenmerke van apokaliptiese literatuur is. Wanneer al die lysse van kenmerke met mekaar vergelyk word, voldoen nie een van die apokaliptiese tekste aan al die kenmerke nie.

2.1.2.1 Kenmerke van apokaliptiek

‘n Opsomming van enkele lysse skryf aan apokaliptiek verskeie kenmerke toe, wat as volg saamgevat kan word:

- dit is openbarings deur buitewêreldse bemiddelaars, aan ‘n menslike ontvanger, wat handel oor redding en verlossing uit die ellendes van die huidige wêreld;
- redding kom vanuit die bonatuurlike ruimte;
- dit bevat ‘n eskatologiese dualisme, met ‘n duidelike differensiasie tussen twee *aeone* - die huidige teenoor die ewige, die tyd van die bosc teenoor triomfantelike verlossing, die aardse en die dood teenoor die hemelse, onregverdiges en die bosc teenoor die uitverkorenes en regverdiges;
- dit voorsien dat alles op pad na die einde vooraf bepaal of gepredetermineer is;
- dit is pseudoniem, wat Hanson (1979:9) toeskryf aan die skrywer se soeke na kredietwaardigheid by sy lesers/hoorders;
- dit word geheim gehou, omdat dit nie eens deur die skrywer ten volle verstaan word nie; Davies (1985:120, en Von Rad 1965:308, wat vaagweg daarna verwys) suggereer dat dit die begin van Gnostiek kan wees. Die rede wat Davies aanvoer, is omdat apokaliptiek groot waarde aan esoteriese kennis heg. In Gnostiek is die kuns om voorspellings te dekodeer, baie belangrik;
- dit word gekenmerk deur eskatologiese ongeduld;
- daar kom gereeld noukeurige berekeninge van toekomstige gebeurtenisse voor;
- die visioene word gekenmerk deur ‘n wye strekking en fantasie;
- getalle-simboliek speel ‘n groot rol;
- apokaliptiek ken aan engele ‘n prominente rol as boodskappers van God toe, en hul taak is om in belang van die gelowiges op te tree;
- ‘n verwagting van lewe na die dood word verwoord (Von Rad 1965:301-302; Vorster 1986:158-9; LaCocque 1988:88 en Verhoef 1993:83).

Hanson (1979:6) waarsku dat so ‘n lys se waarde hoogs beperk is omdat verskillende werke unieke eienskappe vertoon. Dit veroorsaak dat die bronne van apokaliptiek dikwels verkeerd verstaan word. Die

navorser kyk mis dat die historiese en sosiale matriks van apokalips nie deur die lyste van eienskappe verreken word nie. Dit impliseer dat die essensiële aard van apokaliptiek nie verklaar word nie.¹²

Om na die Daniëlboek as apokaliptiek of apokaliptiese literatuur te verwys sonder dat verdere kwalifikasies daaraan gegee word, is om die obskure te verduidelik aan die hand van die meer obskure. Dit veroorsaak meer probleme as wat dit oplos. *Apokaliptiek* is 'n krisisverskynsel, waar die waardes en strukture van die samelewing vir 'n minderheidsgroep sinloos word en vervang word met 'n nuwe betekenisstelsel. Op dié manier word die minderheidsgroep nog meer vervreem, 'n marginale groep of substruktuur wat in konflik met die meerderheidsgroep leef. Vir dié groep lê die sin van die lewe in die aanbreek van 'n nuwe wêreld, as God afreken met die meerderheid.¹³ "An apocalypse is ... designed to be *the revelation of the divine revelation* as this takes place in the individual acts of a coherent historical pattern" (Koch 1972:33). Of in die woorde van Hanson (1995:10): "...apocalyptic eschatology is the mode assumed by the prophetic tradition once it had been transferred to a new and radically altered setting in the post-exilic community".

Barker (1977-1978:325) meld dat moderne navorsers dikwels die Daniëlboek as uitgangspunt gebruik om oor apokaliptiek te dink.¹⁴ Tog bevat Daniël nie al die eienskappe wat in lyste voorkom nie. Russell (1992:104) meen die probleem is dat enige lys 'n hoogs komplekse verskynsel probeer vereenvoudig.

2.1.2.2 Onderskeidings

'n Nuttige onderskeid het uit die diskussie gegroei, tussen literêre *genre* (apokalips), 'n sosiale ideologie (apokaliptisisme) en literêre idees en motiewe (apokaliptiese eskatologie). *Apokalips* is 'n teks, terwyl *apokaliptiese perspektief* na 'n gesigshoek verwys waaruit die werklikheid beleef word. 'n Apokaliptiese beweging is 'n groepering binne die maatskappy, terwyl *apokaliptiek* na 'n verskynsel of ideologie verwys (sien Vorster 1986:158). Die onderskeid los egter nie alle probleme op nie. So meld Martines (1987:230) dat die beperking van "apokaliptiek" tot 'n literêre *genre* te reduksionisties is om reg aan die onderwerp te laat geskied.

¹² Hanson (1979:6) vra wat die nut van 'n lys soos dié van D S Russell is, wat die eienskappe van apokaliptiek noem: transendentalisme, mitologie, kosmologiese oriëntasie, pessimistiese wêreldbeeld, dualisme, verdeling van tyd in eras, numcrologie, pseudo-ekstase, kunsmatige eise van inspirasie, pseudonimiteit, esoterisme, eenheid van geskiedenis, konsep van kosniese geskiedenis, spekulasie oor bronne van bose in wêreld, konflik tussen lig en duisternis, goed en kwaad, God en Satan, die seun van die mens, lewe na die dood, individualisme. Hoe kan so 'n beskrywing bydra dat apokaliptiek beter verstaan word?

¹³ Larue (1968:3) stem saam: "The fundamental theological problem confronting the apocalypticist is theodicy. The struggle between good and evil experienced in human life is a microcosmic manifestation of a macrocosmic phenomenon". Larue (1968:3) noem ook dat Antiochus IV se vervolging van die Jode die katalisator word vir apokaliptiese denkpatriene. Die denke se wortels lê in Israel se sakrale geskiedenis. Die Antiochus-vervolgings lei tot "a failure of nerve, a despair of man's ability to effect the kingdom of God through his own efforts and a conviction that the situation could only get worse until God himself broke in to terminate the present evil age and inaugurate the ideal".

¹⁴ "Das Buch Daniel ist das einzige *apokalyptische Buch* des AT. In der *Gattung* der atl Apokalypen gehören auch die in Jes 24-27 vorliegende Jesaja-Apokalypse und die sog. Kleine Apokalypse in Jes 33" (Zenger 1998:458).

In plaas van 'n definisie is dit beter om 'n beskrywing van die verskynsel te gee, en om dit te beperk tot 'n enkele dokument. Eers hierna kan dokumente met mekaar vergelyk word, sodat die versoeking weerstaan word om 'n teks met *a priori* persepsies te lees.¹⁵

2.1.2.3 Genre

Nie almal stem saam dat daar van 'n *genre, apokaliptiek*, gepraat kan word nie.¹⁶ Fiorenza (1983:295) wys daarop dat Käsemann in die 1960's van apokaliptiek as die moeder van die vroeë Christelike teologie gepraat het, terwyl Kurt Koch in die 1970's sy boek se titel ontleen het aan sy stelling dat gelcerdes "ratlos vor der Apokalyptik" te staan gekom het.¹⁷

Die regte vraag, waarop 'n antwoord waarskynlik nie moontlik is nie, is: het die oorspronklike lesers 'n onderskeie *genre* bemerk toe hulle dié boek gelees het? Indien nie, sou die oorspronklike lesers dit gelees het teen die konteks van literatuur wat aan hulle bekend is. Dit is die konteks van profesieë en drome van die Ou Testament, politieke pseudo-profesieë en droomuitlegte wat bekend is uit tweede eeuse Babel, asook die verhalc oor Daniël in die eerste deel van die boek. Feit is: die benaming *apokaliptiek* en *apokaliptiese literatuur* het "notoriously slippery words" (Davies 1985:66) geword. Porteous (1979:16) is dalk in die regte rigting op pad as hy die raad gee dat Daniël eerder as 'n unieke en onderskeie stuk literatuur beskou moet word met 'n duidelik gedefinieerde getuienis van sy eie. Die visioene van Daniël is *sui generis* (Davies 1985:68). Dit doen nie afbreuk aan die feit dat die boek wel van die Wysheidsliteratuur en die profetiese boeke en die Psalmboek leen nie, of dat daar genoeg navolgers was wat dit moontlik maak om van 'n apokaliptiese beweging te praat nie. Porteous (1979:182) maak ook die stelling dat dit wyser is om die boek te interpreteer in die lig van sy voorgangers, eerder as sy navolgers. Dit noodsaak 'n verbintenis tussen die interpretasie van die profeteboeke en Daniël. Die Daniëlboek is nie blote Wysheidsliteratuur nie. Wysheid het met algemene probleme van menslike bestaan te make, terwyl apokaliptiek hom met besondere historiese krisisse bemoei. "In Daniel something of old prophetic inspiration is present again confronting the challenge of a new day" (Porteous 1979:17).

Collins (1984a:4) poog om die makro*genre* van apokalips te omskryf. Die span navorsers van *Semeia* doen dit soos volg:

¹⁵ Dit is Porteous (1979:16) se raad: "Perhaps the wisest course is to take the Book of Daniel as a distinctive piece of literature with a clearly defined witness of its own ... it borrows from and is coloured by the earlier prophetic literature, the Wisdom literature and the Psalms and has its successors in the apocalypses ..."

¹⁶ Daar bestaan 'n verwarring van terme: die Duitse "*Gattung*" is 'n kleiner literêre eenheid, maar word ook "*Form*" genoem. Die Engelse term "*genre*" verwys na heel werke soos die evangelies, 'n versameling orakels of epiese werke, terwyl "*form*" gebruik word om kleiner tekse en hede te onderskei.

¹⁷ Koch (volgens Baldwin 1978:16) vind die sosiologiese rede vir die nuwe belangstelling in die vyftiger- en sestigerjare in apokaliptiek, na meer as 'n ee se verwaarlosing van die onderwerp, in die ontugtering wat twee Wêreldoorloë veroorsaak het. Martin Luther se aanvanklike opinie oor die apokalipse kom treffend na vore in sy beroemde uitspraak: "Gooi die drome in die Elbe" (De Villiers 1987:16). Lutherse kringe bejeën tot vandag toe oor die algemeen apokaliptiese navorsing met argwaan en suspisie.

- Skryfwysc – narratief;¹⁸
- Tekstipe – openbaringsgeskrif;¹⁹
- *Genre* – apokalips;
- *Subgenre* – apokalips met ‘n anderwêreldse reis.

Dit definieer apokalips as ‘n *genre* ‘of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world’.

Die twee hoofipes is ‘n apokalips met en ‘n apokalips sonder ‘n anderwêreldse reis. ‘n Kenmerk van ‘n apokalips sonder ‘n anderwêreldse reis, soos die Daniëlboek, is dat dit altyd ‘n oorsig oor die geskiedenis in een of ander vorm bevat, in die vorm van ‘n *ex eventu*-profesie van geskiedenis. Vir die rede kan dit gericflik geëtiketteer word as ‘n historiese apokalips. Verdere kenmerke van albei *subgenres* is dat die ontvanger van die openbaring ‘n waardige figuur uit die ou tyd is, wat dui op die pseudonimiteit daarvan. Die narratief bevat gewoonlik ‘n beskrywing van een of ander soort van hoe die openbaring ontvang is.²⁰

Die voordeel van SBL se definisie is dat dit breed genoeg is om alle dokumente wat as apokalipties beskryf is, in te sluit. Mettertyd mag dit nodig word om enkele *subgenres* verder te beskryf. So maak Collins (1984b:6) reeds ‘n onderskeid tussen historiese apokalipse en anderwêreldse reise.

Navorsers het twee besware teen dié definisie ingebring. Rowland (1982:11) noem dat die verwagting van ‘n nuwe era van heil nie eksklusief in apokalipse gevind word nie. Die verwagting is ‘n kenmerk van ‘n groot deel van Judaïsme gedurende laat pre-Christelike tye. Hieruit kom hy tot die gevolgtrekking dat dit nie moontlik is om ‘n apokaliptiese eskatologie te onderskei nie. Dié eienskap hoort volgens sy mening nie in die definisie van die *genre* apokalips nie. As die navorser toegee dat eskatologiese belange nie uniek aan apokalips is nie, beteken dit nog nie dat dit nie as een van die *genre* se onderskeidende kenmerke genoem kan word nie. Dit word immers nie as uniek of eksklusief beskryf, en ook nie as die hoofkenmerk van die *genre* nie.

¹⁸ Sien De Villiers (1983:47) se kritiek teen die SBL-groep se *genre*definisie: dat dit nooit die element, die narratiewe raamwerk, definieer of behoortlik bespreek nie. Dit beteken dat die verhouding tussen ‘n apokalips en die *genre* narratief nooit uitgeklaar word nie. Hy is van opinie dat daar beperkte wyses is waarop die funksies van kommunikasie in taal kan plaasvind: vertelling, eksposisie, argument, beskrywing. Deur dit in ‘n lys weer te gee, is volgens sy opinie die hoofmoontlikheid. Apokaliptiese tekste vorm nie ‘n aparte *genre* nie. Dit bevat wel ‘n kode, die tekenstelsel van daardie kode en die perspektief as tipiese kenmerke (dit is wat SBL in hul paradigma gelys het). Die apokaliptiese kenmerke is nie die kenmerke van ‘n *genre* nie. Apokalipse kan voorkom in enige van die vyf *genres* wat hy vermeld as die wyses waarop die funksies van kommunikasie van taal kan voorkom. Openbaring en Henog is byvoorbeeld argumentatief. Apokaliptiese tekste kan ook tot meer as een *genre* behoort. Hy onderskei so tussen *genre* en *modus* waarin die teks geskryf is. Die *modus* bestaan uit ‘n historiese invariant soos narratiewe, epiese, dramatiese of satiriese geskrif. “Apocalypses do not contain narrative parts. They are essentially narrative in character” (De Villiers 1983:49). SBL dui transendensie aan as die sleutelwoord in hul definisie.

¹⁹ Wills (1990:4) gebruik die Aarne-Thompson-indeks van verhaaltipes, en meen Daniël 2 is ‘n paradigma van die hoftoneel, Verhaaltipe 922, wat ook in Genesis 41 en die Agikarverhaal voorkom. Sy opmerking dat “*genre* classification lies in the eye of the beholder” (Wills 1990:193) is ook gepas – daar is byna soveel klassifikasies as navorsers.

²⁰ Vir ‘n volledige beskrywing van tipes, vergelyk Collins (1979a:13-15).

Hellholm (1986:26-27) meld nog 'n beswaar. Die definisie bevat geen verwysing na die funksie van die *genre* nie. Op grond hiervan stel hy 'n byvoeging tot die definisie voor: "intended for a group in crisis with the purpose of exhortation and/or consolation by means of divine authority" (Hellholm 1986:27). Die probleem is dat geen konkrete gegewens bestaan wat dié afleiding onderskryf nie. 'n Meerderheid navorsers aanvaar dit wel. Grabbe (1989:27-47) verteenwoordig 'n ander standpunt. Hy meen dat apokaliptiese geskrifte nie die produk van gemarginaliseerde groepe in krisis was nie, maar eerder van visioenêre groepe wat soos moderne milleniaristiese bewegings funksioneer.

2.1.3 Waar kom apokaliptiek vandaan?

Navorsers het gepoog om 'n haalbare werksdefinisie van apokaliptiek te verskaf. Die volgende vraag wat hulle moes beantwoord is: waarin lê apokaliptiek se oorsprong? Was apokaliptiek 'n ongelukkige afdraaipad weg van die profete? Of was dit 'n lineêre ontwikkeling van die profete? Is dit 'n noodsaaklike en toepaslike ontwikkeling van profetiese visie? Wat onderskei profetiese en apokaliptiese eskatologie?

2.1.3.1 Profesie en apokaliptiek

Hanson (1976b:32) meld dat die onderskeidende faktor tussen profesie en apokaliptiek is of die toekomsvisie met die gebeure van die daaglikse lewe geïntegreer kan word, en of dit 'n radikale breuk met gewone geskiedenis benodig.²¹ Barker (1977-1978:325) stem nie saam nie. Sy meen Hanson restruktureer bybelse gegewens as hy 'n onderskeid tussen profesie en apokaliptiek maak. Sy noem dat die rede hockom normatiewe Judaïsme die Daniëlboek aanvaar het en ander apokaliptiese skrywers se werke verwerp het, juis was omdat apokaliptiese eskatologie by Daniël afwesig is. Barker definieer egter nie haar gebruik van "apokaliptiese eskatologie" nie. Sy bedoel waarskynlik daarmee 'n ontkenning van God se betrokkenheid by aardse geskiedenis.

Von Rad (1965:301) beweer dat nadat profesie ophou funksioneer het, Israel steeds na die toekoms gekyk en oor eskatologiese gebeure gesprek het. Israel het egter nou in 'n heel nuwe vorm gedink, wat met

²¹ Verhoef (1993:83) gebruik die beeld dat profesie soos 'n vliegtuig is wat van die aanloopbaan van die geskiedenis vertrek en 'n eskatologiese toekoms binnevlieg, terwyl apokaliptiek 'n vliegtuig is wat deur die stormagtige wolke van die eskatologiese werklikheid verskyn om op die aanloopbaan van die hede te land. Die historiese situasie is vir die profesie van belang; die apokaliptiek kom van God se vertes af om te land in die situasie wat Hy self geskep het. Sien egter ook Charles (1963:174) wat die ooreenkomste tussen profesie en apokaliptiek vind in die kanale waardeur die openbaring of wil van God ontvang of gesoek word, die visioene (of transe) wat albei kenmerk die staat van intense profetiese absorpsie, en allegorie wat vrylik gekonstrueerde en figuurlike beskrywings van werklike gebeure en persone is. 'n Goeie voorbeeld van allegorie is Bunyan se "Pilgrim's Progress". Aune (1983:41) noem dat die Siriërs veral bekend was vir hul profetiese kunste. So vertel Arrianus van 'n vrou wat Alexander die Grote gevolg het om hom met haar visioene en orakels te lei. Martha, 'n ander Siriëse profeet, het deur haar orakels aan die vrou van Marius, die Siriëse regeerder vanaf 157, vir alle praktiese doeleindes die adviseur van die Siriëse regering geword.

die term *apokaliptiek* aangedui kan word. Die rabbi's het volgens Seder Olam Rabba (Verhoef 1993:84) na die apokaliptiek verwys as die wettige voortsetting van die werk van die profete.²²

2.1.3.2 Wysheid en apokaliptiek

Von Rad (1965:303) meen verder dat daar in 'n sekere sin geen verband tussen profesie en apokaliptiek bestaan nie, behalwe dat albei na die toekoms kyk. Die onversoenbaarheid tussen die twee lê in die onderskeie sieninge van die geskiedenis. Von Rad sien die verskil daarin dat die profetiese boodskap sy wortels in die heilsgeskiedenis van Israel vind, in die uitverkiesingstradisies, terwyl die apokaliptiek geen melding van Israel se geskiedenis maak nie. Apokaliptiek vermeld nie die patriargetradisie, of die eksodus, of die Sionstradisie nie. Dié tradisies kry ook geen vermelding in die Daniëlboek nie. Slegs in die gebed van Daniël 9 word na die Onderwysing (*Tora*) van Moses en die uittog verwys, maar dit verteenwoordig 'n sekondêre interpolasie.

Die enigste moontlike wortel waaruit apokaliptiek kan groei, sê Von Rad (1965:303-305), is wysheid. Die argumente wat hy hiervoor aanhaal, is:

- die titel van die beweerde skrywer bevat die benaming *wyse man* en nie *profeet* nie;
- Daniël se voorspellings vloei nie uit 'n profetiese impuls nie, maar uit die interpretasie van drome;
- die intensie van die boek is nie om deel te neem aan sosiale en politieke konflikte nie, maar om die geskiedenis in 'n byna-deterministiese toonaard te beskryf.

Die outeur kan dus nie as opvolger van die profete beskou word nie.²³

Koch (1987a:240) se besware hierteen is egter geldig: die wysheidsliteratuur toon geen vorm-kritiese parallele met die Daniëlboek nie, en daar is geen teken van 'n belangstelling in die eskatologie in enige wysheidsliteratuur wat uit die tweede eeu bewaar gebly het nie (soos byvoorbeeld in die *Wysheid van Jesus Ben Sirag* gesien kan word). Von Rad is reg as hy op die verband tussen wysheid en apokaliptiek wys, maar hy verloor uit die oog dat apokaliptiek in profesie sy ander pa vind (Baldwin 1978:50).²⁴

²² Vergelyk hierteenoor Rabbi Akiba wat volgens LaCocque (1988:84) sou gesê het dat enigeen wat die apokalipse lees, sy plek in die komende wêreld verbeur.

²³ Soggin (1984:291-292) stem saam. Apokaliptiek het iets in gemeen met die profete: beide deel geloof in die God van Israel as die Here van geskiedenis. Hy sal die geskiedenis tot 'n einde bring deur dit te vervul. Daar is egter soveel verskille tussen apokaliptiek en profesie dat apokaliptiek hoogstens as 'n "bastard child" van profesie beskou kan word. Die verskille sien Soggin daarin dat apokaliptiek se boodskap 'n geheim is, wat aan iemand toevertrou word wat dit moet bewaar en aan die einde van tyd moet openbaar. Hy beskou verkeerdelik wat 'n literêre tegniek is om 'n boodskap as geheimnisvol te beskryf, as die werklikheid waarin die boek geskryf is. Die apokaliptikus is ook nie 'n prediker nie, maar eerder 'n wysheidsleer, volgens Soggin.

²⁴ Vergelyk ook Von der Osten-Sacken (1969:60) se argument dat dit mag wees dat beide apokaliptisisme en die laat vorme van wysheid in Juda van die profete se visioen van God as beide Here van die geskiedenis en Skepper van die natuur afhanklik is.

Dit beteken nie dat daar geen verband tussen wysheid en apokaliptiek bestaan nie.²⁵ Die skrywer is deurdrenk van die wysheids- sowel as profetiese literatuur van sy wêreld, en kan nie anders as om dit in sy werk en denke te verdiskonteer nie. "It is my tentative judgment that wisdom was wedded to the tradition of apocalyptic eschatology as a part of efforts being made by visionary circles to establish their credentials in the third and second century B.C. at a time when prophetic figures were being regarded with a great deal of skepticism and even animosity by many religious leaders" (Hanson 1979:9).

2.1.3.3 Geskiedenisbeeld

Vorster (1986:160) stem saam: apokaliptiek vind sy ontstaan in 'n radikale breuk met hoe na die hede en verlede gekyk is, in 'n reïnterpretasie daarvan in die lig van 'n nuwe toekoms. Dit word gekenmerk deur radikale pessimisme, waar alle menslike ingryping gelijkweder is, en daar slegs gewag word op die utopie met sy nuwe simboliese samehang. Die wêreldgeskiedenis is besig om oor die afgrond te stort, wat as oorsaak die natuur van die mens, en die ryke wat deur hom tot stand gebring word het.

Die belangrikste vraag wat die ballingskap aan die Jood stel, is: wie is in beheer van die geskiedenis? Die gode van die nasies, of die God van Israel? Is die gelowige slagoffer van 'n blinde noodlot, of speelbal van die gode, of kinders van 'n liefdevolle God wat met hom op pad is? Is God se mag slegs tot Palestina beperk, as die onmiddellike invloedssfeer van Sion? Of heers Hy ook in Babel?

Nog 'n kenmerk van dié geskiedenisbeeld is dat daar geen verwagting van redding in die hede voorkom nie. Die hele reddingsaktiwiteit waarna uitgesien word, is eskatologies en toekomstig, en daar kom geen belydeniskarakter voor nie, sê Von Rad (1965:303). Apokaliptiese literatuur praat van goed en kwaad asof dit tydloos is. Apokaliptiese literatuur het slegs belang by die laaste geslag van Israel, dié wat, soos geglo is, op die punt staan om die einde van die tye tegemoet te gaan.

In die Daniëlboek word 'n breë prentjie van die wêreldgeskiedenis geskets, waar telkens 'n oorsig oor koninkryke en hul invloedssfeer gegoo word. Daar word wel bemocienis met geskiedenis gemaak. Maar die geskiedenis word deterministies voorgestel, asof die mens slagoffer is van besluite wat reeds lank tevore gencem is, en waarin hy geen sê het nie.

Ek meen dat 'n mens hier die paradoksale wyse waarop die boek met determinisme en 'n geskiedenisbeeld te werk gaan, in gedagte moet hou. Die determinisme dien as 'n vertroosting vir die gelowige - asof alles deur God vasgestel is. Dit is nie in die eerste plek 'n element van die skrywer se geskiedenisideologie nie. So word allegoriese kodes gebruik om die hele historiese proses onder 'n paar noemers saam te vat en konseptueel te objektiveer. En die geskiedenis word geskematiseer en verenig deurdat dit geskiedenis reduceer tot enkele primêre magte wat daarin werksaam sou wees. Die mens is slegs in beperkte mate agent in wat plaasvind. Hy het min mag van keuse. Porteous (1979:184) wil dié

²⁵ Die Talmoed beskryf Daniël se wysheid as so groot dat dit die wysheid van die wyses van alle volke oortref. As al die wyses van die wêreld op een kant van die skaal geplaas word, sal Daniël aan die ander kant swaarder weeg (Brockhaus s.a.:12). Die Daniëlboek stel hom ook immers so voor – tien maal slimmer as die Babiloniese wyses.

determinisme reeds in die profetebouke gaan sock, in hul sekerheid dat JHWH die Here van die geskiedenis is, en dat sy wil altyd geskied.

Waar die profete regop gaan staan en duidelik hul standpunt gestel het, dikwels téén die heersende politieke sentiment, is die skrywer van die apokaliptiek 'n onbekende figuur (of kring, soos sommige beweer - die *Chasidim* of *Maskilim*), wat 'n boodskap in verholde vorm en sonder politieke ondertone bring. Hy dra die boodskap oor: die wêreldgeskiedenis toon dat alle epogge vooraf bepaal is. Sommige meen dat die skrywer van die Daniëlboek gekant is teen enige politieke aktivisme - hy staan by dié wat lyding verdra eerder as die wapen opneem.²⁶ Die Makkabeërs se oorwinnings sou dan, volgens Daniël 11:34, vir hom onbelangrik wees.²⁷

As van apokaliptiese literatuur in die Daniëlboek gepraat word, sluit dit slegs die visioene in. Navorsers tel Daniël 2 gewoonlik saam met hoofstukke 7-12. Ek stem saam. Die samesteller van die boek het 'n aanpassing gemaak toe hy dié verhaal oorvertel het. In ooreenstemming met die gegewens wat die visioene bevat, skryf hy 'n vyfde ryk in die droom in. Dié ryk het 'n tipiese apokaliptiese trek as dit 'n einde aan die wêreldgeskiedenis maak. Die klip, wat die vyfde ryk voorstel, vernietig die beeld.

2.1.3.4 Wysheidsliteratuur

Die hofverhale (Dan 1-6) is duidelik deel van die wysheidsliteratuur. Die wysheidsliteratuur was produk van wysgere van die Ou Testament wat mense wou help om die samehang of die orde van God in die skepping raak te sien, en daarvolgens te lewe. Hulle druk hul ervarings, opmerkings en raad uit in spreuke en spreekwoorde (soos in Spreuke), beredenerings (soos in Prediker), hofverhale (soos in Ester en Daniël) en liedere (soos in sommige Psalms - Burden 1987:198-199). Porteous (1979:184) volg Collins in 'n onderskeiding tussen "proverbial wisdom" wat die wysheidsliteratuur van die Ou Testament kenmerk, en mantiese wysheid wat in die apokaliptiese literatuur voorkom.²⁸

²⁶ Venter (1997a:78) haal navorsing aan wat verskillende groepe of sektes binne die *Chasidim* identifiseer. Hy bespreek twee standpunte. Sommige navorsers meen die Daniëlboek met sy rewolusionistiese mentaliteit staan teenoor 'n utopiese Henogboek. Hierteenoor staan die mening dat die groepe waaruit Henog en Daniël ontstaan, onderskeie Chasidiese sektes is wat vir lank teen mekaar gestry het maar nou in reaksie op Antiochus IV se beleid saamwerk. Venter (1997a:79) is van opinie dat die ponering van 'n pasifistiese en militaristiese groep, met die Henog- en Daniëlboek wat aan 'n groep toegeken word, nie reg aan beskikbare data laat geskied nie. Groot onsekerheid bestaan in elk geval oor die gebruik van die term "*Chasidim*". Verwys dit na 'n groep wat getrou aan die *Tora* gebly het, of na 'n groep skrywers of priesters wat leierskap in die rebellie asook die apokaliptiese literatuur verskaf het?

²⁷ Vergelyk Stahl (1994:23) se opmerking dat die Makkabeëropstand voor alles 'n burgeroorlog was, wat Jood teen Jood te staan gebring het. Dit was 'n stryd tussen "den Gesetztreuen und Abtrünnigen". Slegs die anti-Helleniste is in stryd met die vervolger, en slegs hulle is "die heiliges". Pro-Hellenistiese groepe word van die toekomstige koninkryk uitgesluit (Joubert 1979:135).

²⁸ Collins (1977:85) verwys na 'n dokument wat aan Diodorus Siculus (2.30) toegeskryf word waarin hy die volgende oor die mantiese wysheid van die Chaldeërs kwyt raak: "Die Chaldeërs sê dat die aard van die wêreld ewig is, en dat die orde en rangskikking van die geheel deur 'n goddelike voorsienigheid gewaarborg is, dat die individuele dinge in die hemel voltooi is, nie deur die lot nie maar deur 'n sekere bepaalde en gesette oordeel van die gode. Deur waarnemings van die sterre oor 'n lang periode te maak, voorspel hulle talle van die dinge wat sal kom (my vertaling)". Die term wat die Grieke die meeste gebruik vir die beoefenaar van toekomstvoorspelling is *mantis*, wat

Die Babiloniese koning moet die bepalings van die Joodse *Tora* gehoorsaam as hy in harmonie met die goddelike orde wil wees. Nebukadnesar bely dit, en kry in die vierde hoofstuk 'n tweede kans, terwyl Belsasar se lot vooraf bepaal is, en hy ten spyte van sy belydenis sterf. Het dit te doen met sy misbruik van JHWH se tempelvoorwerpe, of is dit 'n aanduiding van die determinisme wat die visioene kenmerk? ²⁹

Opsommend, Von Rad (1965:306) meen dat kennis of wysheid (*gogma*) die sentrum van alle apokaliptiese literatuur is. Dit is gebaseer op 'n universele Jahwisme en geskei van die heilsgeskiedenis van Israel. Dit is die matriks waaruit die apokaliptiek groei, meen hy. Dit beteken dat die apokaliptiese literatuur tussen die Wysheidsboeke geplaas behoort te word, soos die Hebreeuse kanon trouens doen. In die Wysheidsliteratuur wil die mense van Israel (in gemeen met alle ander volke) die wette probeer verstaan wat die wêreld waarin hul leef, beheers. Dié wette moet gesistematiseer word sodat die mens sy lewe daarvolgens kan inrig. Hieruit ontwikkel 'n ensiklopediese wetenskap. Daniël is opgelei as 'n wyse man. Apokaliptici is navorsers en geleerdes wat die wetenskap van hul dag onder die knie het. Daniël is *Josef redivivus*.

In die wysheidsliteratuur gaan dit ook om wette, maar nie meer oor die *Tora* nie. Van wette word op 'n absolute manier gepraat, as alles-bevattend en met 'n betekenis wat vir alle tye geldig is. ³⁰

2.1.3.5 Diskontinuiteit tussen profesie en apokaliptiek

Moltmann (1967:124, 126) maak die belangrike punt dat die hele Ou Testament eskatologies is omdat dit vooruit gkyk het na die vervulling van groter en beter beloftes. As Moltmann reg is, beteken dit dat apokaliptiek op dieselfde vlak bestaan as die res van die Ou Testament. Moltmann (1967:132) beskryf dit as 'n kenmerk van eskatologiese profesie dat dit weier om hoop in God te verloor, in die lig van sy oordede. Profesie projekteer eerder daardie hoop buite die eindelike grense van bestaan. Hieruit ontstaan die gevolgtrekking dat apokaliptiek direk in die profetiese tradisie staan. "... in apocalyptic the whole cosmos becomes interpreted in the light of truth learned from God's revelation in Israel's history" (Moltmann 1967:137). Apokaliptiek is die wettige voortsetting van profesie. Dit beteken dat apokaliptici se visioen korrek is: die hele geskiedenis staan onder God se "nee". Die enigste hoop is in 'n toekoms van God wat radikaal met die huidige werklikheid breek (Moltmann 1967:229).

Alhoewel profesie en apokaliptiek dieselfde beginpunt en belang het, bestaan daar tog belangrike diskontinuiteite. Daar verskyn drie sintetiese studies in die sewentigerjare wat op die diskontinuiteite klem

soms met "profeet" vertaal word. Die belangrikheid om goddelike boodskappe wat dikwels komplike simboliek bevat en hoogs verwarrend kan wees, te dekodeer, het tot 'n hoë waardering van die kunst van die *mantis* gelei.

²⁹ Daniël 4:14, 17 en 22 kom baie naby aan determinisme (LaCocque 1988:98).

³⁰ Cantor (1994:16) se standpunt is dat *alle* Joodse geskiedenis vanaf die tweede eeu onthistories is, ook die *Tora*, ter wille van Joodse idealisering van hul wortels. En die rede? "The later Maccabees were not moral paragons, and the redacting rabbis apparently thought the history of this late Jewish royal dynasty should fade out with an account only of its earlier, more positive era - the one celebrated in the festival of Hanukkah" (Cantor 1994:13). Daarom het Daniël dit in die kanon gemaak om toegelaat te word, maar nie die Makkabeërboeke nie.

lê. Koch (1972:130) bevind dat die maklike verbintenis tussen profesie en apokaliptiek nie stand hou nie. Morris (1972:31, 34, 42, 60, 63) dui punt-vir-punt onderskeidings aan wat tussen profesie en apokaliptiek bestaan. Schmithals (1975:73-77) toon cers die ooreenkomste aan:

- profesie en apokaliptiek deel 'n begrip van bestaan – dit is histories van aard;
- dit deel dieselfde konsep van God – Hy is Here van die geskiedenis;
- profesie en apokaliptiek deel ook dieselfde beeld van die mensdom – dit is 'n historiese moontlikheid;
- en dit deel dieselfde konseptualisering van tyd – van liniêre progressie na 'n doel.

Tog is die onderskeidings tussen profesie en apokaliptiek groter. Die apokaliptikus sien homself in 'n radikale breuk met wat vooraf gegaan het. Hy dra 'n nuwe openbaring. Hy is radikaal pessimisties oor die huidige era. Hy voorsien nie dat die huidige wêreld gereinig en vernuwe kan word nie. Daar is ook geen historiese heil nie. Historiese aktiwiteit word beperk en vervang deur kennis oor die betekenis en uitkoms van historiese gebeurte (Schmithals 1975:80-82). “Apocalyptic thinks historically in principle, ... but it despairs of history itself ... in the apocalypticist's conviction that he stands at the end of history there is expressed therefore the hopeful, joyous assurance that history is coming to its end – an attitude utterly impossible for the Old Testament” (Schmithals 1975:88).

Oswalt (1999:376) meen Schmithals laat dit lyk asof die Ou Testament niks weet van heil verby historiese heil nie. En hy impliseer dat apokaliptiek 'n verval is, 'n agteruitgang van die insigte wat profesie gebring het.

Weer eens bied die beskrywings nie genoeg lig om die verskynsel van apokaliptiek te verklaar nie.

2.1.3.6 F M Cross en P D Hanson

Cross (1966:11-30) bespreek ook die oorgang van profetiese na apokaliptiese eskatologie.³¹ Hy meen dat dit eskatologiese profesie se herinvoering van mite in die hoofstroom Hebreeuse denke is wat die weg vir apokaliptiese visie voorberei het. Die eksiliese en post-eksiliese profete eien die skeppingsmites asook die mite van die Goddelike Vegter toe as heil in die geskiedenis nie realiseer nie. Die mites was latent maar onderdruk in Israel. So plaas die profete hul hoop vanaf die teleurstellende historiese vlak na die kosmiese vlak. Die profete het geweet dat niemand hul profesieë as vals kan bewys as dit op die kosmiese vlak funksioneer nie. Hul profetiese uitsprake kon nie weer teleur stel nie.³²

Die bekendste student van Cross in die Verenigde State van Amerika is Hanson. Hanson (1979:11) stel voor dat die oorsprong van apokaliptiek in die onmiddellike post-eksiliese gemeenskap soos verteenwoordig

³¹ Apokaliptiek is 'n opvoedkundige hulpmiddel, in die boodskap van Burden (1987:215), om die nuut geïnterpreteerde boodskap van die profete tuis te bring. LaCocque (1988:109) sê dat die bron van apokaliptiek in die dissipels van die groot profete te vind is. “The apocalypse was born of men who had a vision of authentically prophetic inspiration.” Dit was slegs die omstandighede wat hulle genoop het om hul hoop te verplaas vanaf politieke oplossings na 'n transendente ingrype van kosmiese belang.

³² Vergelyk ook Cross (1973:344-346) en Carroll (1979:215-218).

deur Tritojesaja, Haggai en Sagaria, gesoek moet word. Die rede vir die oorsprong kom in Deuterojesaja se eskatologiese visie voor. Deuterojesaja gebruik mitologiese motiewe in sy geskrif. Sy volgelinge staan die herbouing van die Tweede Tempel wat Esegïel se volgelinge deurvoer, teen. Die realiste word magtiger as die tempel in gebruik gencem word. Die visioenêre, wat die dissipels van Deuterojesaja se idees is, onttrek hulle al meer in apokaliptiese hoop. Esra en Kronieke se boeke verhaal dat die visioenêre as 'n groep mettertyd uitsterf. In die donker dae van die Seleukiede en Hasmoneërs word die visioenêre se geskrifte herontdek en nuut toegepas.³³

Die incenstorting rondom die ballingskap lei tot twee groeperings: die een groep wil terugkeer na die instellings en gebruike voor die ballingskap, en die marginale groep laat val die klem op die nuwe koninkryk ten koste van die ou tradisies. Die eerste groep is werklikheidsgebonde en realisties asook pragmaties, terwyl die tweede groep idealisties en visioenêr is (Vorster 1986:161). Die eerste groep, die hiërokrate, is die afstammeling van die Sadokitiese priesterhuis, wat voor die ballingskap die tempel en kultus oorheers, en wat nou (o. a. in Esegïel 40-48) 'n program van herstel vir die koningshuis en tempel voorstel. Hulle geniet ook die steun van die Persiese oorheersers. Vir hulle tree JHWH in die geskiedenis op.³⁴

Hierteenoor ontstaan 'n apokaliptiese beweging in die laaste deel van die sesde en die vyfde eeu, wat aanleiding gee tot Jesaja 24-27 asook 56-66, die Maleagibook en Sagaria 9-14. Die visioenêre sekteleiers neem hul toevlug tot 'n simboliese universum wat aan die bonatuurlike wêreld georiënteer is. Verlossing en oordeel is redding *uit* die geskiedenis, en nie langer meer *in* die geskiedenis nie. Dit vorm die agtergrond, sê Vorster (1986:163), vir die verstaan van apokaliptiese tekste: vanuit die verwagting van 'n nuwe eeu en 'n nuwe wêreld word hede, verlede en toekoms geïnterpreteer en beleef.

Die element van realisme, wat die hiërokrate kenmerk, is besig met die daaglikse onderhoud van strukture en instellings, om die gemeenskap te onderhou ter wille van 'n kontinue bestaan van die gemeenskap. Die visioenêre element gebruik as visie dié van 'n goddelike orde wat alle alledaagse instellings en strukture transendeer, en dit onder oordeel plaas om daardeur te weier om deel daarvan te word. In die spanningsveld tussen realistiese en visioenêre, tussen profet en apokaliptikus vind Hanson (1979:30) die daeraad van apokaliptiek.

³³ Millar (1976) is ook 'n student van Cross. Hy ondersoek ook Jesaja 24-27, maar kom tot effe ander gevolgtrekkings. Hy maak nie soveel van die sosiologiese konflik wat Hanson meen hy daarin ontdek nie. Hy meen die hoofstukke kom uit die periode direk na die ballingskap, en dit gebruik mitologiese temas in reaksie op die krisis van die tyd.

³⁴ Burden (1987:217) verwys na vier groepe wat in die tweede eeu 'n rol speel en invloed uitoefen: die priesters met hul kultiese benadering, profetiese eskatologie wat deur die tradisionele profete verkondig is, apokaliptiese eskatologie wat die boodskap van die radikale visioenêres is, en 'n filosofiese groep wat in die wysheidskolc bestaan. Volgens hom groei die Selote, Sadduseërs, Fariseërs en Herodiane van Nuwe Testamentiese tye uit die konflik en amalgamasie van dié groepe. LaCocque (1988:123) haal die werk van die Duitse Joodse geleerde, Abraham Geiger, van 1857 aan wat in die finale vorm van die Daniëlteks 'n reflektoring van die konflik tussen die Fariseërs en Sadduseërs sien, ten tye van die Tweede Tempel (die Jode noem die periode vanaf 516 v.C. tot 70 n.C. so). Dit is legalistiese Fariseïsme wat mettertyd die apokaliptiese element uitdryf, volgens Charles (1963:196), en die vader van Talmoediese Judaïsme word. Apokaliptiese Judaïsme sien volgens hom mettertyd raak dat die *Tora* nie in staat is om die volk tot redding te lei nie, en voeg dan die leerstelling van geloof deur die genade van God by. In dié sin is apokaliptiek die vader van die Christelike geloof. Daar kom geen vermelding van of verwysing na die *Tora* in enige Nuwe Testamentiese apokalips voor nie.

Hanson (1979:7-8) met sy kontekstueel-tipologiese benadering is van opinie dat die opkoms van apokaliptiese eskatologie nie skielik of afwykend was nie, maar die patroon van ononderbroke ontwikkeling van pre-eksiliese en eksiliese profesie gevolg het. Invloede van buite (byvoorbeeld Persiese dualisme, Iranese mitologie of Hellenisme) het láát ingewerk, eers nadat die essensiële karakter van apokaliptiese eskatologie reeds tot volle vrug gegroei het. En die invloede is beperk juis vanweë hul periferale aard.³⁵

Een van die belangrikste bydraes van vormkritiese ondersoek was dat vorme vanuit 'n *Sitz im Leben* funksioneer. Dit is slegs onlangs dat Bybelse eksegete dié kwessie ernstig begin neem het. Ook apokaliptiese is aan sosiologiese analise onderwerp. Hanson se bydrae staan bo almal uit. Hy volg die spoor vanaf profetiese eskatologie na apokaliptiese eskatologie. Terwyl profete hul visioenêre konsepte met die werklikheid kombineer, slaag apokaliptiese literatuur nie daarin om hul visioene en boodskap van God se plan in terme van geskiedenis en politiek te vertaal nie. Hanson (1979:32) definieer die sosiologiese matriks van vervreemding as die konteks waarbinne die verandering in die eskatologiese uitkyk plaasgevind het. Die politieke, ekonomiese en godsdienstige ommekering het 'n klimaat geskep, wat aanleidend was tot die ontstaan van apokaliptiese bewegings. Dit impliseer wat die voorwaarde is vir die ontstaan van soortgelyke bewegings in ons dag.

Hanson gebruik Karl Mannheim se sosiologiese model van kennis om twee mentaliteite in post-eksiliese Judaïsme te kontrasteer: 'n ideologiese en utopiese.³⁶ Die ideologiese groep verteenwoordig die heersers en beskerm en handhaaf die *status quo* omdat dit die strukture verteenwoordig wat aan hulle 'n posisie van mag verleen. Die utopiese groep verteenwoordig die verdruktes en soek na verandering deur die *status quo* te ondermyn en te vernietig. Hanson neem die konsep van Max Weber oor dat profetisme 'n oproep tot 'n breuk met die *status quo* verteenwoordig, terwyl die priesterskap gewoonlik met die strukture van die "establishment" verbind word. Die verdruktes is diegene wat hulself met die profetiese godsdienst identifiseer, of in lyn daarmee dink (Hanson 1979:213-214). Troeltsch beskryf dié twee groepe in terme van kerk en sekte. Hanson meen die hiërokratiese party word deur die Sadokiete gelei wat belang het by die handhawing van mag. Die visioenêre bestaan uit die Leviete as kern, wat van die maghebbers vervreem geraak het toe hulle uit die institusionele magstrukture gegooi is. Dit is hulle wat wag dat JHWH die bestaande orde omver werp, waaruit apokaliptiese eskatologie groei (Le Roux 1988:16).

Hanson (1995:9-10) vind drie primêre faktore wat verantwoordelik is vir die ontwikkeling van apokaliptiese eskatologie uit sy vroeëre profetiese wortels:

- die self-identifisering van die protagoniste van apokaliptiek met die klassieke profetiese tradisie;
- die gebruik van koninklike en mitologiese³⁷ materiaal, met 'n letterlikheid in die interpretasie

³⁵ Die Persiese godsdienste beïnvloed volgens Enslin (1971:1107) die Joodse omdat albei een Oppergod aanbid, beide afgodery bitterlik gehaat het, en albei na 'n komende heerlike eeu soek. Die beïnvloeding was verseker slegs deur onbewuste stimulasie

³⁶ Brueggemann (1983:321) kritiseer Hanson as dat hy te skematies te werk gaan as hy die post-eksiliese literatuur organiseer.

³⁷ Hanson (1995:24) definieer 'n mitologiese wêreldbeeld as "that Yahweh acts through historical events and persons to save his people".

daarvan wat van Deuterojesaja verskil - koninklike teologie is dat Sion onweerlogbaar en Dawid se dinastie ewig is;

- en die konteks van 'n post-eksiliese Joodse gemeenskap wat deur krisis bedreig word en stoci om by hul nuwe status aan te pas. Die Joodse gemeenskap is onder die gebrek aan eenheid in die gemeenskap, waaruit uiteindelik 'n visioenêre en hiërargiese gemeenskap groei.

Hanson (1995:11) definieer profetiese eskatologie as 'n religieuse perspektief wat op die profetiese aankondiging aan die nasie van JHWH se planne vir Israel en die wêreld fokus. Die profeet se rol is om sy getuigenis oor die goddelike raad te vertaal in terme van gewone geskiedenis, werklike politiek en menslike instrumentaliteit in God se hand. Dit beteken dat die profeet aan die koning en volk verduidelik hoe JHWH se planne in die konteks van hul volk se geskiedenis en dié van die wêreld sal realiseer. Dit is dan ook die unieke belang van die profete. Hulle was verantwoordelik daarvoor om Israel se godsdiens te historiseer. Hulle het die kosmiese visie in die geskiedenis geïntegreer. Hulle het die mitte verruil vir 'n meer gesekulariseerde, humanistiese wêreldbeeld. Apokaliptiese eskatologie, daarenteen, is die religieuse perspektief wat op die bekendmaking (wat dikwels esoteries van aard is) aan 'n klein handjievol van uitverkorenes fokus om die kosmiese visie van JHWH se soewereiniteit, spesifiek daarin geleë om die getroues se lewe te red, aan te kondig. Die visioenêres vertaal dit nie meer in terme van gewone geskiedenis, werklike politiek en menslike instrumentaliteit nie, omdat 'n pessimistiese siening van die werklikheid die post-eksiliese apokaliptiese gemeenskap oorheers. Daniël mag sy boodskap versêl omdat dit nie nodig is om die twee sfere, die kosmiese en alledaagse, te versoen nie (Dan 12:4).

Hierin lê die essensiële verskil tussen die profetiese en apokaliptiese eskatologie. Die profeet beskou die geskiedenis as die konteks van goddelike aktiwiteit. Dit is sy taak om die visie van goddelike aktiwiteit van die kosmiese vlak na die vlak van politiek-historiese lewe op aarde te vertaal. Die visioenêre is ontnugter met die historiese werklikheid, en sy visie word al meer losgemaak van die politieke en historiese sfeer. Sy taal bly in dié van die kosmiese sfeer van die Goddelike Vegter en sy raad vasgevang.

Die pessimisme van die visioenêre, in teenstelling met die optimisme van die profeet, kan dan ook verklaar word uit die verskuiwing wat tussen profetiese en apokaliptiese eskatologie plaasgevind het. Die profeet glo dat die visie van JHWH se herstel van sy volk binne die historiese milieu gaan plaasvind. Die visioenêre dissipels van die profeet dien nie meer as amptenare van die politieke bestel nie, omdat hul volk alle politieke strukture deur vreemde oorheersers ontsê is. "Tending to *respiritualize* Yahwism by leaving their vision more on the cosmic level of the activities of the Divine Warrior and his council, they increasingly abdicated the responsibility to the politico-historical order of translating the cosmic vision into the terms of the mundane" (Hanson 1979:26). Die rede hiervoor is dat die politiek-historiese sfeer as boos beskou word, 'n sfeer waarvoor hulle nie meer beheer het nie, soos deur hul omstandighede as post-eksiliese gemeenskap aangetoon. Deur die vervulling nie meer aan die historiese gebeure te koppel nie, maar aan die kosmiese sfeer van mite, word 'n ontsnappingsroete uit die groeiende weerspreking tussen die wonderlike belofte en die harde werklikheid gevind.

Die basiese kontinuïteit tussen profesie en apokaliptiek bestaan in die visie van JHWH se volk, as 'n herstelde en heilige gemeenskap in 'n verheerlikte Sion. "It is this basic continuity which compels us to speak of one unbroken strand extending throughout the history of prophetic and apocalyptic eschatology" (Hanson 1979:12).

Nadat die Daniëlboek voltooi is, het die *genre* minder suiwer geword, met elemente wat deur ortodoksie as verdag beskou is. So word dit gekenmerk deur ontologiese dualisme. Vir dié rede is Daniël as deel van die kanon aanvaar, terwyl die apokriewe en pseudonieme apokaliptiese literatuur uitgelaat is.

2.1.3.7 Besware teen Hanson

Hanson toon aan dat eskatologiese en apokaliptiese visies nie onversoenbaar is nie. Tog funksioneer hy (en die skool wat deur hom verteenwoordig word) met sekere veronderstellings wat aanvegbaar is. Hy beklemtoon die latere profete se gebruik van mitologiese bronne, wat moontlik niks meer as beeldende gebruik van analogieë is nie.³⁸ So word die beeld van die goddelike vegter myns insiens ongegrond gebruik. Alle navorsers aanvaar nie Hanson se literêre en sosiologiese ontwikkelingstipologieë nie. Sy teorie is afhanklik van 'n hipotetiese rekonstruksie van Juda se samelewing en geskiedenis. Hy kan nie veel historiese gegewens aanbied om die rekonstruksie te verdedig nie.³⁹

Hanson se werk berus op die luns dat die latere profete van mitologiese motiewe afhanklik is om die konsep van God, wat nou aan die geskiedenis verbind is, uit te brei. Die nuwe konsep van God en sy aktiwiteit buite die geskiedenis, wat deur die latere profete geskep word, vorm die anti-historiese basis van apokaliptiese werke. Dit is egter nie moontlik om na laat-profetiese tekste te verwys wat verseker na God se aktiwiteit buite die geskiedenis om verwys nie. Die enkele mitologiese verwysings veronderstel 'n historiese basis, deurdat die mitologiese verwysing slegs na 'n assosiasie verwys, wat deur die profet gherinterpreteer word.⁴⁰ Die betekenis van die beelde lê in Israel se geskiedenis. "There is thus ample reason to assume that

³⁸ Die beeld van Leviatan in Job verwys nie na 'n kosmiese monster nie, maar na 'n figuur van binne die skepping wat maklik deur God onder beheer gebring word. Verwysings na antieke Midde-Oosterse mites kom selde in die Bybel voor. En geeneen van die verwysings verskyn nie in 'n radikaal veranderde vorm nie.

³⁹ Nie almal stem saam nie. Ten spyte van kritiek op die werk van Hanson meen Le Roux (1988:22) hy vat raak as hy klem plaas op die invloed wat die val van Jerusalem op die ontwikkeling van eskatologie uitgeoefen het – op hoe die wêreld gesien word en op hoe profesie geag word. Hoër word al verder en verder die toekoms ingeskuif. Hanson plaas ook klem op die verband tussen eskatologie en die sosiale konteks, en praat van verskillende tipes eskatologie wat verband hou met verskillende sosiale kontekste. Die sosiale konteks vorm volgens Hanson die perspektief of simboliese interpretasieraamwerk waarbinne die tekste gelees en verstaan moet word, omdat dit binne dié konteks ontstaan het. Moderne belangstelling in apokaliptiek, en die geboorte van hedendaagse apokaliptiese bewegings soos Hare Krishna en *Process*, kan steeds toegeskryf word aan die polarisering van die realitiese en visioenêre elemente van godsdiens. Trouens, die eietydse onrus in ons samelewing word veroorsaak deur die botsing tussen visioenêre jongmense en hul realitiese ouers en voorgangers. In dié gebeure, soos deur alle eeue, sal die aktiwiteit van die profetiese figuur wat die lewende kreatiewe spanning tussen visie en werklikheid behou, die hart van egte godsdiens wees (Hanson 1979:31).

⁴⁰ Dit geld ook van die verwysings na die konflik met die slang, die oorgang van die Rooi See en die komende vernietiging van Babel (Jes 27:1 en 59:9-10).

these accounts are being used in a literary way and not in any sense as an affirmation of their value as a way of thinking” (Oswalt 1999:380).⁴¹

Dit lei Oswalt (1999:383) tot die gevolgtrekking dat die gebruik van mitologiese motiewe nie Hebreuse denke sterk beïnvloed het nie, en dat laat-profesie nie deur die gebruik van die mitologiese motiewe die a-historiese klimaat vir apokaliptiek geskep het nie.

Hanson se kontekstueel-tipologiese metode is op prosodiese analise gebaseer wat ’n ewolusionêre patroon van sosiale konflik voorstel.⁴² Dit stel die skrywer in staat om die verskillende dele van die werk van post-eksiliese profete in die korrekte volgorde te plaas. Hanson se beskrywing van die korrekte orde verskil nie net van die kanoniese orde nie, maar ook van die voorstelle van ander navorsers. Dit stel vrae oor die betroubaarheid van die metode.

Dit is opvallend dat die twee groepe wat Hanson voorstel (die priesterlike realiste en anti-institusionele visioenêre) analoog is aan die groeperinge van die sestigerjare, as Hanson sy navorsing doen. Dit is ook ’n geldige vraag of dit toelaatbaar is om Max Weber en Karl Mannheim se programmatiese sienings van klassestryd na die Midde-Ooste van twee en ’n half millenia gelede in te voer. Die gevolg is moontlik dat geskiedenis op Procrustus se bed gerek word om sosiologiese teorie te pas.

Rowland (1982:196) som die argument op: “Nevertheless, it would be wrong to suppose that, by recovering the resurgence of certain myths in the eschatology of the visionary group which produced some of the oracles of Third Isaiah, one has necessarily uncovered the essential ingredient in apocalyptic, or even, for that matter, in apocalyptic eschatology”. Rowland is onseker of ’n beweging gerig tot redding deur God in een of ander bonatuurlike sfeer werklik die sleutel tot apokaliptiek vorm.

Ook Hanson se verduideliking hoe profesie tot apokaliptiek gegroei het, slaag nie in alle opsigte nie. Dat daar ’n verbintenis tussen profesie en apokaliptiek bestaan, betwyfel min. Die navorser sukkel egter om die verbintenis te beskryf, omdat die apokalipse so kompleks is en moderne kennis van apokalipse se ontstaan en skeppers so skraap is. Tussen 425 en 175 v.C. het skere kritieke elemente profesie op weë gelei wat apokalips uiteindelik buite die beperkinge van Ou Testamentiese geloof gevoer het.

2.1.3.8 Gevolgtrekkings

Sedert 1980 het navorsers al meer begin saamstem dat apokaliptiek nie ’n enkele dominante voorouer het nie. Die oorsprong moet eerder in ’n kompleks van faktore gesoek word. En die navorser kan ’n beskrywing van die faktore nêrens anders as in die apokalipse self vind nie. Rowland (1982) het bygedra om

⁴¹ Die laat datums van Deutero- en (veral) Tritojesaja is slegs hipoteties, en staan na my mening nie altyd op goeie gronde nie.

⁴² Die metode van prosodiese analise berus op die tel van sillabes, wat deur Cross voorgestel is. Hanson eis dat hy dokumente wat so min as dertig jaar van mekaar geskryf is, met die metode kan onderskei. So vind hy ’n “meer barok”-styl in ’n sin of deel van ’n sin. Die barokwaliteit hang dan af van die toename in een of twee sillabes in ’n kolon. In die lig van die beperkte kennis van Hebruse taal en literatuur kan so ’n werkswyse nie as wetenskaplik geldig aanvaar word nie.

dié gevolgtrekking te maak. Sy werk is deur Collins (1984b) opgevolg. Albei skrywers meen dit is nodig om verder as Hanson te gaan.

‘n Rede vir verdere ondersoek was die ontdekking van apokaliptiese kenmerke in verskeie Qumranrolle. Die gevolgtrekking is dat die apokaliptiese mentaliteit deel van ‘n algemene Joodse lewensuitkyk mag gevorm het. Gruenwald (1980:29) meen dat die oorsprong van apokaliptiek nie in die eerste plek by profesie nie, maar by Joodse mistiek gesoek moet word. Gruenwald en Rowland stem saam dat apokaliptisisme eerder in die lig van die Joodse ervarings tydens die Seleukiede en Hasmonese periode geëvalueer moet word, as deur ‘n direkte verbintenis met die kanon. Cook (1989:115) en Grabbe (1989:31) meen apokaliptisisme is die resultaat van ‘n kombinasie van faktore: die eskatologiese belangte en goddelike inspirasie van klassieke profesie, die mantiese wysheid van die sioner, die passie om die ware betekenis van die Skrif te ken (gekoppel aan die idee dat alle beeldspraak ‘n verborge, misterieuse betekenis het), en die behoefte aan sekerheid in onseker tye.

Collins (1984b:146) meen meer aandag behoort aan die diverse kulturele agtergronde waarin vroeë Judaïsme bestaan het, gegee te word. Hy vestig die aandag op die potensiële invloed van Babiloniese, Persiese, Egiptiese en Hellenistiese kulture op Judeërs se denke.⁴³ Juda se teologiese denke was in dié tyd vloeibaar, en daar is alle rede om te aanvaar dat ander kulture ‘n invloed op Joodse denke uitgeoefen het.⁴⁴

Veral Persiese invloede speel moontlik ‘n rol in apokaliptiese literatuur. Hier word gedink aan ides soos die periodisering van die geskiedenis, eskatologiese wêreld, die leer van die opstanding, en die onderskeid tussen bonatuurlike magte wat die goeie en die bose verteenwoordig (Rowland 1982:209 en Collins 1984b:25). Die verbintenisse is egter baie algemeen, en min kan daaruit afgelei word (Oswalt 1999:387).

Navorsers het ook begin besef dat dit nie moontlik is om ‘n enkele sosiale agtergrond vir apokaliptiese literatuur te poncer nie. Die lewensuitkyk is nie noodwendig tipies van gemarginaliseerde groepe nie. Waar vroeër aan die Qumrangemeenskap as ‘n enkele geïsoleerde sekte gedink is, besef geleerdes vandag dat die Qumranliteratuur eerder ‘n literêre kruissekse van Joodse denke van die laat pre-Christelike era verteenwoordig. In dieselfde sin is apokaliptisisme ‘n denkrigting van die Joodse samelewing as ‘n geheel.

2.1.3.9 Pseudonimiteit

Apokaliptiese werke is oorwegend pseudoniem. Die funksie van pseudonimiteit in Joodse apokaliptiek is nog nie bevredigend beskryf nie. Dit mag wel te doen hê met die volgende:

- dit word gebruik om die aanvaarding van apokalipse te bewerkstellig in ‘n periode wat die kanon vir praktiese doeleindes gesluit is en profetiese inspirasie opgebou het. Die boek gee voor om uit die ou

⁴³ Sommige wil die oorsprong van Joodse apokaliptiek eksklusief in buitelandse invloede soek. Hier word veral aan Iranese of Persiese invloede gedink. So ‘n direkte beïnvloeding is, myns insiens, geensins bevredigend bewys nie, en hoogs onwaarskynlik. Feit is: Daniël het van talle verskillende strome gedrink, maar die invloedde so geïntegreer dat sy werk uniek in die literatuurwêreld is (Davies 1985:68).

⁴⁴ Dit kan ook die rede wees hoekom mitologiese motiewe in literatuur uit dié periode gebruik is.

tyd te kom, maar wat geheim gehou is tot in dié dag (12:4). Dit is op die oog af die mees waarskynlike rede;⁴⁵

- dit kan 'n meganisme wees om die werklike outeur(s) te beskerm, wat moontlik van politieke opstand aangekla kan word;
- dit mag ook wees dat die apokaliptiese visioenêr werklik 'n openbaringservaring beleef het wat deur die figuur gemedieer is aan wie hy sy geskrif toeskryf;
- dit mag wees dat die skrywer hom tot so 'n mate met die prominente figuur geïdentifiseer het, dat hy homself as sy verteenwoordiger beskou en onder sy naam skryf (Aune 1983:109).

Die vraag waartoe dit lei is: is die werk in goeie geloof geskryf, of is dit as 'n werk van misleiding bedoel? Wat is die *bona fides* van die Daniëlboek? Die feit dat die boek deel van die Bybel is, laat 'n mens kies om die *bona fides* te aanvaar, tot tyd en wyl getuienis gevind is wat die teendeel bewys.

2.1.3.10 Tweede eeuse apokaliptiese literatuur

In die tweede eeu oefen Hellenisme 'n groot invloed uit om die apokaliptiese beweging in Israel te stimuleer in die nuwe krisissituasie wat rondom die regering van Antiochus IV ontstaan. Hieruit ontstaan die geskrifte wat oorgelewer is as Susanna; Bel en die draak; die Gebed van Asarja; Tobit; en die Brief van Jeremia.

Joodse apokaliptiek vertoon 'n duidelike polemiese karakter. Dit is 'n instrument vir doeleindes van propaganda om weerstand teen die helleniseringsbeleid van die Grieks-Siriese oorheersers aan te moedig, met hul kulturele en godsdienstige sinkretisme, maar ook teen die Joodse party wat bereid is om te kompromitteer. Daniël val in die laaste fase van die stryd om 'n suiwer Jahwisme in Israel, wat reeds in die priester-en-profeet Elia verwoord is (LaCocque 1988:124).

Die apokaliptiese wêreldbeeld verskil radikaal van die moderne mens se siening van die gang van die geskiedenis. Dit is in simboliese taal geskryf waarvan die betekenis soms ons te bowe gaan, met mitologiese beelde wat grotesk en bisar voorkom. Hoe kan die moderne mens sin daarvan maak? Bybelse teologie moet met die raaisels van antieke apokaliptiek stoei, "such as its sectarian myopia and its disparagement of mundane realities". Teologie doen dit met groot sorg dat die konkrete omstandighede wat aanleiding gegee het tot die simboliese univers, deeglik verstaan word (Hanson 1976b:34).

⁴⁵ Rowley (1944:37) het reeds genoem dat Daniël in die kanon opgeneem is omdat dit as oorgang tussen profetiese eskatologie en ware apokaliptiese eskatologie beskou is. Intussen is dele van 1 Henog by Qumran ontdek, gedateer uit die derde eeu v.C. Tog is 1 Henog nie in die kanon opgeneem nie. Kan dit wees dat die groep wat verantwoordelik vir kanonkeuse was, Daniël as die werk van die hooffiguur gesien het, terwyl hulle 1 Henog as pseudoniem beskou het?

2.1.3.11 Moderne mens en apokaliptiek

Die moderne mens se waardering van apokaliptiek word tot 'n groot mate bepaal deur die interpretasie wat hy daaraan verleen. Om die betekenis en relevansie vir sy dag te verstaan, is dit nodig dat die taal en beelde godemitologiseer en oorgesit word in terme van die moderne kultuur, sodat sy tydgenote dit sal verstaan. So 'n interpretasie bevat die risiko dat 'n interpretasie in die moderne idioom ongeskik is om die betekenis te verduidelik.

Een van die gevare is dat die moderne mens die mitologie wat ten grondslag van die apokaliptiese beelde lê, se ankertoue loskap. Dan dryf die interpretasie sonder 'n seil in gevaarwaters. In die woorde van Reinhold Niebuhr (aangehaal in Russell 1994:57): mitologie moet altyd ernstig opgeneem word, maar nooit letterlik nie.

'n Letterlike interpretasie weier om die openbaring apart van sy *modus* van openbaring te sien. Terselfdertyd ontwyk dit die verantwoordelikheid om dit te probeer verstaan in terme van vandag se kultuur. So 'n interpretasie eindig maklik in obskurantisme of bygelowigheid.

Om korrek te onmitologiseer is in 'n sin om te remitologiseer. Dit impliseer dat die simbole en denkvorme van die era wat verbygegaan het, vervang word met simbole en denkvorme van die moderne geslag en kultuur. Dit is om as't ware die mites van die tweede eeu te verruil vir die mites van die een en twintigste eeu.

'n Belangrike kenmerk by apokaliptiese skrywers is die verandering in fokus van die natuurlike na die bonatuurlike, van aardse regerings na 'n goddelike regering. So 'n siening is diep beïnvloed deur die tyd waarin die apokaliptici geleef het. Hul geskrifte is protes- of weerstandsliteratuur in terme van 'n politieke tirannie of in terme van 'n bose wêreld wat hulle omring (Russell 1994:59).

'n Gevaar as moderne lesers dié literatuur verklaar, is dat dit die geleentheid tot lewens- en wêreldontvlugting bied waarin die moderne verklaarder in 'n verbeeldingswêreld van fantasie opgeneem word. Dit is die wêreld waar die verkeerde blitsvinnig reggestel word, die bose gestraf en die regverdige beloon word.⁴⁶ Dit het deur die eeue gebeur: mense het in die apokaliptiese wêreld 'n manier van ontsnapping gevind van die sleur en gevare van die daaglikse lewe, en weggevlug na 'n "*never-never land*".

Die apokaliptikus het egter in sy blik op die bonatuurlike wêreld iets gesien wat alles te bowe gaan wat hier op aarde gebeur. Hy was daarna 'n nuwe mens, wat dinge sien wat sy verdrukker nie kan sien nie. Hy het 'n wêreld beleef wat die mens wat slegs die natuurlike wêreld ken, nie kan visualiseer nie. Dit is nie 'n negatiewe soort ontvlugting nie, maar 'n positiewe ervaring van goddelike versekering wat tot 'n morele besluit lei. Die besluit is om protesoptrede en weerstand te vervang met geloof in die beloftes van God, om angs oor die toekoms te verruil vir die versekering dat God in menslike gebeure regeer. Met behulp van die boek kan die gelowige sy lot sien, nie in die lig van politieke en ekonomiese gebeure wat sy toekoms bepaal

⁴⁶ Die verband met 'n Deuteronomistiese vergeldingsleer is duidelik. Die moderne weergawe daarvan is die "*health, wealth and prosperity*"-teologie van sommige Amerikaanse televangeliste.

nie, maar van die einde. Tyd word nou gesien in die lig van die ewigheid, die natuurlike in die lig van die bonatuurlike, hierdie eeu in die lig van die eeu wat kom.

Geen wonder dat die kerk defaitisties geword het in sy verwagting van die toekoms nie, meen Baldwin (1978:17), as dit die apokaliptiese literatuur in die Bybel eenkant gelaat het. So het dit ook 'n belangrike historiese begrip wat in die Bybel voorkom, nie gebruik nie. Dit het daartoe gelei dat talle gelowiges deïsties dink, as dat God geen direkte en persoonlike belang by die gebeurtenisse van dié wêreld se geskiedenis het nie. Apokaliptiek wil juis leer dat God soewerein is. Hy is nie in 'n magstryd met wêreldse magte gewikkel nie, omdat Hy soewerein is.

ADDENDUM 3: HOOFSTUK 3

3.1 DANIËL 1 - VERDELING IN LEESEENHEDE

Vers

	Leeseenheid	
1	1a	koning trek op teen Jerusalem => datum
	1b	koning belcër Jerusalem
2	2a	Here gee Joodse koning en tempelgereedskap vir koning
	2b	koning neem dit na Sinar
	2c	koning sit dit in tempel
3	3a	koning beveel Aspenas
	3b	bring jongmanne na paleis
4	4a	jongmanne moet mooi en slim wees
	4b	jongmanne moet onderrig word in taal en skrif
5	5a	koning gee kos en wys
	5b	koning bepaal dat vir 3 jaar opgelei word
	5c	daarna kon jongmanne in koning se diens
6	6a	onder Jode is vier vriende
7	7a	hoofpaleisbeampte gee ander name
	7b-7e	naamsverandering
8	8a	Daniël neem voor
	8b	hy verontreining nie met kos
	8c	hy vra hoofpaleisbeampte vergunning
9	9a	God maak hoofpaleisbeampte gunstig
10	10a	hoofpaleisbeampte sê vir Daniël
	10b	hy is bang vir koning
	10c	koning bepaal wat eet en drink
	10d	as voorkoms nie soos ander. is hy in moeilikheid
11	11a	Daniël sê vir amptenaar
12	12a	maak 10 dae proefneming
	12b	gee vir Jode net groente en water
13	13a	vergelyk Jode met ander
	13b	handel soos bevind
14	14a	amptenaar doen dit
	14b	doen 10 dae proefneming
15	15a	Jode is mooier en gesonder as ander na 10 dae
16	16a	amptenaar vat kos en wyn weg
	16b	amptenaar gee net groente
17	17a	God gee aan 4 wysheid en insig

- 17b God gee aan Daniël uitlegvermoë
- 18 18a jongmanne kom voor koning
 18b beampte bring manne
- 19 19a koning praat met manne
 19b koning vind niemand soos Jode
 19c Jode in diens van koning
- 20 20a Jode tien maal beter as ander
- 21 21a Daniël in diens van koning => datum⁴⁷

3.2 DANIËL 1 – VERDELING IN PERIKOOPEENHEDE

Perikoopeenheid

Leescenhede

- | | | |
|----|---------|---|
| 1 | 1a-2c | koning oorwin Jerusalem. en voer ballinge weg |
| 2 | 3a-4b | jongmanne gkeur vir opleiding as hofamptenare |
| 3 | 5a-5c | koning bepaal onderhoud en opleiding |
| 4 | 6a-7c | vier Jode onder gkeurdes, kry nuwe name |
| 5 | 8a-8c | Daniël neem voor om nie te verontreinig met koningskos |
| 6 | 9a-10d | hoofpaleisbeampte weier Daniël se versoek |
| 7 | 11a-16a | amptenaar laat eksperiment toe, en ken groente toe as eksperiment slaag |
| 8 | 17a-b | God beloën vier Jode met wysheid en uitlegvermoë |
| 9 | 18a-20a | koning toets jongmanne, Jode slaag, in diens van koning |
| 10 | 20b | Daniël dien vreemde konings tot in tyd van Kores |

3.3 DANIËL 1 - ANALISE VAN LEESEENHEDE IN FUNKSIES EN KWALIFIKASIES

	SUBJEK	PROSES	OBJEK	
1a	koning	trek op	Doen	Jerusalem Plek
1b	koning	beleër	Doen	Jerusalem Plek
2a	Here	gee	Doen	koning en tempel Plek
2b	koning	vat	Doen	(in) Sinar Plek
2c	koning	sit	Doen	(in) tempel Plek
3a	koning	beveel	Doen	Aspenas
3b	Aspenas	bring	Doen	Jode
4a	jongmanne	moet wees	Wees	mooi en slim
4b	jongmanne	onderrig	Doen	(in) taal en skrif

⁴⁷ Dit is nie 'n poging tot vertaling nie. Die identifisering van perikoopeenhede is belangrik vir die volgende stappe, waar telkemale na die Hebreeuse teks terug verwys sal word.

Addenda

5a koning	gee Doen	kos en wyn
5b koning	bepaal Doen	opleiding
5c jongmanne	in diens Doen	koning
6a jongmanne	is Wees	vier
7a beampte	gee Doen	name
7b Daniël	vernoem Doen	Beltsasar
7c Hananja	vernoem Doen	Sadrag
7d Misael	vernoem Doen	Mesag
7e Asarja	vernoem Doen	Abednego
8a Daniël	neem voor Doen (refleksief)	
8b Daniël	verontreinig nie Doen	met kos
8c Daniël	vra vergunning Doen	beampte
9a God	maak gunstig Doen	beampte
10a beampte	sê Doen	(vir) Daniël
10b beampte	is bang Wees	(vir) koning
10c koning	bepaal Doen	kos
10d voorkoms	is nie Wees	soos ander
10e beampte	is Wees	in moeilikheid
11a Daniël	sê Doen	opsiener
12a opsiener	maak Doen	proefneming
12b opsiener	gee Doen	groente
13a opsiener	vergelyk Doen	Jode
13b opsiener	maak Doen	soos bevind
14a opsiener	staan toe Doen	versoek
14b opsiener	doen Doen	proefneming
15a Jode	is beter Wees	as ander
16a opsiener	vat weg Doen	kos
16b opsiener	gee Doen	groente
17a God	gee Doen	insig en wysheid (4 Jode)
17b God	gee Doen	uitlegvermoë (Daniël)
18a koning	bepaal Doen	tyd
18b beampte	bring Doen	jongmanne
19a koning	praat Doen	jongmanne
19b koning	vind niemand Doen	soos Jode
19c Jode	dien Doen	koning
20a Jode	is tien maal Wees	as ander
21a Daniël	dien Doen	konings

ADDENDUM 4: HOOFSTUK 4

4.1 DANIËL 2 - VERDELING IN LEESEENHEDE

Vers		Leeseenhede
1	1	Die koning het 'n droom
	2	dit ontstel hom so dat hy nie kan slaap nie
2	3	hy laat roep al die wyses van sy hof
	4	hy gee die <u>opdrag</u> dat hulle die droom moet uitleë
	5	die wyses kom staan voor hom
3	6	<i>die koning praat</i>
	7	ek is ontsteld oor droom
	8	ek wil weet wat dit beteken
4	9	<i>wyses praat met koning</i>
	10	mag die koning lank lewe!
	11	vertel ons droom
	12	dan sal ons dit uitleë
5	13	<i>die koning praat</i>
	14	ek het besluit
	15	as julle nie droom en uitleg kan gee, word julle gedood
6	16	as julle droom kan uitleë, word julle beloon
	17	gee my droom en uitleg
7	18	<i>wyse manne praat</i>
	19	vertel ons droom
	20	dan sal ons dit uitleë
8	21	<i>die koning praat</i>
	22	ek weet julle wil tyd wen
8 & 9	23	julle het gesien ek het klaar besluit as julle nie kan nie, julle dood is ⁴⁸
	24	julle het <i>afgespreek</i> om leuens vir my te vertel totdat omstandighede verander
	25	<i>vertel</i> droom dat ek kan weet of julle kan uitleë
10	26	<i>die wyses praat</i>

⁴⁸ Hoofstuk- en versindeling is die werk van Stephen Langton wat later biskop van Canterbury geword het en in 1228 dood is (Charles 1929:xxviii). Die versindeling is nie altyd geskik as dit gedagte-eenhede bymekaar probeer voeg het nie, soos hier die geval is. Dit gebeur as verse 8 en 9 inhoudelik verdeel word.

	27	niemand kan nie
	28	niemand het nog so iets geëis nie
11	29	wat u vra, is te moeilik
	30	niemand kan dit doen behalwe gode wat nie onder mense woon nie
12	31	koning word woedend
	32	hy gee <u>opdrag</u> om alle wyses om lewe te bring
13	33	proklamasie word uitgevaardig dat alle wyses doodgemaak moet word
	34	vier Judeërs word ook <u>gesoek</u> om doodgemaak te word
14	35	<i>Daniël praat met hoof van lyfwag oor proklamasie</i>
	36	hoof van lyfwag op pad om wyses dood te maak
15	37	Daniël vra hoekom proklamasie so genadeloos
	38	hoof van lyfwag verduidelik vir hom
16	39	Daniël gaan na koning
	40	hy vra uitstel sodat hy uitleg kan gee
17	41	Daniël gaan na huis
	42	hy <u>vertel</u> vir drie vriende wat gebeur het
18	43	Daniël vra vriende om saam te bid sodat hulle nie doodgemaak word
19	44	geheim word in visioen aan Daniël geopenbaar
	45	Daniël prys God van hemel
20	46	<i>Daniël praat</i>
	47	mag Naam altyd geprys word
	48	Hy aan wie wysheid en mag behoort
21	49	Hy verander tye en omstandighede
	50	Hy sit konings af
	51	Hy stel koning aan
	52	Hy gee aan wyses wysheid
	53	Hy gee insig aan dié wat slim is
22	54	Hy openbaar groot en ondeurgrondelike dinge
	55	Hy weet wat in duisternis is
	56	by Hom is lig
23	57	Ek loof en prys U, God van voorvaders
	58	U gee aan my wysheid en mag
	59	U het bekend gemaak wat ons gevra het
	60	U het bekend gemaak wat om aan koning te sê

- 24 61 Daniël gaan na Arjok wat wyses moct doodmaak
 62 *Daniël sê vir hom*
 63 moenie wyses doodmaak nie
 64 vat my na koning
 65 ek sal sy droom uitleë
- 25 66 Arjok neem Daniël na koning
 67 *Arjok praat met koning*
 68 ek het iemand gekry wat droom kan uitleë
- 26 69 *koning praat met Daniël*
 70 kan jy vir my sê wat droom en uitleg is?
- 27 71 *Daniël praat met koning*
 72 wyses kan nie droom uitleë nie
- 28 73 God in hemel openbaar geheime
 74 Hy wil aan u bekend maak wat in toekoms sal gebeur
 75 u het 'n droom. 'n visioen gehad
- 29 76 u het gaan slaap
 77 u het gedink oor wat in toekoms gaan gebeur
 78 Hy kan geheime openbaar
 79 Hy het aan u geopenbaar wat gaan gebeur
- 30 80 ek het nie meer wysheid as ander nie
 81 dit is nie rede hockom geheim aan my geopenbaar
 82 die rede is dat uitleg aan u bekend gemaak word
 83 die doel is dat u antwoorde kry op vrac waaraan u gedink het
- 31 84 u het visioen gehad
 85 u het beeld gesien
 86 dit was hoog
 87 dit het geblink
 88 dit het voor u gestaan
 89 dit was skrikwekkend
- 32 90 die kop was van goud
 91 die bors en arms van silwer
 92 die maag en heupe van brons
- 33 93 die bene was van yster
 94 die voete van yster en klei
- 34 95 u het gesien
 96 'n klip breek los sonder dat hand daaraan raak

	97	dit tref beeld teen voete
	98	dit verpletter beeld
35	99	alles is fyn gestamp
	100	dit het soos soos kaf op dorsvloer geword wat wegwaai, sodat geen spoor oorbly
36	101	dit is droom
	102	hier is uitleg
37	103	u is groot koning
	104	God het aan u heerskappy, krag en mag gegee
38	105	Hy het alles in u mag gegee
	106	Hy het u heerser oor alles gemaak
	107	u is kop van goud
39	108	na u kom 'n ander koninkryk
	109	dit sal nie so belangrik soos u wees nie
	110	daarna (kom) derde, van brons
	111	dit sal oor hele wêreld heerskappy voer
40	112	die vierde ryk is so sterk soos yster
	113	yster vergruis alles
	114	dit stamp alles fyn
	115	die ryk sal alles fyn stamp en vergruis
41	116	voete en tone van yster en klei wat u gesien het is verdeelde ryk
	117	dit het iets van sterkte van yster
	118	daar is yster tussen klei, soos u gesien het
42	119	die tone en voete van yster en klei wys dat ryk sterk en swak is
43	120	u het gesien
	121	die yster is met klei gemeng
	122	daar is ondertrouery tussen mense
	123	hulle word nie eenheid nie, nes yster en klei nie meng nie
44	124	in die tyd van konings sal die God van die hemel ryk oprig
	125	dit sal nooit vernietig word nie
	126	die ryk sal nie deur 'n ander vernietig word nie
	127	dit sal ander ryke plat trap
	128	dit sal dit vernietig
	129	self sal dit vir altyd bestaan
45	130	u het klip uit rots sien losbreek sonder hand wat daaraan raak
	131	dit het alles verpletter
	132	die almagtige God het aan u geopenbaar wat gaan gebeur
	133	die droom is waar
	134	die uitleg staan vas

46	135	die koning buig voor Daniël
	136	hy betoon eer aan hom
	137	hy gee <u>opdrag</u> dat offer aan hom geoffer moct word
47	138	<i>die koning praat met Daniël</i>
	139	julle God is grootste van alle gode
	140	Hy heers oor konings
	141	Hy openbaar geheimc
	142	Jy kon ghecim openbaar
48	143	die koning betoon hoë eer aan Daniël
	144	hy gee vir hom geskenke
	145	hy stel hom aan as goewerneur en hoof van wyses
49	146	<i>Daniël praat met koning</i>
	147	koning stel sy vriende aan in beheer van administrasie van provinsie
	148	Daniël by in die paleis

4.2 DANIËL 2 - VERDELING IN PERIKOOPEENHEDE

Perikoopeenheid

Leescenhede

1	1-2	die koning droom
2	3-8	die koning roep wyses en vra raad
3	4-12	die wyses vra dat die koning die droom vertel
4	13-17	die koning vra dat hulle die droom ook moet vertel
5	18-20	die wyses vra vir 'n tweede keer dat die droom vertel word
6	21-25	die koning dring aan dat die wyses die droom ook moet vertel
7	26-30	die wyses erken dat hulle nie kan nie
8	31-34	die koning beveel dat alle wyses gedood word
9	35-38	Daniël vra hockom die wyses doorgemaak moet word
10	39-40	Daniël vra uitstel
11	41-43	Daniël vra sy vriende om saam met hom te bid
12	44-60	Daniël ontvang uitleg, en prys God
13	61-65	Daniël vra Arjok om hom na die koning te neem
14	66-68	Arjok noem vir koning dat hy iemand het wat droom kan uitleg
15	69-70	die koning vra Daniël of hy die droom kan uitleg
16	71-83	Daniël erken niemand kan nie, maar God kan
17	84-101	Daniël vertel wat droom was
18	102-134	Daniël verklaar die droom



- 19 135-137 die koning vereer Daniël
 20 138-142 die koning erken dat Daniël se God die grootste is
 21 143-145 die koning vereer Daniël
 22 146-148 die koning vereer Daniël se drie vriende

4.3 DANIEL SE LOFLIED - ANALISE VOLGENS LEESEENHEDE EN TEMATIESE HERHALING

Leeseenheid

- | | | |
|----|---|----|
| 47 | mag Naam altyd geprys word | A1 |
| 48 | Hy aan wie wysheid en mag behoort | B1 |
| 49 | Hy verander tye en omstandighede | B2 |
| 50 | Hy sit konings af | B3 |
| 51 | Hy stel koning aan | B4 |
| 52 | Hy gee aan wyses wysheid | B5 |
| 53 | Hy gee insig aan dié wat slim is | B6 |
| 54 | Hy openbaar groot en ondeurgrondelike dinge | B7 |
| 55 | Hy weet wat in duisternis is | B8 |
| 56 | by Hom is lig | B9 |
| 57 | Ek loof en prys U, God van voorvaders | A2 |
| 58 | U gee aan my wysheid en mag | C1 |
| 59 | U het bekend gemaak wat ons gevra het | C2 |
| 60 | U het bekend gemaak wat om aan koning te sê | C3 |

4.4 DROOM VAN DIE BEELD, EN UITLEG VAN DIE DROOM - ANALISE IN LEESEENHEDE EN PERIKOOPEENHEDE

Leeseenhede

- | | | |
|----|-----------------------------|---|
| 84 | u het visioen gehad | |
| 85 | u het beeld gesien | |
| 86 | dit was hoog | |
| 87 | dit het geblink | |
| 88 | dit het voor u gestaan | |
| 89 | dit was skrikwekkend | |
| 90 | die kop was van goud | A |
| 91 | die bors en arms van silwer | B |
| 92 | die maag en heupe van brons | C |
| 93 | die bene was van yster | D |
| 94 | die voete van yster en klei | E |
| 95 | u het gesien | |

- 96 'n klip breek los sonder dat hand daaraan raak F
- 97 dit tref beeld teen voete
- 98 dit verpletter beeld
- 99 alles is fyn gestamp
- 100 dit het soos soos kaf op dorsvloer geword wat wegwaai
- 101 dit is droom
- 102 hier is uitleg
- 103 u is groot koning
- 104 God het aan u heerskappy, krag en mag gegee
- 105 Hy het alles in u mag gegee
- 106 Hy het u heerser oor alles gemaak
- 107 u is kop van goud A'
- 108 na u kom 'n ander koninkryk B'
- 109 dit sal nie so belangrik soos u wees nie
- 110 daarna (kom) derde, van brons C'
- 111 dit sal oor hele wêreld heerskappy voer
- 112 die vierde ryk is so sterk soos yster D'
- 113 yster vergruis alles
- 114 dit stamp alles fyn
- 115 die ryk sal alles fyn stamp en vergruis
- 116 voete en tone van yster en klei is verdeelde ryk E'
- 117 dit het iets van sterkte van yster
- 118 daar is yster tussen klei, soos u gesien het
- 119 die tone en voete van yster en klei wys dat ryk sterk en swak is
- 120 u het gesien
- 121 die yster is met klei gemeng
- 122 daar is ondertrouery tussen mense
- 123 hulle word nie eenheid nie, nes yster en klei nie meng nie
- 124 in die tyd van konings sal die God van die hemel ryk oprig F'
- 125 dit sal nooit vernietig word nie
- 126 die ryk sal nie deur 'n ander vernietig word nie
- 127 dit sal ander ryk plat trap
- 128 dit sal dit vernietig
- 129 self sal dit vir altyd bestaan
- 130 u het klip uit rots sien losbreek sonder hand wat daaraan raak
- 131 dit het alles verpletter
- 132 die almagtige God het aan u geopenbaar wat gaan gebeur
- 133 die droom is waar
- 134 die uitleg staan vas

4.5 DANIËL 2 - ANALISE AAN DIE HAND VAN PERTINENTE TRANSFORMASIES

Subjek	Proses	Objek
1a Nebukadnesar	droom (D) ⁴⁹	
1b hy	is bekommerd (W)	
1c sy slaap	wyk (W)	
2a koning	roep (D)	wyse manne
2b hy	vra (D)	hulle
2c (hulle)	vertel (D)	droom
2d wyse manne	kom (D)	
3a koning	sê (D)	
3b ek	het gedroom (D)	
3c ek	was ontsteld (W)	
3d ek	wil weet (D)	wat dit beteken
4a Chaldeërs	sê (D)	
4b u	lewe (W)	vir ewig
4c u	vertel (D) - vir ons	droom
4d ons	gee (D)	uitleg
5a koning	antwoord (D)	
5b dit	staan vas (W)	
5c (as) julle	nie gee (D)	droom en uitleg
5d ek	vernietig (D)	julle
6a (as) julle	gee (D)	droom en uitleg
6b ek	beloon (D)	julle
6c (julle)	vertel (D) - vir my	droom en uitleg
7a hulle	sê (D)	
7b u	vertel (D) - vir ons	droom
7c ons	gee (D) - vir u	uitleg
8a koning	antwoord (D)	
8b ek	weet (D)	
8c julle	koop (D)	tyd
8d julle	sien (D)	
8e saak	staan vas (W)	
9a (as) julle	nie vertel (D)	droom
9b wet	is vasgestel (W)	
9c julle	het afgespreek (D)	
9d julle	lieg (D) - tot tyd verander	
9e julle	vertel (D) - vir my	droom

⁴⁹ (D) word as afkorting vir *doen* gebruik, wat 'n transformasie is, en (W) as afkorting vir *wees*, wat 'n toestand aandui.

9f ek	weet (D)	
9g julle	ken (D)	uitleg
10a Chaldeërs	antwoord (D)	
10b niemand	kan doen (D)	dit
10c niemand	eis (D)	dit
11a wat	(u) vra (D)	te moeiik
11b niemand	kan doen (D)	dit
11c net goed	(kan doen) (D)	dit
11d hulle	woon nie (D) (onder mense)	
12a koning	is woedend (W)	
12b hy	gee (D)	opdrag
12c	vernietig (D)	wyses
13a hy	vaardig uit (D)	wet
13b	maak dood (D)	wyses
13c hulle	sock (D)	Daniël en genote
14a Daniël	vra (D) (na rede)	Arjok
14b Arjok	is besig om te dood (D)	wyses
15a hy	vra (D)	Arjok
15b wat	is (W)	rede vir dckreet
15c Arjok	verduidelik (D)	
16a Daniël	gaan (D)	na koning
16b hy	vra (D)	uitstel
17a Daniël	gaan (D)	na huis en vriende
17b hy	vertel (D)	hulle
18a hy	vra (D)	dat hulle bid
19a Daniël	sien (D)	geheim in visioen
19b Daniël	prys (D)	God
20a Daniël	sê (D)	
20b (ek)	prys (D)	God
21a Hy	verander (D)	tyc en seisoene
21b Hy	stel aan (D)	konings
21c Hy	dank af (D)	konings
21d Hy	gee (D) – aan wyses	wysheid
21e Hy	gee (D) – aan slimmes	insig
22a Hy	openbaar (D)	geheime
22b Hy	weet (D)	wat in donker
22c Hy	het (D)	lig
23a ek	loof en prys (D)	U
23b U	gee (D) – aan my	wysheid en mag
23c U	maak bekend (D)	wat ons gevra het

23d U	maak bekend (D)	wat om te sê
24a Daniël	gaan (D) – na Arjok	
24b koning	gee (D) - aan hom	bevel (om te dood)
24c Daniël	sê (D) – vir hom	
24d jy	nie doodmaak (D)	wyses
24e jy	neem (D)	my na koning
24f ek	lê uit (D) – vir koning	droom
25a Arjok	vat (D) - vir Daniël	na koning
25b Arjok	sê (D) – vir koning	
25c ek	kry (D)	iemand wat uitlê
26a koning	vra (D) – vir Daniël/Beltsasar	
26b jy	kan openbaar (D) – vir my	droom en uitleg
27a Daniël	antwoord (D) – koning	
27b wyses	is nie in staat (D)	
28a God wat geheime openbaar	is in staat (D)	
28b God	maak bekend (D)	wat gaan gebeur
28c u	het gehad (D)	droom / visioen
29a u	het gedink (D)	oor toekoms
29b Hy wat geheime openbaar	het bekend gemaak (D)	wat gaan gebeur
30a geheim	is geopenbaar (D)	aan my
30b ek	het (W)	nie meer wysheid
30c geheim	is geopenbaar (D)	aan my
30d u	sal ken (D)	gedagtes van hart
31a u	het gesien (D)	visioen van beeld
31b beeld	was (W)	groot
31c beeld	was (W) – vir u	skrikwekkend
32a kop	was (W)	van goud
32b bors en arms	was (W)	van silwer
32c maag en hcupe	was (W)	van brons
33a bene	was (W)	van yster
33b voete	was (W)	deels yster en klei
34a u	het gesien (D)	
34b klip	breek los (D)	sonder hande
34c klip	tref (D)	beeld – teen voete
35a klip	stamp fyn (D)	hele beeld
35b beeld	word (W)	soos kaf
35c klip	word (D)	groot rots
35d groot rots	oordek (D)	hele aarde
36a dit	is (W)	droom
36b ek	gee (D) – vir u	uitleg

37a u	is (W)	koning
37b God	het gemaak (D) – vir u	koning
38a Hy	gec (D)	alles in u mag
38b u	heers (D)	oor alles
38c u	is (W)	kop van goud
39a ander ryk	kom (D)	na u
39b koninkryk	is (W)	nie so belangrik
39c derde ryk	kom (D)	van brons
39d koninkryk	heers (D)	oor wêreld
40a vierde ryk	is (W)	soos yster
40b yster	vergruis (D)	alles
40c ryk	stamp fyn (D)	ander
41a voete en tone	is (W)	verdeelde ryk
41b dit	het (W)	sterkte soos yster
42a koninkryk	is (W)	deels sterk. swak
43a yster en klei	dui (D)	op ondertrouery
43b ondertrouery	lei (D)	nie tot eenheid
44a God	rig op (D)	ewige koninkryk
44b geen ander	sal vervang (D)	God se ryk
44c God se ryk	trap plat (D)	ander ryke
44d God se ryk	vernietig (D)	ander ryke
44e God se ryk	bestaan (W)	vir altyd
45a klip	dui (D)	op openbaring
45b droom	is (W)	waar
45c uitleg	is (W)	waar
46a koning	buig diep (D)	voor Daniël
46b koning	betoon eer (D)	aan Daniël
46c koning	gee (D)	opdrag
46d offers	word geoffer (D)	aan Daniël
47a koning	sê (D)	
47b julle God	is (W)	grootste van gode
47c Hy	heers (D)	oor konings
47d Hy	openbaar (D)	geheime
47e jy	openbaar (D)	geheime
48a koning	betoon (D) – aan Daniël	hoë eer
48b hy	gee (D) – aan hom	geskenke
48c hy	stel aan (D) – hom	as goewerneur
49a Daniël	versoek (D)	koning
49b	stel aan (D)	drie vriende
49c Daniël	bly (D)	in paleis

LYS VAN GERAADPLEEGDE WERKE

- Aalders, G Ch 1962. **Daniël**. Commentaar op het Oude Testament. Kampen: Kok.
- Aalders, G Ch s.a. **Daniël**. Korte verklaring van de heilige Schrift. Kampen: Uitgeversmpj Kok.
- Aarne, A & Thompson, S 1961. **The types of the folktale: A classification and bibliography**.
Translated by S Thompson. Tweede uitgawe. Helsinki: Folklore Fellows Communications, No 148.
- Abegg, M G 1997. Who ascended to heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness, in
Evans, C A & Flint, P W (eds). **Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls**. Studies in the Dead
Sea Scrolls and related literature. Grand Rapids: Eerdmans, 61-73.
- Abrams, M H 1958. **The mirror and the lamp: Romantic theory and the critical tradition**. New
York: W W Norton.
- Abrams, M H 1981. **A glossary of literary terms**. Fourth edition. New York: Holt, Rhinehart and
Winston.
- Achtemeijer, P J (ed) 1972, **Society of Biblical Literature 1972 seminar papers**. Missoula: Scholars,
413-448 (Society of Biblical Literature seminar papers series 7).
- Adam, A K M 1995. **What is postmodern biblical criticism?** Guides to biblical scholarship.
Minneapolis: Fortress.
- Ahlström, G W 1993. **The history of ancient Palestine from the palaeolithic period to Alexander's
conquest**. With a contribution by G O Rollefson. Edited by D Edelman. Journal for the Study of the Old
Testament Supplement Series 146. Sheffield: JSOT Press.
- Aichele, G et al 1995. **The postmodern Bible**. Bible and culture collective. New Haven & London:
Yale University Press.
- Albertz, R 1994. **A history of Israelite religion in the Old Testament period**. Volume 1. From the
beginning to the end of the monarchy. London: SCM. Translated by J Bowden.
- Aldwinckle, R 1972. **Death in the secular city**. Life after death in contemporary theology and
philosophy. Grand Rapids: Eerdmans.
- Alexander, B 1950. New light on the fiery furnace. **Journal of Biblical Literature** 69, 375-376.
- Allen, D 1989. Christian values in a post-Christian context, in Burnham, F B (ed). **Postmodern
theology**. Christian faith in a pluralist world. San Francisco: Harper & Row, 20-36.
- Alt, A 1939. Zur Antiochus' III. Erlass für Jerusalem. **Zeitschrift für die alttestamentliche**

Lys van geraadpleegde werke

- . *Wissenschaft*, 57, 283-285.
- Alter, R 1981. **The art of biblical narrative**. New York: Basic Books.
- Alter, R & Kermode, F (ed) 1987. **The literary guide to the Bible**. London: Collins.
- Alter, R & Kermode, F 1987. General introduction, in Alter, R & Kermode, F. **The literary guide to the Bible**. London: Collins, 1-10.
- Alter, R 1987. Introduction, in Alter, R & Kermode, F. **The literary guide to the Bible**. London: Collins, 11-35.
- Alter, R 1991. Biblical imperatives and literary play, in Rosenblatt, J P & Sitterson, J C. **“Not in heaven.” Coherence and complexity in biblical narrative**. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 13-27.
- Alter, R 1992. A literary approach to the Bible, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. London: Collins, 166-185.
- Altmann, A (ed) 1966. **Biblical motifs: Origins and transformations**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Alves, R A 1972. **Tomorrow’s child: Imagination, creativity, and the rebirth of culture**. New York: Harper & Row.
- Amerding, C E 1997. **The Old Testament and criticism**. Biblical and Theological Classics Library. Carlisle, Cumbria: Paternoster.
- Anderson, B W 1963. **The Old Testament and Christian faith: A theological discussion**. New York: Harper & Row.
- Anderson, R A 1975. **Unfolding Daniel’s prophecies**. Mountain View: Pacific Press.
- Anderson, R A 1984. **Signs and wonders**. A commentary on the book of Daniel. International theological commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Archer, G L 1958. **Jerome’s commentary on Daniel**. Grand Rapids: Baker Book House.
- Archer, K J 1996. Pentecostal hermeneutics: retrospect and prospect. **Journal of Pentecostal Theology**, 8, 63-81.
- Arnold, B T 1993. Wordplay and narrative techniques in Daniel 5 and 6. **Journal of Biblical Literature**, 112, 3, 479-485.
- Arnold, B T 1996. The use of Aramaic in the Hebrew Bible: Another look at bilingualism in Ezra and Daniel. **Journal of Northwest Semitic Languages** 22, 2, 1-16.
- Arrington, F L 1988. Hermeneutics, in Burgess, S M, McGee, G B & Alexander, P H (eds) 1988. **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Grand Rapids: Zondervan, 376-389.

Lys van geraadpleegde werke

- Asmussen, H-G 1981. **Daniel. Prophet oder Fälscher.** Eine historisch-kritische und literar-historische Untersuchung. Heide: Verlag des Verfassers.
- Atkins, G D & Morrow, L (eds) 1989. **Contemporary literary theory.** Amherst: University of Massachusetts Press.
- Aune, D E 1983. **Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world.** Grand Rapids: Eerdmans.
- Avalos, H I 1991. The comedic function of the enumerations of the officials and instruments in Daniel 3. **Catholic Biblical Quarterly**, 53, 580-588.
- Baker, D W & Arnold, B T (eds) 1999. **The face of Old Testament studies.** A survey of contemporary approaches. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Bal, M 1985. **Narratology: Introduction to the theory of narratology.** Toronto: University of Toronto Press.
- Bal, M 1987. **Lethal love: Feminist literary readings of biblical love stories.** Bloomington: Indiana University Press.
- Bal, M 1988a. **Death and dissymmetry: The politics of coherence in the Book of Judges.** Chicago: University of Chicago Press.
- Bal, M 1988b. **Murder and difference: Gender, genre, and scholarship on Sisera's death.** Bloomington: Indiana University Press.
- Bal, M 1990. The point of narratology. **Poetics Today** 11, 727-753.
- Bal, M 1991. **On story-telling: Essays in narratology.** D Jobling (ed). Sonoma, California: Polebridge.
- Baldwin, J G 1978. **Daniel.** Tyndale Old Testament commentaries. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Balzer, H R 1991. Eschatological elements as permanent qualities in the relationship between God and nation in the Minor Prophets. **Old Testament Essays**, 4, 3, 408-414.
- Bar-Efrat, S 1989. **Narrative art in the Bible.** Translated by D Shefer-Vanson. Decatur: Almond Press.
- Barker, M 1977-1978. Slippery words III. Apocalyptic. **Expository Times**, 89, 325.
- Bar-Efrat, S 1992. Some observations on the analysis of structure in Biblical narrative, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism.** Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 186-205.
- Barr, J 1973. **The Bible in the modern world.** London: SCM.
- Barth, H & Steck O H 1989. **Exegese des Alten Testaments Leitfaden der Methodik: Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen.** Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Lys van geraadpleegde werke

- Bartlett, J R 1973. **The first and second books of Maccabees**. The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauer, D 1988. **The structure of Matthew's Gospel: A study in literary design**. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 31. Sheffield: Almond Press.
- Beale, G K 1984a. **The use of Daniel in Jewish apocalyptic literature and in the Revelation of St John**. Lanham, New York: University Press of America.
- Beale, G K 1984b. The use of Daniel in the synoptic eschatological discourse and in the book of Revelation, in Wenham, D (ed). **The Jesus tradition outside the gospel**. Gospel perspectives 5. Sheffield: JSOT Press, 129-153.
- Becking, B 1993. "A divine spirit is in you": Notes on the translation of the phrase *ruah elahin* in Daniel 5,14 and related texts, in Van der Woude, A S (ed) 1993. **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 515-519.
- Begg, C T 1993. Daniel and Josephus: Tracing connections, in Van der Woude, A S (ed) 1993. **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 539-546.
- Bellah, R N 1989. Christian faithfulness in a pluralist world, in Burnham, F B (ed). **Postmodern theology**. Christian faith in a pluralist world. San Francisco: Harper & Row, 74-91.
- Benoit, P 1973. **Jesus and the gospels**. Volume 1. New York: Herder & Herder.
- Benson, C H 1993. **Ou Testamentiese oorsig**. Die digterlike en die profetiese boeke (Job - Maleagi). Wheaton: Evangelical Teacher Training Association.
- Bentzen, A 1952. **Daniel**. Handbuch zum Alten Testament. Second edition. Tübingen: Mohr.
- Berlin, A 1983. **Poetics and interpretation in biblical narrative**. Bible and Literature Series. Sheffield: Almond Press.
- Berlin, A 1992a. Characterization in Biblical narrative: David's wives, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 219-233.
- Berlin, A 1992b. The grammatical aspect of Biblical parallelism, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 311-348.
- Boogart, T A 1986. Daniel 6: a tale of two empires. **Reformed Review**, 39, 2, 106-112.
- Booth, W C 1961. **The rhetorics of fiction**. Chicago: University of Chicago Press.
- Booth, W C 1974. **A rhetoric of irony**. Chicago: University of Chicago Press.
- Bosman, D B et al 1981. **Tweetalige Woordeboek**. Afrikaans – Engels. Tafelberg: Kaapstad.
- Botha, P J 1986. Die teologiese funksie van die Torah-woordveld in die driehoeksverhouding Jahwe-

Lys van geraadpleegde werke

- vrome-vyand in Psalm 119. Ongepubliseerde D D-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Bovon, F 1974. **Structural analysis and biblical exegesis**. Translated by A M Johnson. Pittsburgh Theological Monograph 3. Pittsburgh: Pickwick Press.
- Braverman, J 1978. **Jerome's Commentary on Daniel: a study of comparative Jewish and Christian interpretations of the Hebrew Bible**. The Catholic Biblical Quarterly - Monograph series 7. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Bright, J 1959. **A history of Israel**. Second edition. London: SCM.
- Brockhaus, R s.a. **Door het vuur**. Beschouwing over het boek Daniël. Vertaald door J Tiesema. Den Haag: J N Voorhoeve.
- Brooke-Rose, C 1990. Whatever happened to narratology? **Poetics Today** 11, 283-293.
- Brueggemann, W 1978. **The prophetic imagination**. Philadelphia: Fortress.
- Brueggemann, W 1983. Trajectories in Old Testament literature and the sociology of ancient Israel, in Gottwald, N K (ed). **The Bible and Liberation**. Political and social hermeneutics. Revised edition. Maryknoll: Orbis, 307-335.
- Brueggemann, W 1986. **Hopeful imagination**. Prophetic voices in exile. Philadelphia: Fortress.
- Brueggemann, W 1989. **Finally comes the poet**. Daring speech for proclamation. Minneapolis: Fortress.
- Brueggemann, W 1993. **Texts under negotiation**. The Bible and postmodern imagination. Minneapolis: Fortress.
- Brueggemann, W 1997. **Cadences of home**. Preaching among exiles. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Buber, M 1965. **Between man and man**. New York: Macmillan.
- Buechner, F 1993. The Bible as literature, in Ryken, L & Longman, T (ed). **A complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 40-48.
- Buechner, F 1996. **The longing for home: Recollections and reflections**. San Francisco: Harper & Row.
- Bullock, J F 1997. **Preaching in a postmodern wor[l]d: Gadamer's philosophical hermeneutics as homiletical conversation**. <http://home.apu.edu/~CTRF/papers>, 1-8.
- Bultema, H 1988. **Commentary on Daniel**. Grand Rapids: Kregel Publications.
- Burchard, C 1985. Joseph and Aseneth (First Century B.C. - Second Century A.D.), in Charlesworth, J H. **The Old Testament pseudepigrapha**. Volume 2. Expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works.

Lys van geraadpleegde werke

- New York: Doubleday & Company, 177-248.
- Burden, J J 1979. **Enigste gids vir OTE522-S**. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.
- Burden, J J 1985. Daniel spreek in 'n krisistyd veel later. **Theologia Evangelica**, 18, 2, 2-8.
- Burden, J J & Prinsloo, W S (red), 1987. **Tweegesprek met God**. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 3. Kaapstad: Tafelberg.
- Burden, J J 1987. Die boek Daniël, in Burden, J J & Prinsloo, W S (red), **Tweegesprek met God**. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 3. Kaapstad: Tafelberg, 195-220.
- Burden, J J 1993. Daniël, in **Die Bybel in praktyk**. Vereeniging: CUM, 1221-1244.
- Burgess, S M, McGee, G B & Alexander, P H (eds) 1988. **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Grand Rapids: Zondervan.
- Burnham, F B (ed) 1989. **Postmodern theology**. Christian faith in a pluralist world. San Francisco: Harper & Row.
- Burridge, K O L 1981. Reflections on prophecy and prophetic groups. **Semeia** 21, 99-102.
- Calloud, J 1976. **Structural analysis of narrative**. Translated by D Patte. Philadelphia: Fortress / Missioulas: Scholars.
- Calloud, J 1992. A few comments on structural semiotics: A brief review of a method and some explanation of procedures, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 118-142.
- Calvyn, J 1984. **Institusie van die Christelike godsdiens 1559**. Deel 1. Vertaal deur H W Simpson. Potchefstroom: Calvyn Jubileum Boekefonds.
- Cantor, N F 1994. **A modern history of the Jews**. New York: P Lang.
- Caragounis, C C 1993. History and supra-history: Daniel and the four empires, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 387-398.
- Carroll, R P 1979. **When prophecy failed: Cognitive dissonance in the prophetic traditions of the Old Testament**. London: SCM.
- Casey, P M 1976. Porphyry and the origin of the book of Daniel. **Journal of Theological Studies**, 27, 1, 15-33.
- Caquot, A & Delcor, M (ed) 1981. **Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M Henri Cazelles**. Alter Orient und Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Caws, P 1988. **Structuralism: The art of the intelligible**. Atlantic Highlands, N J: Humanities Press International.
- Charles, R H 1913. **Studies in the Apocalypse**. Edinburgh: T & T Clark.

Lys van geraadpleegde werke

- Charles, R H 1929. **A critical and exegetical commentary on the book of Daniel**. Oxford: Clarendon Press.
- Charles, R H 1963. **Eschatology**. The doctrine of a future life in Israel, Judaism and Christianity. A critical history. New York: Schocken.
- Charlesworth, J H 1985. **The Old Testament Pseudepigrapha**. Volume 2. Expansions of the Old Testament and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works. New York: Doubleday & Company.
- Charlesworth, J H 1985. Introduction, in Charlesworth, J H. **The Old Testament Pseudepigrapha**. Volume 2. Expansions of the Old Testament and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works. New York: Doubleday & Company, 477.
- Charlesworth, J H & Sanders, J A 1985. More Psalms of David (Second Century B.C. - First Century A.D.), in Charlesworth, J H. **The Old Testament Pseudepigrapha**. Volume 2. Expansions of the Old Testament and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works. New York: Doubleday & Company, 609-624.
- Chatman, S 1978. **Story and discourse: Narrative structure in fiction and film**. Ithaca: Cornell University Press.
- Chatman, S 1990. **Coming to terms: The rhetoric of narrative in fiction and film**. Ithaca: Cornell University Press.
- Childs, B S 1974. **Biblical theology in crisis**. Philadelphia: Fortress Press.
- Childs, B S 1977. **Old Testament books for pastor and teacher**. Philadelphia: Westminster.
- Childs, B S 1985. **Old Testament theology in a canonical context**. London: SCM.
- Childs, B S 1993. **Biblical theology of the Old and New Testament: Theological reflection on the Christian Bible**. Minneapolis: Fortress Press.
- Cho, P Y 1990. **Daniel**. Insights on the life and dreams of the prophet from Babylon. Milton Keynes: Word.
- Chomsky, N 1966. **Powers and prospects**. Reflections on human nature and the social order. London: Pluto Press.
- Clarke A 1967. **Adam Clarke's commentary on the Bible**. Abridged by Ralph Earle. Grand Rapids: Baker Book House.
- Clark, M S 1997. An investigation into the nature of a viable Pentecostal hermeneutic. D Th-dissertation, University of South Africa.
- Clines, D J A, Gunn, D M & Hauser, A J (ed) 1982. **Art and meaning: Rhetoric in biblical literature**.

Lys van geraadpleegde werke

- Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 19. Sheffield: JSOT Press.
- Clines, D J A 1992. Story and poem: The Old Testament as literature and as Scripture, in House, P R (ed). **Beyond form criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 24-38.
- Coats, G W 1976. From Canaan to Egypt: Structural and theological context for the Joseph story. **Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 3**. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Coetzee, J H 1986. Die spanning tussen God se *verborge wees* en sy *ingrype om te red*. 'n Eksegetiese ondersoek na 'n aantal Klaagpsalms. Ongepubliseerde D D-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Collins, J J 1974a. Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death. **Catholic Biblical Quarterly**, XXXVI, 1, 21-43.
- Collins, J J. 1974b. The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel. **Journal of Biblical Literature**, 93, 1, 50-66.
- Collins, J J 1975a. **The apocalyptic vision of the book of Daniel**. Missoula: Scholars Press.
- Collins, J J. 1975b. The court-tales in Daniel and the development of apocalyptic. **Journal of Biblical Literature**, 94, 218-234.
- Collins, J J 1975c. The mythology of holy war in Daniel and the Qumran War Scroll: a point of transition in Jewish apocalyptic. **Vetus Testamentum** 25 (3), 596-612.
- Collins, J J 1977. **The apocalyptic vision of the book of Daniel**. Harvard Semitic monographs 16. Missoula: Scholars Press.
- Collins, J J 1979a. Introduction: Towards the morphology of a genre. **Semeia**, 14, 1-20.
- Collins, J J 1979b. The Jewish apocalypses. **Semeia**, 14, 1-59.
- Collins, J J 1981. Apocalyptic genre and mythic allusions in Daniel. **Journal for the Study of the Old Testament**, 21, 83-100.
- Collins, J J 1983. The genre apocalypse in hellenistic Judaism, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 531-548.
- Collins, J J 1984a. **Daniel with an introduction to apocalyptic literature**. The Forms of the Old Testament Literature Volume XX. Grand Rapids: Eerdmans.
- Collins, J J 1984b. **The apocalyptic imagination: An introduction to the Jewish matrix of Christianity**. New York: Crossroad.
- Collins, J J 1985. Daniel and his social world. **Interpretation** 39, 131-143.

Lys van geraadpleegde werke

- Collins, J J 1987. Daniel and his social world, in Mays, J L & Achtemeier, P J. **Interpreting the prophets**. Philadelphia: Fortress, 249-260.
- Collins, J J 1993a. Stirring up the Great Sea: The religio-historical background of Daniel 7, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 121-136.
- Collins, J J 1993b. **Daniel. A commentary on the book of Daniel**. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, J J 1997. The expectation of the end in the Dead Sea Scrolls, in Evans, C A & Flint, P W (eds). **Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls**. Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature. Grand Rapids: Eerdmans, 74-90.
- Combrink, J 1994. **Die boek van Henog**. Vertaal deur J Combrink. Redigering deur F Weich. Goodwood: Libanon-Uitgewers.
- Cook, E M 1989. In the plain of the wall (Dan 3:1). **Journal of Biblical Literature**, 108, 115-116.
- Coste, D 1990. A tale of two dictionaries. **Poetics Today**, 11, 405-410.
- Cox, C 1998. Apocalypse how? **Utne Reader**, 22-23.
- Coxon, P W 1986. The 'list' genre and narrative style in the court tales of Daniel. **Journal for the Study of the Old Testament**, 35, 95-121.
- Coxon, P W 1993. Another look at Nebuchadnezzar's madness, in Van der Woude, A S (ed) 1993. **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 211-222.
- Coxon, P June 1995. Nebuchadnezzar's hermeneutical dilemma. **Journal for the Study of the Old Testament**, 66, 87-97.
- Criswell, W A 1968. **Expository sermons on the book of Daniel**. Volume 1. Grand Rapids: Zondervan.
- Criswell, W A 1972. **Expository sermons on the book of Daniel**. Volume 4. Grand Rapids: Zondervan.
- Croatto, J S 1987. **Biblical hermeneutics**. Toward a theory of reading as the production of meaning. New York: Orbis. Translated by R B Barr.
- Cross, F M 1966. Divine warrior in Israel's early cult, in Altmann, A (ed). **Biblical motifs: Origins and transformations**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 11-30.
- Cross, F M 1973. **Canaanite myth and Hebrew epic**. Essays in the history of religion of Israel. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Culley, R C 1972. Some comments on structural analysis and biblical studies. **Congress Volume:**

Lys van geraadpleegde werke

- Uppsala, Vetus Testamentum Supplements 22**, 129-142. Leiden: E J Brill.
- Culley, R C 1974. Structural analysis: Is it done with mirrors? **Interpretation**, 28, 169-184.
- Culley, R C 1975. Themes and variations in three groups of OT narratives. **Semeia**, 3, 3-13.
- Culley, R C 1976. **Studies in the structure of Hebrew narrative**. Semeia supplements 3. Philadelphia: Fortress Press / Missoula: Scholars Press.
- Culley, R C 1992. **Themes and variations**. A study of action in biblical narrative. The Society of Biblical Literature Semeia Studies. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Culpepper, R A 1983. **Anatomy of the Fourth Gospel: a study in literary design**. Philadelphia: Fortress Press.
- Dancy, J C (ed) 1972. **The shorter books of the apocrypha**. The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: University Press.
- Davies, P R 1980. Eschatology in the book of Daniel. **Journal for the Study of the Old Testament**, 17, 33-53.
- Davies, P R 1985. **Daniel**. Old Testament Guides. Sheffield: JSOT Press.
- Davies, P R 1993. Reading Daniel sociologically, in Van der Woude, A S (ed) 1993. **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 345-361.
- Day, J 1980. The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the hero of the book of Daniel. **Vetus Testamentum**, 30, 174-184.
- De Ferrières, J C 1999. **Face to face with the coming King Jesus**. The biblical evaluation alternative. Westhoven: Gospel Publishers.
- De George, R T & De George, F M 1972. **The structuralists: From Marx to Lévi-Strauss**. New York: Doubleday.
- De Haan, M R 1947. **Daniel the prophet**. 35 simple studies in the book of Daniel. Grand Rapids: Zondervan.
- Deist, F E 1979. **Enigste gids vir OTE522-S**. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.
- Deist, F E 1980. **'n ABC van Bybeluitleg**. Pretoria: J L van Schaik.
- Deist, F E, Vosloo, W, Pretorius, E & Du Plessis, I 1981. **Van Eden tot Rome**. Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel. Pretoria: Van Schaik.
- Deist, F E 1982. Prior to the dawn of apocalyptic. **Old Testament Essays**, 25 / 26, 13-38.
- Deist, F E 1983. Again: Method(s) of exegesis. **Old Testament Essays**, 1, 73-88.
- Deist, F E & Vorster, W S (red) 1986. **Woorde wat ver kom**. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 1. Kaapstad: Tafelberg.

Lys van geraadpleegde werke

- Deist, F 1992. South African Old Testament studies and the future. **Old Testament Essays**, 5, 3, 311-331.
- Deist, F 1994. The Bible as literature: Whose literature? **Old Testament Essays**, 7, 3, 327-342.
- De Klerk, W 1998. **Die vreemde God en sy mense**. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Delorme, J 1992. "Semiotique", in Pirot, L, Robert, A, Briend, J & Cothenet, E (eds). **Dictionnaire de la Bible. Supplément**. Volume 12. Paris: Letouzey & Ané.
- Dentan, R C 1971(a). The second book of Esdras, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible**. Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 521-525.
- Dentan, R C 1971(b). The second book of the Maccabees, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible**. Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 600-606.
- Dequeker, L 1993. King Darius and the prophecy of seventy weeks, Daniel 9, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 187-210.
- Derrida, J 1978. **Writing and difference**. Translated by A Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- De Saussure, F 1959. **Course in general linguistics**. Translated by Wade Baskin, edited by Chales Bally et al. New York: McGraw-Hill.
- Dever, W G 1992. How to tell a Canaanite from an Israelite, in Shanks, H, Dever, W G, Halpern, B & McCarter, P K 1992. **The rise of ancient Israel**. Washington: Biblical Archaeology Society, 26-61.
- De Villiers, P G R 1983. Solving the riddle? Recent trends in apocalyptic research. **Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika**, 26, 39-58.
- De Villiers, P G R 1987. **Leviatan aan 'n lintjie**. Woord en wêreld van die sieners. Pretoria: Serva.
- Dexinger, F 1969. **Das Buch Daniel und seine Probleme**. Stuttgarter Bibelstudien 36. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- DiLella, A A 1981. Daniel 4.7-14: Poetic analysis and biblical background, in Caquot, A & Delcor, M (ed). **Melanges bibliques et orientaux en l'honneur de M Henri Cazelles**. Festschrift M H Cazelles. Alter Orient und Altes Testament 212. Kevelaer, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 247-258.
- Dimant, D 1993. The Seventy-Weeks chronology (Dan 9,24-27) in the light of new Qumranic texts, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 77-120.
- Domeris, W R 1994. Anthropological and sociohistorical readings of the Old Testament. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 160-166.

Lys van geraadpleegde werke

- Dommershausen, W 1964. **Nabonid im Buche Daniel**. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Doty, W G 1972a. The concept of genre in literary analysis, in P J Achtemeijer (ed), **Society of Biblical Literature 1972 seminar papers**. Missoula: Scholars, 413-448 (Society of Biblical Literature seminar papers series 7).
- Doty, W 1972b. **Contemporary New Testament interpretation**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Douglas, J D (ed) 1962. **The new Bible dictionary**. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Dressler, H H P 1979. The identification of the Ugaritic Dnīl with the Daniel of Ezekiel. **Vetus Testamentum**, 29, 152-161.
- Driver, S R 1900. **The book of Daniel**. The Cambridge Bible for schools and colleges. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duff, M s a. **Daniel the prophet**. The boy with a purpose. London: Marshall, Morgan & Scott.
Illustrated by Noel Hope.
- Duke, P 1985. **Irony in the Fourth Gospel**. Atlanta: John Knox Press.
- Duncan, G B 1971. Chronology, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible**. Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 1271-1282.
- Durden-Smith, J 1981. **Russia: A long-shot romance**. New York: Abacus.
- Du Toit, C W M 1953. **Daniël**. Die blinkende ster uit die nag van die Babiloniese ballingskap.
Frankfort: C J van Rensburg.
- Eco, U 1979. **The role of the reader. Explorations in the semiotics of texts**. Advances in Semiotics.
Bloomington: Indiana University.
- Edwards, W D, Gabel, W J & Hosmer, F E 1986. On the physical death of Jesus Christ. **Journal of the American Medical Association**, 255, 1455-1463.
- Eichrodt, W 1961. **Theology of the Old Testament**. Volume One. Old Testament Library. London: SCM. Translated by J A Baker.
- Eissfeldt, O 1951. Die Menetekel-Inschrift und ihre Deutung. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, 63, 105-114.
- Eissfeldt, O 1974. **The Old Testament**. An introduction. The history of the formation of the Old Testament. Oxford: Basil Blackwell. Translated by P R Ackroyd.
- Enslin, M S 1971. The apocalyptic literature, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible**. Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 1106-1109.

Lys van geraadpleegde werke

- Evans, C A & Flint, P W (eds) 1997. **Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls**. Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature. Grand Rapids: Eerdmans.
- Evans, C A 1997. Introduction, in Evans, C A & Flint, P W (eds). **Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls**. Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature. Grand Rapids: Eerdmans, 1-9.
- Exell, J S s.a. **The Biblical Illustrator. Daniel**. Grand Rapids: Baker Book House.
- Exum, J C & Whedbee, J W 1992. Isaac, Sampson, and Saul: Reflections on the comic and tragic visions, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbaruns, 272-309.
- Exum, J C 1992. Of broken pots, fluttering birds, and visions in the night: Extended simile and poetic technique in Isaiah, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 349-373.
- Fewell, D N 1991. **Circle of sovereignty**. Plotting politics in the book of Daniel. Nashville: Abingdon.
- Flew, A 1966. **God and philosophy**. London: Hutchinson.
- Flew, A (ed) 1979. **A dictionary of philosophy**. New York: St Martin's Press.
- Flint, P W 1997. The Daniel tradition at Qumran, in Evans, C A & Flint, P W (eds). **Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls**. Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature. Grand Rapids: Eerdmans, 41-60.
- Fiorenza, E S 1983. The phenomenon of early Christian apocalyptic, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 295-316.
- Forhrer G et al 1983. **Exegese des Alten Testaments**. Einführung in die Methodik. 4. durchgesehene und überarbeitete Auflage. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Fokkelman, J P 1975. **Narrative art in Genesis: Specimens of stylistic and structural analysis**. Translated by P Visser-Hagedoorn. Assen & Amsterdam: Van Gorcum.
- Forster, E M 1927. **Aspects of the novel**. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Fowler, R M 1983. Who is "the reader" in Reader-response Criticism? **Semeia**, 31, 5-23.
- Freud, S 1953. **The interpretation of dreams**. The Pelican Freud Library Volume 4. Translated by J Strachey. Harmondsworth: Penguin.
- Frick, F S & Gottwald, N K 1983. The social world of ancient Israel, in Gottwald, N K (ed). **The Bible and Liberation**. Political and social hermeneutics. Revised edition. Maryknoll: Orbis, 149-165.
- Fröhlich, I 1993. Daniel 2 and Deutero-Isaiah, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the**

Lys van geraadpleegde werke

- light of new findings.** Leuven: Leuven University Press, 266-270.
- Frost, S B 1952. **Old Testament apocalyptic: Its origins and growth.** London: Epworth.
- Frye, N 1982. **The great code: The Bible and literature.** Toronto: Academic.
- Funk R W, 1988. **The poetics of biblical narrative.** Sonoma, California: Polebridge Press.
- Gaarder, J 1994. **Sophie's world.** A novel about the history of philosophy. London: Phoenix.
- Gadamer, H-G 1993. **Truth and method.** Second revised edition. Translated by J Weisheimer & D G Marshall. New York: Continuum.
- Gammie, J G 1976. The classification, stages of growth, and changing intentions in the book of Daniel. **Journal of Biblical Literature**, 95, 2, 191-204.
- Gammie, J G 1981. On the intention and sources of Daniel I-IV. **Vetus Testamentum**, 31, 282-292.
- Gammie, J G 1987. A journey through Danielic spaces: The book of Daniel in the theology and piety of the Christian community, in Mays, J L & Achtemeier, P J. **Interpreting the prophets.** Philadelphia: Fortress, 261-272.
- Genette, G 1980. **Narrative discourse: An essay in method.** Translated by J E Lewin. Ithaca: Cornell University Press.
- Gerhardt, M 1977. Generic studies: Their renewed importance in religious and literary interpretation. **Journal for American Religious Studies**, 45, 309-325.
- Gesenius, W 1953. **A Hebrew and English lexicon of the Old Testament.** Translated by E Robinson. Oxford: Clarendon Press.
- Ginsberg, H L 1948. **Studies in Daniel.** New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Ginsberg, H L 1954. The Composition of the Book of Daniel. **Vetus Testamentum**, IV, 3, 246-275.
- Goldingay, J 1993. Story, vision, interpretation: Literary approaches to Daniel, in Van der Woude, A S (ed) 1993. **The book of Daniel in the light of new findings.** Leuven: Leuven University Press, 295-314.
- Gollmick, V G s.a. **Daniel sanely explained.** A guide to the study of the book of Daniel. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Good, E M 1985. Apocalypse as comedy: The book of Daniel. **Semeia**, 32, 41-70.
- Gottwald, N K (ed) 1983. **The Bible and Liberation.** Political and social hermeneutics. Revised edition. Maryknoll: Orbis.
- Gottwald, N K 1983. Sociological method in the study of ancient Israel, in Gottwald, N K (ed). **The Bible and Liberation.** Political and social hermeneutics. Revised edition. Maryknoll: Orbis, 26-37.
- Grabbe, L L 1989. The social setting of early Jewish apocalypticism. **Journal for the Study of Pseudepigrapha**, 4, 27-47.

Lys van geraadpleegde werke

- Green, B 1992. The plot of the Biblical story of Ruth, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism.** Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 206-218.
- Greene, S 1964. **Daniel.** A commentary. London: SCM.
- Greenfield, J C 1987. The Hebrew Bible and Canaanite literature, in Alter, R & Kermode, F. **The literary guide to the Bible.** London: Collins, 545-560.
- Greidanus, S 1993. The value of a literary approach for preaching, in Ryken, L & Longman, T (ed). **A complete literary guide to the Bible.** Grand Rapids: Zondervan, 509-519.
- Greimas, A J 1983. **Structural semantics: An attempt at a method.** Translated by D McDowell, R Schleifer & A Velic. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Grobel, K 1971. The languages of the Bible, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible.** Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 1194-1200.
- Gruenwald, I 1980. **Apocalyptic and merkavah mysticism.** AGJU 14. Leiden: Brill.
- Gruenthaner, M J 1949. Last king of Babylon. **Catholic Biblical Quarterly,** 11, 406-427.
- Gunn, D M 1992. New directions in the study of Biblical Hebrew narrative, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism.** Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 412-422.
- Gurney, R 1980. **God in control.** An exposition of the prophecies of Daniel. Worthing: H E Walker.
- Haag, E 1983. **Die Errettung Daniels aus der Löwengrube.** Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition. Stuttgarter Bibelstudien 110. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Hall, R A 1974. Post-exilic theological streams and the book of Daniel. Unpublished Ph D-dissertation, Yale University.
- Halpern, B 1992. The Exodus from Egypt: Myth or reality?, in Shanks, H, Dever, W G, Halpern, B & McCarter, P K. **The rise of ancient Israel.** Washington: Biblical Archaeology Society, 86-117.
- Hammer, R J 1972. The apocryphal additions to Daniel, in Dancy, J C. **The shorter books of the apocrypha.** Cambridge: University Press, 210-241.
- Hammer, R 1976. **The book of Daniel.** The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, P D 1976a. Apocalypse, Genre, in **Interpreter's Dictionary of the Bible Suppl,** 27-28.
- Hanson, P D 1976b. Apocalypticism, in **Interpreter's Dictionary of the Bible Suppl,** 28-34.
- Hanson, P D 1971. Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment. **Revue Biblique,** 78, 31-58.

Lys van geraadpleegde werke

- Hanson, P D 1979. **The dawn of apocalyptic**. The historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology. Revised edition. Philadelphia: Fortress.
- Hanson, P D 1980. From prophecy to apocalyptic: unresolved issues. **Journal for the Study of the Old Testament**, 15, 3-6.
- Hanson, P D 1987. **Old Testament apocalyptic**. Nashville: Abingdon.
- Hanson, P D 1995. **Isaiah 40-66**. Louisville: John Knox.
- Hartman, L F & DiLella, A A 1978. **The book of Daniel**. Manchester: Anchor.
- Hartman, L 1983. Survey of the problem of apocalyptic genre, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 329-344.
- Hartmann, T 1997c. *rab*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 3. *tslg – terapim*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 1194-1201.
- Hartwig, E s.a. **God regeer die nasies**. 'n Verklaring van Daniël 2. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Hawkes, T 1977. **Structuralism & semiotics**. New accents. London: Methuen.
- Heaton, E 1956. **The book of Daniel**. Torch Bible Commentaries. London: SCM Press.
- Helberg, J L 1992. Die betekenis van die Ou-Testamentiese teologie in die toekomstige Suid-Afrika. **Old Testament Essays**, 5, 3, 414-431.
- Helberg, J L 1994a. **Die boek Daniël**. Skrifuitleg vir Bybelstudent en gemeente. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Helberg, J L 1994b. The Christian confessional approach in the theological understanding of the Old Testament. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 236-243.
- Helberg, J L 1994c. Die mag van God volgens die belydenis van Daniel se vriende. **In die Skriflig**, 28, 75-88.
- Helberg, J L 1995. The determination of history according to the book of Daniel. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, 107, 2, 273-287.
- Hellholm, D 1980. **Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse**. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. I. Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse. Lund: Gleerup (CB.NT 13:1).
- Hellholm, D (ed) 1983. **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck).
- Hellholm, D 1986. The problem of apocalyptic genre and the Apocalypse of John. **Semeia**, 36, 1-32.

Lys van geraadpleegde werke

- Hengel, M 1974. **Judaism and Hellenism. Volume 1.** Philadelphia: Fortress Press.
- Hengel, M 1983. Messianische Hoffnung und politischer *Radikalismus* in der *jüdisch-hellenistischen Diaspora*, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East.** Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 655-686.
- Hennings, E C & Hennings R B 1920. **Daniel the prophet in the latter days.** Melbourne: The Covenant Publishing Co.
- Herrmann, S 1973. **A history of Israel in Old Testament times.** Revised & enlarged edition. Translated by J Bowden. London: SCM.
- Hick, J H 1973. **Philosophy of religion.** Second edition. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Hilton, M June 1995. Babel reversed - Daniel chapter 5. **Journal for the Study of the Old Testament**, 66, 99-112.
- Hoffman, E 1994. **Shtetl.** The history of a small town and an extinguished world. London: Vintage.
- Holladay, W L (ed) 1971. **A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament.** Grand Rapids: Eerdmans.
- House, P R (ed) 1992. **Beyond form criticism.** Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- House, P R 1992. The rise and current status of literary criticism of the Old Testament, in House, P R (ed). **Beyond form criticism.** Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake: Indiana: Eisenbrauns, 3-23.
- Hughes, P E 1997. Moses' birth story: A biblical matrix for prophetic messianism, in Evans, C A & Flint, P W (eds). **Eschatology, messianism, and the Dead Sea Scrolls.** Studies in the Dead Sea Scrolls and related literature. Grand Rapids: Eerdmans, 10-22.
- Human, D J 1993. Die begrip *berit* in 'n aantal klaagpsalms: 'n perspektief. Ongepubliseerde D D-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Human, D J 1999. Die *literêr-historiese* lees van 'n teks. **Skrif en Kerk**, 20, 2, 354-368.
- Humphreys, W L 1973. A life-style for Diaspora: A study of the tales of Esther and Daniel. **Journal of Biblical Literature**, 92, 211-223.
- Hunter, J 1994. Literary understandings of the Bible: the deconstructionist approach. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 99-104.
- Ish-Kishor, S 1948. **Everyman's history of the Jews.** New York: Frederick Fell.
- Iser, W 1978. **The act of reading: A theory of aesthetic response.** Baltimore: Johns Hopkins

Lys van geraadpleegde werke

- University Press.
- Jacobson, R 1974. The structuralists and the Bible. **Interpretation**, 28, 147-156.
- Jacobson, R 1992. The structuralists and the Bible, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 101-117.
- Jameson, F 1981. **The political unconscious: Narrative as a socially symbolic art**. Ithaca: Cornell University Press.
- Jason, H & Kempinski, A 1981. How old are folktales? **Fabula**, 22, 1-27.
- Jenni, E & Westermann, C (eds) 1997a. **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *'ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts.
- Jenni, E & Westermann, C (eds) 1997b. **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 2. *gesed – tsiyyon*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts.
- Jenni, E & Westermann, C (eds) 1997c. **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 3. *tslg – terapim*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts.
- Jenni, E 1997a. *'adon*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *'ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 23-29.
- Jenni, E 1997a. *bo'*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *'ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 201-204.
- Jenni, E 1997a. *'hr*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *'ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 83-88.
- Jobling, D 1986. **The sense of biblical narrative**. Structural analyses in the Hebrew Bible II. Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 39. Sheffield: JSOT Press.
- Jobling, D 1990. Writing the wrongs of the world: The deconstruction of the biblical text in the context of liberation theologies. **Semeia**, 51, 81-118.
- Johnson, P 1988. **Intellectuals**. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Jones, A J (ed) 1966. **The Jerusalem Bible**. Reader's edition. New York: Doubleday & Company, Inc.
- Josephus 1960. **Complete works**. Translated by William Whiston. Grand Rapids: Kregel.
- Joubert, W H 1979. Power and responsibility in the Book of Daniel. Unpublished D Th-dissertation, University of South Africa.
- Jung, C 1964. **Man and his symbols**. London: Pan.
- Kaiser, O & Kümmel, W G 1967. **Exegetical method**. Translated by E V N Goetchius. New York: Seabury Press.
- Kaiser, W C 1989. **Back toward the future**. Hints for interpreting Biblical prophecy. Grand Rapids:

Lys van geraadpleegde werke

- Baker.
- Keil, C F 1975. **Biblical commentary on the book of Daniel**. Commentary on the Old Testament in ten volumes. Volume IX. (Keil, C F & Delitzsch eds.). Grand Rapids: Eerdmans.
- Keller, W 1956. **The Bible as history**. Archaeology confirms the Book of books. London: Hodder & Stoughton.
- Keneally, T 1982. **Schindler's Ark**. London: Book Club.
- Kermode, F 1979. **The genesis of secrecy**. Cambridge: Harvard University Press.
- Kermode, F 1987. The canon, in Alter, R & Kermode, F. **The literary guide to the Bible**. London: Collins, 600-610.
- Kessler, M 1982. A methodological setting for rhetorical criticism, in Clines, J A, Gunn, D M & Hauser, A J. **Art and meaning: Rhetoric in biblical literature**. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 19. Sheffield: JSOT Press, 1-19.
- King, G F 1954. **Daniel**. A detailed explanation of the book. Ilford: The midnight cry.
- King, G R s.a. **Daniel**. East London: East London Tabernacle Bookstall.
- Kingsbury, J D 1984. The figure of Jesus in Matthew's story: A literary-critical probe. **Journal for the Study of the New Testament**, 21, 3-36.
- Kingsbury, J D 1988. **Matthew as story**. Second edition. Philadelphia: Fortress Press.
- Kirkpatrick, J D 1994. Eskatologie in die boek Sefanja. **Skrif en Kerk**, 15, 2, 311-323.
- Kippenberg, H G 1983. Ein Vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalyptik, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 751-768.
- Kleynhans, B s.a. **Die Koning kom II**. "Wat gou moet gebeur". Springs: V G Uitgewers.
- Kleynhans, B 1980. **Die Koning kom**. 'n Studie van die eindtyd. Silverton: Promedia.
- Kleynhans, B 1989. **Wie is die ware Israel?** Silverton: V G Uitgewers.
- Knibb, M A 1993. "You are indeed wiser than Daniel". Reflections on the character of the book of Daniel, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 399-412.
- Knight, G A F 1971. The book of Daniel, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible**. Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 436-450.
- Knight, G A F 1971. The prayer of Azariah and the three young men, in Layman, C M (ed). **The**

Lys van geraadpleegde werke

- interpreter's one-volume commentary on the Bible.** Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 581-582.
- Knight, G A F 1971. The book of Susanna, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible.** Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 583-584.
- Knight, G A F 1971. The book of Bel and the dragon, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible.** Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 585-586.
- Knight, G A F 1971. The first book of the Maccabees, in Layman, C M (ed). **The interpreter's one-volume commentary on the Bible.** Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins, 588-599.
- Koch, K 1961. Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniels. **Historische Zeitschrift**, 193, 1-32.
- Koch, K 1972. **The rediscovery of apocalypse.** Studies in biblical theology. Second series, 22. London: SCM.
- Koch, K 1980. **Das Buch Daniel.** Erträge der Forschung. Band 144. Under mitarbeit von Till Niewisch und Jürgen Tubach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koch, K 1983. Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East.** Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 413-446.
- Koch, K 1985. Is Daniel among the prophets? **Interpretation**, 39, 2, 117-130.
- Koch, K 1987(a). Is Daniel also among the prophets? in Mays, J L & Achtemeier, P J. **Interpreting the prophets.** Philadelphia: Fortress, 237-248.
- Koch, H 1987(b). **Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch.** Entstehung und Textgeschichte. Band II: Exegetische Erläuterungen. Alter Orient und Altes Testament. Band 38/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Koehler, L & Baumgartner, W 1958. **Lexicon in veteris testamenti libros.** Leiden: E J Brill.
- König, A 1980. **Jesus die Laaste.** Gelowig nagedink deel 2. Oor die einde. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Kostiukhin, E A 1998. Magic tales that end badly. **SEEFA Journal**, III, 2, 1-9.
<http://www.virginia.edu/~slavic/seefa/MAGTALES.HTM>.

Lys van geraadpleegde werke

- Kraus, H-J 1972. **Biblich-theologische Aufsätze**. Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kraus, H-J 1982. **Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments**. 3., erweiterte Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Krentz, E 1975. **The historical-critical method**. Philadelphia: Fortress Press.
- Krog, A 21 Junie 2000. Remembering the day Rwanda turned against itself. **Daily Mail & Guardian**, 1-6. <http://www.mag.co.za/mg/news>.
- Kruger, H A J 1994. The canon critical approach as a means of understanding the Old Testament. **Old Testament Essays**, 7, 4 (Special edition), 181-197.
- Kühlewein, J 1997a. *ba'al*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *'ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 247-251.
- Kuist, H 1947. **These words upon thy heart: Scripture and the Christian response**. Richmond: John Knox Press.
- Kuntz, J K 1992. Psalm 18: A rhetorical-critical analysis, in House, P R (ed). **Beyond form criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 70-99.
- Labov, W 1972. **Language in the inner city: Studies in the black English vernacular**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Labuschagne, C J 1997b. *ntn*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 2. *gesed – tsiyyon*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 774-791.
- LaCocque, A 1979. **The book of Daniel**. Translated by David Pellauer. London: SPCK.
- LaCocque, A 1988. **Daniel and his time**. Studies of personalities of the Old Testament. Columbia: University of South Carolina Press.
- Lang, C 2000. **A brief history of literary theory**. <http://www.xenos.org/essays/litthrys.htm>, 1-47.
- Larkin, C 1929. **The Book of Daniel**. Philadelphia: Rev Clarence Larkin Est.
- Larue, G A 1968. **Old Testament life and literature**. Chapter 29: The period of Jewish independence. www.infidels.org/library/modern/gerald_larue, 1-11.
- Lategan, B 1994. Some implications of reception theory for the reading of Old Testament texts. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 105-112.
- Lathey, C 1948. **The book of Daniel**. Dublin: Richview Press.
- Layman, C M (ed) 1971. **The interpreter's one-volume commentary on the Bible**. Including all the books of the Old and New Testament and the Apocrypha, together with forty-three general articles. London: Collins.
- Lebram, J C H 1970. Apokalyptik und Hellenismus im Buche Daniel. Bemerkungen und Gedanken zu

Lys van geraadpleegde werke

- Martin Hengels Buch über "Judentum und Hellenismus". **Vetus Testamentum**, 20, 503-524.
- Lebram, J C H 1983. The piety of the Jewish apocalyptists, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 171-210.
- Le Roux, C 1995. **Profeet en politiek. Daniël**. Die Woord vir die mense. Halfway House: Orion.
- Le Roux, J H 1981. The "last days" in apocalyptic. **Neotestamentica**, 12, Essays on Jewish and Christian apocalyptic, 41-74.
- Le Roux, J H 1983. A confessional approach to the Old Testament. **Old Testament Essays**, 1, 114-129.
- Le Roux, J H 1988. Eschatology and the prophets (A survey of the research). **Old Testament Essays**, 1, 1, 1-26.
- Le Roux, J H 1991. The study of wisdom literature in South Africa. **Old Testament Essays**, 4, 3, 342-361.
- Le Roux, J H 1993a. **A story of two ways** . Thirty years of Old Testament scholarship in South Africa. Old Testament Essays Supplement Series number 2. Pretoria: Verba Vitae.
- Le Roux, J H 1993b. Daniël het al die datum van die wederkoms aangekondig, in Swanepoel, F A (red), **Die wederkoms in die jaar 2000!...?** Pretoria: C B Powell-Bybelsentrum, 1-9.
- Le Roux, J H 1994. Historical criticism - The end of the road. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 198-202.
- Le Roux, J H 1995. No theology, no relevance, no new South Africa. **Old Testament essays**, 8, 2, 167-190.
- Le Roux, J 1998. Israel's past and the feeling of loss (Or: Deconstructing the "minimum" of the "minimalists" even further. **Old Testament Essays**, 11, 3, 477-486.
- Lévi-Strauss, C 1963. **Structural Anthropology**. Translated C Jacobson. Garden City, New York: Doubleday.
- Lévi-Strauss, C 1975. **Tristes tropiques**. Translated by John and Doreen Weightman. New York: Athenaeum.
- Licht, J 1978. **Storytelling in the Bible**. Jerusalem: Magnes Press.
- Lindbeck, G A 1989. The church's mission to a postmodern culture, in Burnham, F B (ed). **Postmodern theology**. Christian faith in a pluralist world. San Francisco: Harper & Row, 37-55.
- Lindenberger, J M 1985. Ahiqar (Seventh to Sixth Century B.C.), in Charlesworth, J H. **The Old Testament pseudepigrapha**. Volume 2. Expansions of the Old Testament and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works. New York:

Lys van geraadpleegde werke

- Doubleday & Company, 479-508.
- Loader, J A 1978. Gedagtes oor gekontroleerde eksegesi. **Hervormde Teologiese Studies**, 34, 1-40.
- Loader, J A 1994. *Logos spermatikos*: die saailinge van die teologie. Of: Gedagtes oor gekontroleerde teologie. **Old Testament Essays**, 7, 3, 417-434.
- Longman, T 1993. Biblical narrative, in Ryken, L & Longman, T (ed). **A complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 69-79.
- Longman, T 1993. The literature of the Old Testament, in Ryken, L & Longman, T (ed). **A complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 95-107.
- Louw, J P 1976. **Semantiek van Nuwe Testamentiese Grieks**. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Lust, J 1993. The Septuagint version of Daniel 4-5, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 39-56.
- Lüthi, W 1939. **De komende kerk**. De boodschap van den profeet Daniël. Vertaald door H C Touw. Utrecht: Erven J Bijleveld.
- MacLaren, A 1938. **Expositions of Holy Scripture**. Ezekiel, Daniel, and the Minor Prophets. Grand Rapids: Eerdmans.
- Malbon, E S 1986. **Narrative space and mythic meaning in Mark**. San Francisco: Harper & Row.
- Malina, B 1983. The social sciences and biblical interpretation, in Gottwald, N K (ed). **The Bible and Liberation**. Political and social hermeneutics. Revised edition. Maryknoll: Orbis, 11-25.
- Malina, B, Joubert, S, Van der Watt, J 1995. **Vensters wat die Woord laat oopgaan**. Halfway House: Orion.
- Maré, L P 1998. 'n Kritiese beoordeling van die gebruik van die Psalms in die Pinksterkerk. Ongepubliseerde D Litt et Phil-proefskrif, Randse Afrikaanse Universiteit.
- Marsh, H October 1998. Designer God – letter. **Utne Reader**, 11.
- Martínez, F G 1987. Encore l'Apocalyptique. **Journal of Scientific Studies**, 17, 230.
- Mastin, B A 1973. Daniel 2:46 and the hellenistic world. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, 85, 1, 80-89.
- May, H G & Metzger B M 1977. **The new Oxford annotated Bible with the Apocrypha**. Revised Standard Version. An ecumenical study Bible. New York: Oxford University Press.
- Mays, J L & Achtemeier, P J 1987. **Interpreting the prophets**. Philadelphia: Fortress.
- McCarter, P K 1992. The origins of Israelite religion, in Shanks, H, Dever, W G, Halpern, B & McCarter, P K 1992. **The rise of ancient Israel**. Washington: Biblical Archaeology Society, 118-142.
- McEvenue, S E 1971. **The narrative style of the priestly writer**. Analecta Biblica 50. Rome: Biblical

Lys van geraadpleegde werke

- Institute Press.
- Meadowcroft, T J 1995. **Aramaic Daniel and Greek Daniel**. A literary comparison. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 198. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Mijnhardt, F 1996. **Apokriewe van die Ou Testament**. Pretoria: J L van Schaik.
- Millar, W R 1976. **Isaiah 24-27 and the origin of apocalyptic**. HSM 11. Missoula, Mont.: Sholars Press.
- Millard, A R 1977. Daniel 1-6 and History. **The Evangelical Quarterly**, 49, 67-73.
- Miller, J B 1989. The emerging postmodern world, in Burnham, F B (ed). **Postmodern theology**. Christian faith in a pluralist world. San Francisco: Harper & Row, 1-19.
- Miller, J E 1991. The redaction of Daniel. **Journal for the Study of the Old Testament**, 52, 115-124.
- Millett, K 1991. **The loony bin trip**. London: Virago.
- Milne, P J 1988. **Vladimir Propp and the study of structure in Hebrew Biblical narrative**. Bible and Literature Series. Sheffield: Almond Press.
- Mintz, A 1984. **Hurban: Responses to catastrophe in Hebrew literature**. New York: Columbia University Press.
- Mmola, M P 1986. Comparison between dreams and visions in the book of Daniel. **Theologia Viatorum**, 14, 2, 33-52.
- Moltmann, J 1967. **Theology of hope**. Translated by J W Leitch. New York: Harper & Row.
- Monsma, J A 1957. **Daniël de profet**. Het wonderlijke panorama van de tijden der heidenen. Driebergen: Het Zoeklicht.
- Montgomery, J A 1927. **A critical and exegetical commentary on the book of Daniel**. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark.
- Morris, L 1972. **Apocalyptic**. Grand Rapids: Eerdmans.
- Muilenberg, J 1969. Form criticism and beyond. **Journal of Biblical Literature**, 88, 8-28.
- Müller, H P 1976. Märchen, Legende und Enderwartung. Zum Verständnis des Buches Daniels. **Vetus Testamentum**, 26, 338-350.
- Müller, H P 1997c. *ro*'s, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 3. *tslg – terapim*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 1184-1194.
- Murphy, F J 1994. Apocalypses and apocalypticism: The state of the question. **Currents in Research**, 2, 147-179.
- Nickelsburg, G W E 1972. **Resurrection, immortality, and eternal life in Intertestamental Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press.

Lys van geraadpleegde werke

- Nickelsburg, G W E 1983. Social aspects of Palestinian Jewish apocalypticism, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 641-654.
- Niditch, S & Doran, R 1977. The success story of the wise courtier: A formal approach. **Journal of Biblical Literature**, 96, 179-193.
- Niehr, H 1990. **Der höchste Gott**. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. Berlin: Walter de Gruyter.
- Noth, M 1951. Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV. **Vetus Testamentum**, 1, 251-260.
- Noth, M 1966. **The Old Testament world**. Translated by V I Gruhn. London: Adam & Charles Black.
- Noth, M 1986. **Geschichte Israels**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- O'Day, G R 1993. The way of the promise through the Old Testament, in O'Day, G R & Long, T G (ed). **Listening to the Word: Studies in honour of Fred B Craddock**. Nashville: Abingdon Press, 202-209.
- O'Day, G R & Long, T G (ed) 1993. **Listening to the Word: Studies in honour of Fred B Craddock**. Nashville: Abingdon Press.
- Oosthuizen, M J 1994. The narratological approach as a means of understanding the Old Testament. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 84-91.
- Oswalt, J N 1999. Recent studies in Old Testament apocalyptic, in Baker, D W & Arnold, B T (eds). **The face of Old Testament studies**. A survey of contemporary approaches. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 369-390.
- Patte, D 1976. **Semiology and parables: An exploration of the possibilities offered by structuralism for exegesis**. Pittsburgh Theological Monograph Series 9. Pittsburgh: Pickwick.
- Patte, D & Patte, A 1978. **Structural exegesis: From theory to practice**. Exegesis of Mark 15 and 16. Hermeneutical implications. Philadelphia: Fortress Press.
- Patte, D 1989. **Structural exegesis for New Testament critics**. Guides tot Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress Press.
- Patte, D 1990. **The religious dimensions of biblical texts: Greimas's structural semiotic and biblical exegesis**. Semeia Studies 19. Atlanta: Scholars.
- Patte, D & Parker, J F 1992. A structural exegesis of Genesis 2 and 3, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 143-163.
- Pearlman, M 1943. **Daniel speaks today**. A devotional commentary on the book of Daniel. Springfield: Gospel Publishing House.

Lys van geraadpleegde werke

- Perrine, L 1974. **Story and structure**. Fourth edition. New York: Harcourt, Brace, Jovonovich.
- Péter-Contesse, R & Ellington, J 1993. **A handbook on the book of Daniel**. UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies.
- Petersen, N R 1974. On the notion of genre: A literary-structuralist approach. **Semeia**, 1, 134-181.
- Pienaar, R L Oktober 1999. Stalin: massamoordenaar. **Insig**, 141, 36-37
- Pirot, L, Robert, A, Briend, J & Cothenet, E (eds) 1992. **Dictionnaire de la Bible. Supplément**. Volume 12. Paris: Letouzey & Ané.
- Plöger, O 1968. **Theocracy and eschatology**. Translated by S Rudman. Oxford: Basil Blackwell.
- Polak, F H 1993. The Daniel tales in their Aramaic literary milieu, in Van der Woude, A S (ed) 1993. **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 249-265.
- Polak, G I & Van Ameringen, M L 1862. **De boeken Daniël, Ezra en Nehemia, voorzien met een geschied- en letterkundige inleiding**. Amsterdam: J B de Mesquita.
- Polzin, R 1974. The framework of the book of Job. **Interpretation**, 28, 183-200.
- Polzin, R 1975. 'The ancestress of Israel' in danger. **Semeia**, 3, 81-96.
- Polzin, R 1980. **Moses and the Deuteronomist: Part One. Deuteronomy, Joshua, Judges**. A literary study of the Deuteronomic history. New York: Seabury.
- Porteous, N 1979. **Daniel**. Old Testament Library. Second, revised edition. London: SCM.
- Potok, C 1993. The novelist and the Bible, in Ryken, L & Longman, T (ed). **A complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 489-498.
- Powell, M A 1990. **What is narrative criticism?** Guides to biblical scholarship. New Testament series. Minneapolis: Fortress Press.
- Prinsloo, G T M 1989. 'n Literêre eksegetiese analise van die boek Habakuk. Ongepubliseerde D D-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Prinsloo, G T M 1993. Two poems in a sea of prose: the content and context of Daniel. **Journal for the Study of the Old Testament**, 59, 93-108.
- Prinsloo, W S 1980. Psalm 121: 'n Triomflied van vertroue. **Ned Geref Teologiese Tydskrif**, 21, 2, 162-168.
- Prinsloo, W S 1988. Die histories-kritiese metode(s) in perspektief, in **Skrif en Kerk**, 9, 2, 196-209.
- Prinsloo, W S 1994. A comprehensive semiostructural exegetical approach. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 78-83.
- Propp, V 1968. **Morphology of the folktale**. Second revised edition. Ed L A Wagner. Austin & London: University of Texas Press.
- Reeves, S Julie 1999. Die einde van alles? **Insig**, 138, 16-18.

Lys van geraadpleegde werke

- Rendtorff, R 1985. **The Old Testament. An Introduction.** Translated by J Bowden. London: SCM.
- Rhoads, D & Michie, D 1982. **Mark as story: An introduction to the narrative of a gospel.** Philadelphia: Fortress.
- Richter, W 1971. **Exegese als Literaturwissenschaft; Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ricoeur, P 1975. Biblical hermeneutics. *Semeia*, 4, 29-41.
- Ricoeur, P 1984. **Time and narrative. Volume 1.** Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P 1986. **Time and narrative. Volume 2.** Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P 1988. **Time and narrative. Volume 3.** Chicago: University of Chicago Press.
- Ridderbos, J 1941. **Het Godswoord der profeten.** Vierde deel: Van Ezechiël tot Maleachi. Kampen: Kok.
- Robertson, D 1977. **The Old Testament and the literary critic.** Philadelphia: Fortress.
- Robinson, T 1892. **A homiletical commentary on the book of Daniel.** With copious notes and indexes. The preacher's complete homiletical commentary on the Old Testament. New York: Funk & Wagnallis.
- Rogerson, J 1984. **Old Testament criticism in the nineteenth century.** London: Society for promoting Christian knowledge.
- Rosenblatt, J P & Sitterson, J C 1991. "Not in heaven." **Coherence and complexity in biblical narrative.** Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Rosenthal, L A 1895. Die Josephgeschichte, und den Büchern Ester und Daniel verglichen. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 15, 278-285.
- Rowland, C 1982. **The open heaven: A study of apocalyptic in Judaism and early Christianity.** New York: Crossroad.
- Rowley, H H 1944. **The relevance of apocalyptic.** London: Lutterworth.
- Rowley, H H 1951. The unity of the book of Daniel. *Hebrew Union College Annual*, 23, 1, 233-273.
- Rowley, H H 1955. The composition of the book of Daniel. Some comments on professor Ginsberg's article. *Vetus Testamentum*, 5, 272-276.
- Rudolph, K 1983. Apokalyptik in der Diskussion, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East.** Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 771-790.
- Russell, D S 1971. **The method and message of Jewish apocalyptic.** London: SCM.
- Russell, D S 1989. **Daniel. An active volcano.** Edinburgh: Saint Andrew Press.
- Russell, D S 1992. **Divine disclosure: An introduction to Jewish apocalyptic.** Minneapolis: Fortress.
- Russell, D S 1994. **Prophecy and the apocalyptic dream.** Protest and promise. Peabody: Hendrickson.

Lys van geraadpleegde werke

- Ryken, L & Longman, T (ed) 1993. **A complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan.
- Ryken, L 1993. The Bible as literature: A brief history, in Ryken, L & Longman, T (ed). **A complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 49-68.
- Sahlin, H 1969. Antiochus IV Epiphanes und Judas Mackabäus. Eine Geschichtspunkte zum Verständnis des Danielbuches. **Studia Theologia**, 23, 41-68.
- Sanders, E P 1983. The genre of Palestinian Jewish apocalypses, in Hellholm, D (ed). **Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East**. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck), 447-460.
- Sanders, J A 1991. The integrity of biblical pluralism, in Rosenblatt, J P & Sitterson, J C. **“Not in heaven.” Coherence and complexity in biblical narrative**. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 154-169.
- Scheffler, E 1994. The psychological approach to the (Hebrew) Bible. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 148-159.
- Schmidt, W H 1997a. *‘elohim*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *‘ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 115-126.
- Schmithals, W 1975. **The apocalyptic movement: Introduction and interpretation**. Translated by J W Steely. Nashville: Abingdon.
- Schneider, H 1954. **Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Band IX/2. Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch**. Herders Bibelkommentar. Freiburg: Verlag Herder.
- Schneiders, S M 1989. Does the Bible have a postmodern message?, in Burnham, F B (ed). **Postmodern theology**. Christian faith in a pluralist world. San Francisco: Harper & Row, 56-73.
- Scholes, R & Kellogg, R 1966. **Approaches to the novel: Materials for a poetics**. San Francisco: Chandler Publishing Co.
- Scholes, R 1974. **Structuralism in literature: An introduction**. New Haven: Yale University Press.
- Schoonees, P J et al 1965. **HAT**. Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal vir universiteit, skool, huis en kantoor. Johannesburg: Perskor.
- Scott, R B Y 1971. **The way of wisdom in the Old Testament**. New York: Macmillan.
- Shanks, H, Dever, W G, Halpern, B & McCarter, P K 1992. **The rise of ancient Israel**. Symposium at the Smithsonian Institution October 26, 1991. Washington: Biblical Archaeology Society.
- Shanks, H 1992. Defining the problems: Where we are in the debate, in Shanks, H, Dever, W G, Halpern, B & McCarter, P K 1992. **The rise of ancient Israel**. Washington: Biblical Archaeology Society, 1-25.
- Sims, J H 1993. Daniel, in Ryken, L & Longman, T (ed). **A complete literary guide to the Bible**.

Lys van geraadpleegde werke

- Grand Rapids: Zondervan, 324-336.
- Sittler, J 1986. **Grace and gravity: Reflections and provocations**. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Ska, J L 1990. **“Our fathers have told us”**. Introduction to the analysis of Hebrew narratives. *Subsidia Biblica* 13. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Smelik, K A D 1992. **Converting the past**. Studies in ancient Israelite and Moabite historiography. *Oudtestamentische Studiën*. Deel XXVIII. Leiden: E J Brill.
- Smith, D L 1989. **The religion of the landless: The social context of the Babylonian exile**. Bloomington: Meyer-Stone Books.
- Smith-Christopher, D L 1993. Gandhi on Daniel 6: Some thoughts on a cultural exegesis of the Bible. **Biblical Interpretation**, 1, 3, 321-338.
- Snyman, G 1994. Old Testament Theology: Fabulous dreams of the *other* side of time and space. **Old Testament Essays**, 7, 3, 453-465.
- Snyman, S D 1996. ‘n Struktureel-historiese benadering tot die eksegesi van die Ou Testament. **Ned Geref Teologiese Tydskrif**, 37, 4, 540-549.
- Sæbo, M 1997a. *hkm*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *‘ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 418-424.
- Soesilo, D H 1994. Why did Daniel reject the king’s delicacies? **Bible Translator**, 45, 441-444.
- Soggin, J A 1984. **A history of Israel**. From the beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135. London: SCM.
- Spangenberg, I J J, 1985. Daniël 9: ‘n voorstelling van die kruisigingsdatum van Jesus Christus? **Ned Geref Teologiese Tydskrif**, XXVI, 3, 271-281.
- Spangenberg, I J J 1994. Paradigm change and Old Testament theology: deathblow to a non-existent beast? **Old Testament Essays**, 7, 3, 435-452.
- Spangenberg, I J J 1998a. Op pad na 2000 - oftewel, oor al die dinge wat gebeur het. **Old Testament Essays**, 11, 3, 534-566.
- Spangenberg, I J J 1998b. **Perspektiewe op die Bybel**. God se Woord in mensetaal. Pretoria: J L van Schaik.
- Spangenberg, I J J 1999. Daniël, in Vosloo, W & Van Rensburg, F J (red). **Die Bybellenium eenvolumekommentaar**. Vereeniging: C U M, 961-993.
- Spence, H D M & Exell, J S (ed) 1950. **Daniel, Hosea & Joel**. The Pulpit Commentary. Volume 13. Grand Rapids: Eerdmans.

Lys van geraadpleegde werke

- Spivey, R A 1974. Structuralism and Biblical Studies: The uninvited guest. **Interpretation**, 28, 144-145.
- Stahl, R 1994. **Von Weltengagement zu Weltüberwindung**. Theologische Positionen im Danielbuch. Contributions to Biblical exegesis & theology 4. Kampen: Kok Pharos.
- Stamm, J J 1997a. *g'l*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 1. *'ab – gnp*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 288-296.
- Steck, O H 1983. **Arbeitsblätter Altes Testaments für Einführungskurse**. Zürich: Theologischer Verlag.
- Steck, O H 1995. **Old Testament exegesis. A guide to the methodology**. SBL Resources for Biblical study 33. Translated by J D Nogalski. Atlanta: Scholars Press.
- Stendahl, K 1992. The Bible as a classic and the Bible as Holy Scripture, in House, P R (ed). **Beyond form criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 39-47.
- Sternberg, M 1978. **Expositional modes and temporal ordering in fiction**. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Sternberg, M 1985. **The poetics of biblical narrative**. Ideological literature and the drama of reading. Bloomington: Indiana University Press.
- Sternberg, M 1991. Double cave, double talk: The indirections of biblical dialogue, in Rosenblatt, J P & Sitterson, J C. **“Not in heaven.” Coherence and complexity in biblical narrative**. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 128-57.
- Sternberg, M 1992. The Bible's art of persuasion: Ideology, rhetoric, and poetics in Saul's fall, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 234-271.
- Stoebe, H J 1997c. *rhm*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 3. *tslg – terapim*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 1225-1230.
- Stuhlmacher, P 1977. **Historical criticism and theological interpretation of Scripture**. Toward a hermeneutics of consent. Translated by R A Harrisville. Philadelphia: Fortress Press.
- Suleiman S R & Crosman, I (eds) 1980. **The reader in the text: Essays on audience and interpretation**. Princeton: Princeton University Press.
- Swanepoel, F A (red), 1993. **Die wederkoms in die jaar 2000!...?** Pretoria: C B Powell-Bybelsentrum.
- Swanepoel, F A 1994. Implementation of Old Testament research in practice. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 343-353.
- Talmon, S 1987. Daniel, in Alter, R & Kermode, F 1987. **The literary guide to the Bible**. London: Collins, 343-356.

Lys van geraadpleegde werke

- Terry, M S 1974. **Biblical hermeneutics**. A treatise on the interpretation of the Old and New Testaments. Grand Rapids: Zondervan.
- Theissen, G 1983. The sociological interpretation of religious traditions: Its methodological problems as exemplified in early Christianity, in Gottwald, N K (ed). **The Bible and Liberation**. Political and social hermeneutics. Revised edition. Maryknoll: Orbis, 38-60.
- Thiselton, A C 1992. **New horizons in hermeneutics**. Grand Rapids: Zondervan.
- Towner, W S 1969. The poetic passages of Daniel 1-6. **Catholic Biblical Quarterly**, XXXI, 317-326.
- Towner, W S 1987. The preacher in the lion's den, in Mays, J L & Achtemeier, P J. **Interpreting the prophets**. Philadelphia: Fortress, 273-284.
- Traina, R 1985. **Methodical Bible study: A new approach to hermeneutics**. Grand Rapids: Zondervan.
- Travis, S H 1980. **Christian hope and the future of man**. Issues in contemporary theology. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Tregelles, S P 1965. **Remarks on the prophetic visions in the book of Daniel**. London: Sovereign Grace Advent testimony.
- Trever, J C 1970. 1QDan. The latest of the Qumran manuscripts. **Revue de Qumran**, 25, 7, 277-286.
- Urmson, J O (ed) 1975. **The concise encyclopedia of Western philosophy and philosophers**. Johannesburg: Hutchinson.
- Uspensky, B 1973. **A poetics of composition: The structure of the artistic text and typology of a compositional form**. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Van der Kooij, A 1993. The concept of covenant (Berit) in the book of Daniel, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 495- 501.
- Van der Woude, A S (ed) 1993. **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press.
- Van der Woude, A S 1993. Die Doppelsprachigkeit des Buches Daniel, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 3-12.
- Van Dyk, P J 1994. A folkloristic approach to the Old Testament. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 92-98.
- Van Eijk, R K 1989. **So lyk die toekoms**. Centurion: Soteria.
- Van Henten, J W 1993. Antiochus IV as a typhomic figure in Daniel 7, in Van der Woude, A S (ed). **The book of Daniel in the light of new findings**. Leuven: Leuven University Press, 223-243.
- Vanhoozer, K J 1990. **Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur**. A study in hermeneutics

Lys van geraadpleegde werke

- and theology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Melle, J s.a. **Die profesieë van Daniël**. Johannesburg: Voortrekkerpers.
- Van Reeth, A 1994. **Ensiklopedie van die mitologie**. Vertaal deur J van Tonder, J Combrinck & D Müller. Kaapstad: Vlaeberg.
- Van Rensburg, C Februarie 1999. Is *teotwaki* op ons? **Insig**, 133, 23.
- Van Rensburg, C Augustus 1999. Die diere in ons drome. **Insig**, 139, 54.
- Van Rooy, H F 1983. ברה in Daniel, in Van Wyk, W C (red). **The exilic period. Aspects of apocalypticism**. Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika (OTWSA) 25/26. Pretoria: Universiteit van Pretoria, 163-174.
- Van Selms, A 1978. **Die God van die Ou Testament**. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.
- Van Selms, A 1983. A supposition for all work, in Van Wyk, W C (red). **The exilic period. Aspects of apocalypticism**. Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika 25/26. Pretoria: Universiteit van Pretoria, 175-181.
- Van Wyk, W C (red) 1982/1983. **The exilic period. Aspects of apocalypticism**. OTWSA 25 (1982) & OTWSA 26 (1983). Old Testament Essays. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Van Wyk, W C 1983. The structure of Daniel 2.20-23, in Van Wyk, W C (red). **The exilic period. Aspects of apocalypticism**. OTWSA 25 (1982) & OTWSA 26 (1983) Old Testament Essays. Pretoria: Universiteit van Pretoria, 183-187.
- Van Zyl, A H H 1960-1961. 'n Kanttekening by Daniel 6:17, 20-25. **Ned Geref Teologiese Tydskrif**, 2, 2, 115.
- Van Zyl, A H 1976. **Die Ou Testament: net een boek**. 'n Kanongeskiedenis van die Ou Testament. Tweede, hersiene uitgawe. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Veldkamp, H 1940. **Die knoopen ontbindt**. (Daniël). Franeker: T Wever N.V.
- Venter, P M 1993. The function of poetic speech in the narrative of Daniel 2. **Hervormde Teologiese Studies**, 49, 4, 1009-1020.
- Venter, P M 1997a. Daniel and Enoch: two different reactions. **Hervormde Teologiese Studies**, 53, 1-2, 68-91.
- Venter, P M 1997b. 'n Verkenning van postmodernisme en 'n ekskurs op Daniel 7-12. **Hervormde Teologiese Studies**, 53, 3, 580-598.
- Venter, P M 1997c. Intertekstualiteit, kontekstualiteit en Daniel. **In die Skriflig**, 31, 4, 327-346.
- Verhoef, P A 1993. **Profete en profesie**. Kaapstad: Lux Verbi.
- Verhoef, P A 1994. Die aanduiding van tyd in die boek Daniel. **In die Skriflig**, 28, 2, 223-233.
- Vermes, G 1962. **The Dead Sea Scrolls in English**. Harmondsworth: Penguin. Second edition.

Lys van geraadpleegde werke

- Virkler, H A 1981. **Hermeneutics**. Principles and processes of biblical interpretation. Grand Rapids: Baker Book House.
- Viviers, H 1990. 'n Teksimmanente ondersoek na die samehang van die Ma'a'lot-psalms (Pss 12-134). Ongepubliseerde D D-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Von der Osten-Sacken, P 1969. **Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit**. Theologische Existenz heute 157. München: Christian Kaiser.
- Von Rad, G 1965. **Old Testament Theology**. Volume Two. The theology of Israel's prophetic tradition. Translated by D M G Stalker. London: SCM.
- Von Rad, G 1968. **The message of the prophets**. London: SCM. Translated by D M G Stalker.
- Vorster, W S 1986. Tekste met 'n apokaliptiese perspektief, in Deist, F & Vorster, W (red), **Woorde wat ver kom**. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 1. Kaapstad: Tafelberg, 158-176.
- Vorster, W S 1992. Readings, readers, and the succession narrative. An essay on reception, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 395-409.
- Vos, C J A 1988. Skrifgesag en prediking. **Skrif en Kerk**, 9, 2, 210-221.
- Vosloo, W 1988. **Méér as net 'n storie**. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Vosloo, W & Van Rensburg, F J 1993. **Die Bybel in praktyk**. (Nuwe Vertaling). Vereeniging: CUM.
- Vosloo, W & Van Rensburg, F J 1999. **Die Bybellenium eenvolumekommentaar**. Die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing. Vereeniging: C U M.
- Wallace, D B 2000. **To bow or not to bow?** (An essay on Daniel 3). <http://www.bible.org/docs/ot/books/dan/wallace@bible.org>, 1-13.
- Wallace, R S 1979. **The message of Daniel**. The Bible Speaks Today. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Walvoord, J F 1971. **Daniel. The key to prophetic revelation**. A commentary. Chicago: Moody Press.
- Ward, J & Ward, C 1995. **Preaching from the prophets**. Nashville: Abingdon Press.
- Watson, W G E 1984. **Classical Hebrew poetry**. A guide to its techniques. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 26. Sheffield: JSOT Press.
- Weiss, M 1972. Die Methode der "Total Interpretation". **Congress Volume: Uppsala, Vetus Testamentum Supplements 22**. Leiden: E J Brill, 88-112.
- Westermann, C 1997b. *kbd*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 2. *gesed – tsiyyon*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 590-602.
- Wenham, D (ed) 1984. **The Jesus tradition outside the gospel**. Gospel perspectives 5. Sheffield: JSOT Press.

Lys van geraadpleegde werke

- Wenham, D (ed) 1985. **Gospel perspectives**. The Jesus tradition outside the gospels. Volume 5. Sheffield: JSOT Press.
- West, M 1992. Looking for the poem: Reflections on the current and future status of the study of Biblical Hebrew poetry, in House, P R (ed). **Beyond Form Criticism**. Essays in Old Testament Literary Criticism. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 423-431.
- Westermann, C 1963. The way of the promise through the Old Testament, in Anderson, B W. **The Old Testament and Christian faith: A theological discussion**. New York: Harper & Row, 202-209.
- White, H 1978. **Tropics of discourse: Essays in cultural criticism**. Baltimore: John Hopkins University Press.
- White, H 1991. **Narrative and discourse in the book of Genesis**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wildberger, H 1997c. *selem*, in Jenni, E & Westermann, C (eds). **Theological lexicon of the Old Testament**. Volume 3. *tslg – terapim*. Translated by M E Biddle. Peabody: Massachusetts, 1080-1085.
- Williams, R D 1989. Postmodern theology and the judgment of the world, in Burnham, F B (ed). **Postmodern theology**. Christian faith in a pluralist world. San Francisco: Harper & Row, 92-112.
- Willi-Plein, I 1991. Daniel 6 und die persische Diaspora. **Judaica**, 47, 12-21.
- Wills, L M 1990. **The Jew in the court of the foreign king**. Ancient Jewish court legends. Minneapolis: Fortress Press.
- Wilson, R R 1981. From prophecy to apocalyptic: Reflections on the shape of Israelite religion. **Semeia**, 21: Anthropological perspectives on OT prophecy, 79-95.
- Wilson R R 1983. Prophecy and society in ancient Israel, in Gottwald, N K (ed). **The Bible and Liberation**. Political and social hermeneutics. Revised edition. Maryknoll: Orbis, 201-234.
- Wintermute, O S 1985. Jubilees (Second Century B.C.), in Charlesworth, J H. **The Old Testament pseudepigrapha**. Volume 2. Expansions of the “Old Testament” and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works. New York: Doubleday & Company, 35-142.
- Wittenberg, G H 1994. The ideological/materialist approach to the Old Testament. **Old Testament Essays**, 7, 4, Special edition, 167-172.
- Wood, L 1973. **A commentary on Daniel**. Grand Rapids: Zondervan.
- Wouk, H 1959. **This is my God**. The Jewish way of life. Revised edition. New York: Doubleday & Co.
- Young, E J 1949. **A commentary on Daniel**. Geneva series of commentaries. London: The Banner of Truth Trust.

Lys van geraadpleegde werke

- Zeitlin, S & Tedesche, S 1950. **The First Book of Maccabees**. Jewish Apocalyptic Series. New York: Harper & Brothers.
- Zenger, E et al 1998. **Einleitung in das Alte Testament**. Herausgegeben. Stuttgart: Kohlhammer.
- Zenger, E 1998. Das Buch Daniel, in Zenger, E et al. **Einleitung in das Alte Testament**. Herausgegeben. Stuttgart: Kohlhammer, 458-467.