

HOOFSTUK 9
HABAKUK 3 : 1-19

i	a	1	3	תְּפִלָּה לַחֲכֹקִים הַנְּבִיא	1	a-
			2	עַל שְׂגִינֹת:		b-
I	A	2	3	יְהִנֶּה שְׂמֵעֵתִי שְׂמֵעָה	2	a-
			3	וְרֵאתִי יְהִנֶּה פְּעֻלָּהּ		b-
		3	3	בְּקֶרֶב שָׂנִים חַיִּיהוּ		c-
			3	בְּקֶרֶב שָׂנִים חוֹדִיעַ		d-
			3	בְּרִגְזַ כַּחַס תִּזְכּוֹר:		e-
II	B	4	3	אֲלוֹהַ מְתִימָן יָבֹוא	3	a-
			3	וְקָרוֹשׁ מִהֶרֶץ־פָּאֶרְזַן סֵלָה		b-
		5	3	כִּסֵּה שָׁמַיִם הוֹדוּ		c-
			3	וַתְּהַלְתוּ מִלְּאֵה הָאָרֶץ:		d-
		6	3	וְנִגַּה כְּאוֹר תְּהִיָּה	4	a-
			3	קַרְנֵי־מִדְּרוֹ לֹ		b-
			3	וְשֵׁם חֲבִיּוֹן עֲזָה:		c-
	C	7	3	לְפָנָיו יִלֶּךְ הַדָּבָר	5	a-
			3	וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְכַגְלִיו:		b-
		8	3	עָמַד נִימְרֹד אָרָץ	6	a-
			3	רָאָה נִימְרֹד גּוֹיִם		b-
		9	3	נִיחַפְּצָיו הִרְרִי־עַד		c-
			3	שָׁחוּ גִבְעוֹת עוֹלָם		d-
		10	3	הִלִּיכוֹת עוֹלָם לֹ:		e-
			2	תַּחַת אָנֹן	7	a-
	D	11	3	כִּאִתִּי אֶהְיֶה כּוֹשֵׁן		b-
			4	יִרְגְּזוּן יִרְיעוֹת אָרֶץ מִדְּרָן:		c-
III	E	12	3	הַבְּנֵהָרִים חָקָה יְהִנֶּה	8	a-
			3	אִם בְּנֵהָרִים אֶפְהֶ		b-
			3	אִם־בְּיָם עֶבְרָתָהּ		c-
		13	3	כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיהָ		d-
			2	מִרְכַּבְתֶּיהָ יִשׁוּעָה:		e-
	F	14	3	עֲרִיָּה תַעֲוֹר קִשְׁתָּהּ	9	a-
			3	שְׂבָעוֹת מַטּוֹת אָמַר סֵלָה		b-
		15	3	נִדְרוֹת תִּבְקַע־אָרֶץ:		c-
			3	כִּאוֹף יַחִילוּ הָרִים	10	a-
		16	3	זָרַם מִיָּם עֶבֶר		b-
			3	נָמַן תְּהוּם קוֹלוֹ		c-



	17	3	רום יִרְיֶהוּ נִשְׂא:	d
		4	שְׁמֵשׁ יִרְחַם עֲמֹד זִבְלָה	11 a
	18	3	לְאֹר חֲצִיף יִהְלְכוּ	b
		3	לְנִגָּה בְּרַק חֲנִיחָה:	c
G	19	3	בְּזַעַם תִּצְעַד-אֲרָץ	12 a
		3	בְּאֵף תִּדְרֹשׁ גּוֹיִם:	b
	20	3	וַצֹּאתָ לַיִשָּׁע עִמָּה	13 a
		3	לַיִשָּׁע אֶת-מְשִׁיחָה	b
	21	4	מִחֲצֹפֶת רֹאשׁ מִבֵּית קִשָּׁע	c
		3	עָרוֹת יִסּוּד עַד-צִנְאָר סִלָּה:	d
	22	3	נִקְבְּתָּ בְּמִטְרֵי רֹאשׁ	14 a
		3	בְּרָזוֹ יִסְעֶרוּ לְהַפְיִצְנִי	b
		4	עַל־יָצְחָם כְּמוֹ-לֶאֱכֹל עֲנִי בַמִּסְתָּר	c
H	23	3	דָּרַכְתָּ בַיָּם סוּסִיָּה	15 a
		3	חֲמַר מֵיִם רַבִּים:	b
IV I	24	3	שְׁמַעְתִּי נְחֻרְגָז בְּטָנִי	16 a
		3	לְקוֹל צִלְלוֹ שְׁפַתִּי	b
	25	3	יָבוֹא רִקְבִי בַעֲצָמִי	c
		3	וְתַחְתִּי אֲרַגֵּז	d
	26	3	אֲשֶׁר אָנֹכִי לַיּוֹם צָרָה	e
		3	לְעֹלוֹת לַעַם יְגוּרְנֹנִי:	f
J	27	3	כִּי-תֵאָנֶה לֹא-תִפְרָח	17 a
		3	וְאֵין יָבוֹל בְּגִפְנֵיִם	b
	28	3	כַּחַשׁ מַעֲשֵׂה-יָדַיִת	c
		3	וּשְׂרָמוֹת לֹא-עָשָׂה אֲכָל	d
	29	3	גִּזְרֵי מַמְכָּלָה צֹאן	e
		3	וְאֵין בְּקֹר בְּרִפְתֵיִם:	f
	30	3	נִאֲנִי בִיהֲנֶה אֶעְלוֹזָה	18 a
		3	אֲגִילָה בְּאַלְהֵי יִשְׁעֵי:	b
	31	3	יִהְנֶה אֲדוֹנֵי חִילִי	19 a
		3	נִדְשָׁם כְּגִלֵי בְּאֵילוֹת	b
		3	וְעַל כְּמוֹתֵי יִדְרַכְנִי	c
ii a	32	2	לְמַנְצָח בְּנִגְיִנוֹתֵי:	d

9.1 PERIKOOPAFBAKENING

Die afgrensing van Habakuk 3:1-19 ten opsigte van 2:1-20 is reeds in die voorafgaande hoofstuk bespreek.

Hoewel Habakuk 3 as 'n aparte perikoop beskou kan word, bestaan daar tog ooglopende verbande met die voorafgaande twee hoofstukke:

- * Jahwe en die profeet is steeds die belangrikste aktante.
- * Talle lekseemooreenkomste kom voor, byvoorbeeld **רָשַׁע** in 1:4c, 1:13d en 3:13c; **שָׁמַע** in 1:2b, 3:2a en 3:16a; **יָשַׁע** in 1:2d, 3:8e, 3:13ab, en 3:18b; **רָאָה** in 1:3a, 1:5a, 1:13a, 2:1c, 3:6b, 3:7a en 3:10a; **גָּוִי** in 1:5a, 1:6b, 1:17b, 2:5e, 2:8a, 3:6b en 3:12b; **יָנֹחַ** in 1:3a en 3:7a; **קָרוֹשׁ** in 1:12b, 2:20a en 3:3b.
- * Habakuk 3 is 'n reaksie van die profeet op die antwoord wat hy in hoofstuk 2 van God ontvang het.

9.2 TEKSKRITIEK

Daar is min tekste in die Ou Testament waar emendasies so maklik aangebring word, as in Habakuk 3. Feitlik elke kommentaar op die boek het 'n lang bespreking wat spesifiek gewy word aan die tekskritiese probleme van die hoofstuk. Eksegete is dit eens dat geen ander keuse bestaan as om ingrypende tekswysigings aan te bring nie (Rudolph 1975:230-239; Van der Woude 1978:58-65; Hiebert 1986:3-57).

Die rede vir hierdie toedrag van sake kan waarskynlik gevind word in een of meer van die volgende faktore:

- * Talle eksegete sien in hierdie hoofstuk 'n mitologiese agtergrond, maar verskil onderling oor die oorsprong daarvan. Dit word soms gesoek in die Ugaritiese (vergelyk Cassuto 1975:3-15), soms in die Babiloniese (vergelyk Irwin 1942:10-40) mitologie. Afhangende van die voorkeur van die eksegete, word emendasies na willekeur aangebring.
- * Om die saak nog verder te kompliseer, bestaan daar 'n Griekse vertaling van Habakuk 3 wat afwyk van die Massoretiese teks én van die Septuaginta en ander ou Griekse vertalings, naamlik die sogenaamde Barberini-vertaling (vergelyk Good 1959:11-30).
- * Habakuk 3 ontbreek in 1QpHab. Dit het aanleiding gegee tot verskeie teorieë oor die herkoms van Habakuk 3.

'n Enkele voorbeeld kan dien as illustrasie van die wyse waarop met die teks van Habakuk 3 omgegaan word. Margulis (1970:409-441), wat klem lê op die *Ugaritiese agtergrond* van Habakuk 3, rekonstrueer vers 2 soos volg:



יהרה שמעתי שמעך	Yahweh, I have heard thy fame
ראיתי יהרה פעלך	I have beheld, Yahweh, Thy work
בקרב שני-חיים תרוע	When a twin-life looms You appear
ברגז רחם תזכר	When a womb throbs, You remember

Irwin (1942:10-40), wat klem lê op die *Babiloniese agtergrond* van Habakuk 3, se rekonstruksie lyk soos volg:

יהרה שמעתי שמעך	Yahweh, I hear thy fame
ראיתי פעלך ויראתי	I see thy work and am in awe
בקרב תנים תרוע	In battle dost thou shatter the dragon
ברגז רחב תרכה	By thy might dost thou crush Rahab

Dit is duidelik dat willekeur 'n groot rol in hierdie rekonstruksies speel. Die teorie wat die eksegeet oor die teks het, bepaal op die ou einde sy rekonstruksie.

In hierdie studie word die teks van Habakuk 3 op presies dieselfde wyse as die eerste twee hoofstukke hanteer. Daar word uitgegaan van die veronderstelling dat die Massoretiese tradisie slegs gewysig word wanneer die teks nie sin maak nie. Indien die teks so benader word, blyk dit in 'n baie beter toestand te wees as wat algemeen aanvaar word¹.

Daar bestaan groot onduidelikheid oor die interpretasie van 2cde. Soms word 2e as 'n glos beskou en weggelaat (Margulis 1970:413). Die meeste eksegete beskou dit egter tereg as 'n tristige. Die volgende probleemareas kom voor:

- * **בְּקָרְבִּי** kom in 2c en 2d voor. In samehang met **בְּ** in 2e kan **בְּקָרְבִּי** geïnterpreteer word as 'n wisselvorm vir die voorsetsel 'in'. Talle eksegete wys egter die vokalisasie. Albright (1950:13) en Margulis (1970:413) lees dit as **בְּקָרְבִּי** (**בְּ** gevoeg aan die infinitief constructus van **קָרַב** 'nader kom'). Irwin (1942:18-19) en Barré (1988:190) lees dit as **בְּקָרְבִּי**, waar **קָרַב** dui op 'oorlog', wat na die oordeel van bogenoemde eksegete 'n beter parallel met **רָגַז** in 2e vorm. Dit is egter onnodig om 'n vorm wat dikwels in die Ou Testament voorkom, op hierdie wyse te emendeer. Die Massoretiese teks is verstaanbaar.
- * **שָׁנִים** in 2c en 2d ondergaan ook in enkele gevalle emendasies. Irwin (1942:18-19) sien daarin 'n verwysing na die oermonster en verander dit na **תַּנִּין** 'draak'. Reider (1954:284) lees die teks ook teen 'n mitologiese agtergrond en vokaliseer die woord as **שָׁנִים**, wat hy in verband bring

met die Arabiese *sanija* ‘verhewe wees’ en toepas op hemelwesens. Hierdie emendasies berus egter op ’n teoretiese mitologiese rekonstruksie van die teks en is nie aanvaarbaar nie.

- * **חַיִּיהוּ** in 2c word dikwels gewysig. Die 3 manlik enkelvoud pronominale suffiks is skynbaar sonder antesedent. Hiebert (1986:13) stel voor dat **חַיִּיהוּ** ‘u skenk lewe’ geles moet word. Reider (1954:284) deel die Massoretiese teks in twee woorde, naamlik **חַיִּי-הוּ** ‘die Here leef’. Ander eksegete wysig die Massoretiese teks na **חַיִּיהוּ** ‘maak dit bekend’ (Marti 1904:350; Ehrlich 1968:306; Barré 1988:194-195). Geen wysiging hoef egter aan die Massoretiese teks aangebring te word nie. Die suffiks verwys terug na **שְׁמַעְהָ** in 2a en **פָּעֲלָהּ** in 2b (Deden 1953:267; Eaton 1964:147; Rudolph 1975:233; Van der Woude 1978:60; Boadt 1982:192; Deissler 1984:231; Smith 1984:112; Bratcher 1985:288).
- * Soms word **תּוֹרִיעַ** in 2d gewysig na **תִּנְרַע** ‘openbaar uself’, dus die Nif‘al in die plek van ’n Hif‘il (Nowack 1903:289; Marti 1904:350; Sellin 1930:405; Elliger 1956:49; Wellhausen 1963:171; Horst 1964:182; Hiebert 1986:13-14). So ’n wysiging is egter onnodig (Barré 1988:195), die Massoretiese teks is heeltemal duidelik.
- * **יָרְחִים** in 2e word deur Barré (1988:192) gesien as ’n skryffout vir **יָרְחִים** ‘maande’. Laasgenoemde is volgens hom ’n beter parallel vir **שָׁנִים** in die voorafgaande twee versbene. Daar bestaan egter geen getuies vir die emendatie nie.
- * **תִּזְכֹּר** in 2e word deur Barré (1988:195-196) gewysig na **תִּזְכִּיר** ‘u verkondig’. Die emendatie is egter heeltemal onnodig.

Dit blyk uit hierdie oorsig dat daar groot onduidelikheid bestaan oor die teks en interpretasie van 2cde. Feitlik elke woord word bevraagteken. Dit is egter onnodig om enige tekswysigings aan te bring. In paragraaf 9.9 sal aandag geskenk word aan die interpretasie van hierdie tristige binne die konteks.

Die frase **שְׁבַעוֹת מַטּוֹת אָמַר** in 9b is na die oordeel van die meeste eksegete haas onvertaalbaar (Hulst 1960:251). Op die oog af kom drie losstaande woorde hier voor, naamlik ‘eedswerings/vloeke’, ‘stokke/stawe’ en ‘spreuk’. Die tekskritiese wysigings wat voorgestel word is van uiteenlopende aard.

- * Die mees ingrypende voorstel is dié van Thackeray (1911:195-202) en Klein (1984/85:106). Hulle meen die drie woorde het oorspronklik in die kantlyn gestaan. Dit was aanduidings van die plek wat die hoofstuk in die siklus van voorlesings in die sinagogediens ingeneem het. Dit is per

toeval in die teks opgeneem. Hierdie teorie is hoogs onwaarskynlik. Die frase kom in al die ou vertalings voor. As die teorie waar is, moes die fout al op 'n baie vroeë stadium in die teks ingesluit het.

- * In die Septuaginta word 9b weergegee met ἐπτὰ σκῆπτρα λέγει κύριος 'sewe stawe sê die Here'. Hier word שְׁבַעֹת verstaan as 'n vorm van שְׁבַע 'sewe'. Dit is slegs 'n poging om 'n moeilike teks verstaanbaar te maak en kan nie as normatief beskou word nie. Die ander ou vertalings werp ewe min lig op die betekenis van die Massoretiese teks (Rudolph 1975:235-236).
- * Talle eksegete aanvaar die weergawe wat in Barberini voorkom, naamlik ἐχόρτασας βολίδας τῆς φαρέτρας αὐτοῦ 'U versadig die pyle van u koker'. Die Hebreeuse *Vorlage* daarvan is waarskynlik שְׁבַעֹת מְטוֹרָה אֲשֶׁר־אֶשְׁפָּתֵךְ (Nowack 1903:292; Irwin 1942:24; Fohrer 1985:165; Hiebert 1986:27-28. 'n Soortgelyke rekonstruksie word aanvaar deur Marti 1904:352-353; Elliger 1956:50; Sellin 1930:405; Deissler 1984:232). Ortografies is dit egter baie moeilik om te verklaar hoe hierdie lesing aanleiding gegee het tot die Massoretiese teks.
- * Albright (1950:11) se rekonstruksie lui שְׁבַעֹת מְטוֹרָה תֵּאמַר 'U is versadig deur die oorlog wat u beveel het'. מְטוֹרָה word in verband gebring met die Suid-Arabiese *mtw* 'stryd/oorlog'. Van der Woude (1978:62-63) se voorstel sluit hierby aan, maar hy behou שְׁבַעֹת en vertaal die frase met 'strijdvloeken spreek Gij uit'. Dit is egter 'n vraag of Suid-Arabies beskou kan word as 'n getroue maatstaf om Hebreeuse tekste te wysig.
- * Rudolph (1975:235-236) se voorstel lui מְטוֹרָה תֵּאבֵר "n massa van pyle laat U vlieg'. Die voorstel wyk te veel van die Massoretiese teks af om werklik ernstig oorweeg te word.

Dit is in die lig van bogenoemde duidelik dat dit 'n onbegonne taak is om die teks te interpreteer as die ekseget hom op emendasies begin beroep. In die lig daarvan dat al drie woorde ten minste in Hebreeus bekend is, ontstaan die vraag of daar nie tog sin gemaak kan word van die Massoretiese teks nie. Eaton (1964:152) dui aan dat מְטוֹרָה in hierdie konteks waarskynlik verwys na 'pyle', wat aansluit by die verwysing na 'n boog in die voorafgaande versbeen. שְׁבַעֹת is 'n Qal partisipium passief vroulik meervoud wat vertaal kan word met 'adjured/commissioned'. אֵמַר is 'n adverbiale akkusatief wat verwys na die 'powerful divine utterance' (vergelyk ook Bratcher 1985:290). In hierdie studie word die Massoretiese teks onveranderd gelaat. Die NAB bied 'n aanvaarbare vertaalekwivalent, naamlik '(U het) met 'n eed die opdrag aan die pyle bevestig'.

In die BHS kom die relatiewe partikel אָפּ aan die einde van 16d voor. Dit is sintakties 'n vreemde konstruksie. Op grond van die Septuaginta se ἐταράχθη ἡ ἔχτις μου meen die meeste eksegete dat אָפּ gelees moet word as 'n vorm van אָפּ 'tree'. Verskillende variasies word voorgestel, byvoorbeeld אָפּרִי יִרְגְּזוּ (Sellin 1930:412; Elliger 1956:50; Horst 1964:184; Fohrer 1985:166), אָפּרִי תִרְגְּזוּ (Hiebert 1986:50-52) en אָפּרִי אָרְגְּזוּ (Rudolph 1975:238; Van der Woude 1978:65). Indien erns gemaak word met die Massoretiese punktuasie, blyk dit dat 16d op grond van die *atnag* by אָרְגְּזוּ afgesluit moet word. אָפּ is dan die eerste woord van 16e. Daar is dan geen ernstige beswaar in te bring teen 'n kousale vertaling van die partikel nie (Bratcher 1985:291). Die Massoretiese teks kan dus as *lectio difficilior* behou word.

Uit die oorsig oor die tekskritiese probleme van Habakuk 3 blyk dit dat die teks nêrens so onverstaanbaar is dat emendasies ten alle koste aangebring moet word nie. Alhoewel die teks soms moeilik is en die interpretasie nie altyd voor die hand liggend is nie, kan daar tog in al die moeilike gevalle betekenis aan die Massoretiese teks geheg word.

9.3 MORFOLOGIESE ANALISE

9.3.1 Ontleding

Die volledige morfologiese analise van Habakuk 3 verskyn in Addendum 1.

9.3.2 Bespreking

Uit die morfologiese analise kom 'n aantal opvallende kenmerke na vore:

- * In stige 1 (1ab) kom geen werkwoord voor nie. Die stige vertoon ooreenkomste met Habakuk 1:1 en dien as opskrif vir die perikoop.
- * Stiges 2 (2ab) en 3 (2cde) vertoon ooreenkomste. In stige 2 kom twee werkwoorde in die eerste persoon en twee pronominale suffikse in die tweede persoon voor. Die profeet is die subjek van die werkwoorde in die eerste persoon. Die 2 manlik enkelvoud suffikse verwys na Jahwe. Die feit dat Jahwe aangeroep word, word onderstreep deur die eienaam הַיְהוָה wat twee keer in die vokatief voorkom. In stige 3 kom drie bevelsvorme in die tweede persoon manlik enkelvoud voor. Jahwe is die subjek. Die versoeke word deur die profeet aan Jahwe gerig. Die enkele 3 manlik enkelvoud pronominale suffiks verwys terug na שְׁמִעָה en פְּעֻלָּה in die tweede stige. Dit is baie duidelik dat hierdie twee stiges 'n eenheid vorm.

- * 'n Opvallende breuk vind by die vierde stige (3ab) plaas. Vanaf stiges 4-11 (3a-7c) is die werkwoorde op 'n enkele uitsondering na in die derde persoon. Slegs in 7b kom 'n werkwoord in die eerste persoon voor. Al die pronominale suffikse kom in die 3 manlik enkelvoud voor en verwys na Jahwe. In hierdie stiges word die werk van Jahwe dus op verskillende wyses in die derde persoon beskryf.
- * By stiges 12-23 (8a-15b) is die mees opvallende kenmerk 'n hele aantal werkwoorde in die tweede persoon, wat na Jahwe verwys. Daarnaas kom 'n aantal werkwoorde in die derde persoon voor waarmee die reaksie van mens en skepping teenoor die optrede van Jahwe beskryf word. Verskeie 2 manlik enkelvoud pronominale suffikse, wat na Jahwe verwys, kom ook voor. In ooreenstemming met die patroon by die werkwoorde, kom daar ook pronominale suffikse in die derde persoon voor. Hierdie suffikse verwys na verskeie objekte wat reageer op Jahwe se optrede. Dit is opvallend dat daar in hierdie groep stiges ook 'n enkele vorm van die eerste persoon voorkom, naamlik 'n pronominale suffiks in 14b. Die 1 enkelvoud kom, soos in die vorige stigegroep, aan die einde van die gedeelte voor. In hierdie stiges staan die werk van Jahwe weer voorop, hierdie keer word dit egter in die tweede persoon beskryf.
- * Stiges 24-31 (16a-19c) kan saamgegroepeer word op grond van die voorkoms van werkwoorde en pronominale suffikse in die eerste persoon enkelvoud. 'n Hele aantal werkwoorde in die derde persoon kom ook voor. Daarmee word verwys na liggaamsdele van die profeet se reaksie op die werk van Jahwe (stiges 24-25), die volk wat 'n aanval op die profeet en sy geesgenote gemaak het (stige 26), toestand in die natuur en die dierewêreld (stiges 27-29) en die optrede van Jahwe (stiges 30-31). In 16f kom 'n enkele pronominale suffiks in die 1 meervoud voor. In hierdie groep stiges gaan dit veral om die optrede van die profeet. Hierdie optrede word in die eerste persoon beskryf.
- * Stige 32 (19d) bevat, soos stige 1, musikale terminologie.
- * Die woordeskat wat in die perikoop gebruik word, vertoon 'n gevarieerde patroon. In stiges 1 (1ab) en 32 (19d) kom musikale terminologie voor wat veral in die liriek voorkom (Humbert 1944:205 en 240). Naas verskeie *hapax legomena* (חִבְרוֹן in 4c, הַרְרִיעַד in 6c, כּוֹשֶׁן in 7b, מַעֲשֵׂה-זֵית in 17c, עֶשָׂה אֲבָל in 17c, רִפְתִּים in 17f en die uitdrukking יְהוָה אֲרִנִּי חִלִּי in 19a) en seldsame woorde (חִימָן in 3a, הַר-פָּאָרֶן in 3b, כֶּסֶה שָׁמַיִם in 3c, קַרְנֵי in 4b, יְתַפְצָצוּ in 6c, הַלִּיכּוֹת in 6e, זָרֵם in 10b, זָבוּל in 11a, תַּצְעַר in 12a, תָּדוּשׁ in 12b, die uitdrukking כָּשַׁע בֵּית in 13c, נִקְבָּת in 14a, יִסְעָרוּ in 14b, בְּמִסְתָּר in 14c,

חֲמֹר in 15b, צָלְלוּ in 16b, נָקַב in 16c, יְבוּל in 17b, גְּפָנִים in 17b, שְׂרָמוֹת in 17d, גִּזְר in 17e, מְכֻלָּה in 17e, יִשְׁעֵי יְאֱלֹהֵי in 18b en נִיָּשָׁם רַגְלֵי in 18b), kom daar ook woorde en uitdrukkings voor wat dikwels in die Ou Testament aangetref word. Humbert (1944:240-245) wys daarop dat die woordeskat in Habakuk 3 veral ooreenkomste vertoon met die Psalms en in 'n mindere mate met die profetiese literatuur. Die relatiewe groot hoeveelheid unieke terme dui tog op die eie aard van hierdie gedig.

9.3.3 Semantiese groepering

'n Aantal opvallende kenmerke kom na vore wanneer die semantiese velde in die perikoop in berekening gebring word:

- * In stiges 1 (1ab) en 32 (19d) kom *musikale terminologie* voor. סָלָה behoort ook tot hierdie veld. Dit kom voor aan die einde van stiges 4 (3ab), 14 (9ab) en 21 (13cd).
- * In stiges 2-3 (2ab-2cde) word die *reaksie van die profeet* (שְׁמַעְתִּיר in 2a en יִרְאֵתִי in 2b) op die *dade van Jahwe* (שְׁמַעְתָּה in 2a en פְּעֻלָּתָה in 2b) geskets. In die imperatiewe in 2cde word Jahwe opgeroep *tot aksie* (תִּיַּיְהוִה in 2c, תִּוְרִיעַ in 2d en תִּזְכּוֹר in 2e).
- * In stiges 4-11 (3a-7c) word die *koms en optrede* van Jahwe voorop gestel (יָבוֹא in 3a, עָמַד in 6a en נָאָה in 6b). Dit is opvallend dat hierdie koms en optrede aan die begin en einde van die groep stiges beskryf word in terme van *geografiese aanduidings* (מִחִימָן in 3a, מִהַר־פָּאָרָן in 3b, אֲהֲלֵי in 3b, כּוֹשֵׁן in 7b en יִרְיַעוֹת אֲרָץ מִדְּבָר in 7c). Jahwe se *goddelike teenwoordigheid* (הוֹרֵר in 3c en תְּהַלְתּוּ in 3d) kan in die hemelruim en op aarde waargeneem word (בְּסֵה שָׁמַיִם in 3c en מְלָאָה הָאָרֶץ in 3d). Die koms van Jahwe gaan gepaard met *lig* (תְּהִיָּה בָּאוֹר תְּהִיָּה in 4a en לוֹ קִרְנַיִם מִדְּרוֹ לוֹ in 4b). *Skrikwekkende metgeselle* (דָּבָר in 5a en רֶשֶׁף in 5b) *vergesel* (לִפְנֵי יְלֹךְ in 5a en יֵצֵא לְרַגְלָיו in 5b) Jahwe op sy triomftog. Sy koms het 'n *merkbare invloed* (יִמְרָד in 6a, יָתַר in 6b, יִתְפַּצֵּצוּ in 6c en שָׁחוּ in 6d) op die *wêreld en sy inwoners* (אֲרָץ in 6a, גּוֹיִם in 6b, הִרְרִיעַר in 6c en עוֹלָם גְּבַעוֹת in 6d).
- * In stiges 12-23 (8a-15b) val die klem op die *optrede* van Jahwe teen die natuur en die mensdom. Hierdie optrede word op talle maniere beskryf (תִּרְכַּב in 8d, תִּעוֹר in 9a, תִּבְקַע in 9c, תִּצְעַד in 12a, תִּדְרוֹשׁ in 12b, יִצְאָה in 13a, מִחֲצָף in 13c, עָרוֹת in 13d, נִקְבְּתָה in 14a en דְּרַכְתָּה in 15a). Die motivering vir die optrede is die *toorn* van Jahwe (תִּחַר in 8a, אֲפָה in 8b,

עֲבָרְתָּהּ in 8c, כְּזֹעַם in 12a en כְּבָאף in 12b). Sy optrede is gerig teen die *natuur* (נְהַרִים in 8ab, יָם in 8c en 15a, אָרֶץ in 9c en 12a) en die *mense*, veral die *goddelose mense* (גֹּיִם in 12b, רֹאשׁ מְבִיחַ קִשְׁעַת in 13c, רֹאשׁ in 14a). Twee keer word Jahwe beskryf as 'n kryger wat op sy *perde* en *strydwaens* 'n aanval op die vyand loods (סוּסֵיהָ in 8d en 15a, מַרְכָּבֹתֶיהָ in 8e). Sy *wapens* word meermale vermeld (קִשְׁתָּהּ in 9a, מַטְוֶה in 9b, חֲצִיָּהּ in 11b en הַגְּיָתָהּ in 11c). Sy optrede het 'n *beduidende invloed* op die kosmos (יְחִילוּ הַרִים in 10a, וְזָרְם מִיָּם עָבַר in 10b, תְּהוֹם in 10c, קוֹלוֹ in 10c, רֹוֹם יְרִיהוּ נָשָׂא in 10d en וְבָלָה עֲמֹד יְרֵחַ in 11a). Die doel van Jahwe se optrede is *redding vir sy volk* (יִשְׁרָעָהּ in 8e, לִישָׁע in 13a en לִישָׁע אַח־מְשִׁיחָהּ in 13b).

- * In stiges 24-31 (16a-19c) verskuif die fokus na die profeet. Hy *hoor* (שָׁמַעְתִּי in 16a) die berig aangaande die groot dae van Jahwe en dit het 'n groot *invloed op sy liggaam* (תִּרְגַּז בְּטִנִּי in 16a, צָלְלוּ שְׁפָתַי in 16b, יָבֹוא רֶקֶב בְּעֶצְמִי in 16c en וְתַחֲתִי אָרְגַז in 16d). Hoewel daar teleurstellings beleef mag word op die gebied van die *landbou* (תְּאֲנָהּ in 17a, לֹא-תִפְרָח in 17a, בְּחֶשׁ מַעֲשֵׂה וַיִּת in 17b, וְאֵין יָבוֹל בְּגִפְנִים in 17b, אֲכַל in 17d) en *veeteelt* (גִּזֹר מִמְכָּלָה צֹאן in 17e en קָרַר בְּרִפְתִּים וְאֵין דָּקַר in 17f), spreek die profeet sy *vertroue in Jahwe* uit (וְאֵין בִּיהֲנָה אֶעֱלוֹזָה in 18a en יִשְׁעֵי יִשְׁעֵי in 18b), omdat Jahwe aan hom *krag gee* (יְהֲנֶה אֶדְנִי חִילִי in 19a, נִיָּשָׁם כְּגִלִי in 19a, וְעַל בְּמוֹתֵי יִדְרָכַנִי in 19c).

9.3.4 Sintese

Wanneer die verspreiding van persoonsvorme, die woordeskat en die semantiese groepering in ag geneem word, is dit duidelik dat vyf eenhede in die perikoop onderskei kan word:

- * *Stiges 1 en 32*: Hierdie twee stiges, wat gekenmerk word deur musikale terminologie, vorm 'n raamwerk vir die perikoop.
- * *Stiges 2-3*: In hierdie groep speel die profeet die mees prominente rol.
- * *Stiges 4-11*: In hierdie groep word die koms van Jahwe in die derde persoon beskryf.
- * *Stiges 12-23*: In hierdie groep word die optrede van Jahwe in die tweede persoon beskryf.
- * *Stiges 24-31*: In hierdie groep verskuif die fokus weer na die optrede van die profeet.

9.4 SINTAKTIESE ANALISE

9.4.1 Ontleding

'n Volledige sintaktiese analise van die perikoop verskyn in Addendum 2.

9.4.2 Bespreking

Ten spyte van die lengte van die perikoop is die sintaktiese struktuur redelik eenvoudig. By die oorgrote meerderheid van die stiges bevat elke versbeen 'n kolon wat as 'n stelsin getipeer kan word.

Stige 1 (1ab) vertoon dieselfde kenmerke as die opskrif van die boek in 1:1. Die twee versbene vorm saam 'n nominale stelsin, waarvan die subjek ontbreek. Stige 32 (19d) bevat slegs 'n apposisionele bystelling wat in samehang met die eerste stige gelees moet word.

Stige 2 (2ab) bevat twee stelsinne. Dit word in stige 3 (2cde) gevolg deur drie bevelsinne wat direk aansluit by die voorafgaande stelsinne. Daardeur word hierdie twee stiges tot 'n hegte eenheid saamgesnoer.

In stiges 4 (3ab), 5 (3cd), 7 (5ab), 9 (6cd) en 11 (7bc) kom 'n verbale stelsin in elke versbeen voor. In stige 6 (4abc) kom 'n nominale stelsin in elk van die drie versbene voor, terwyl die twee versbene van stige 10 (6e7a) saam 'n nominale stelsin vorm. Die enigste stige wat buite die patroon van stelsinne val, is stige 8 (6ab). Hier kom 'n volledige voorwaardesin in elk van die twee versbene voor. Op grond van die herhaaldelike gebruik van stelsinne, gesteun deur die getuies van die morfologiese analise, kan stiges 4-11 as 'n eenheid afgebaken word.

Stiges 12 (8abc) en 13 (8de) hang sintakties ten nouste met mekaar saam. In stige 12 kom drie vraagsinne voor. Dit word in stige 13 gevolg deur 'n objeksin in die eerste versbeen, waardeur die vrae gepresiseer word. In die tweede versbeen van stige 13 kom 'n apposisionele bystelling voor (מְרַכְבְּתֶיךָ יְשׁוּעָה) wat aansluit by סוּטְרִיךָ in die eerste versbeen. In stige 14 (9ab) kom 'n verbale stelsin in die eerste en 'n nominale stelsin in die tweede versbeen voor. Die eerste versbeen van stige 15 (9c10a) bevat ook 'n verbale stelsin, terwyl die tweede versbeen bestaan uit 'n temporele bysin (כְּאֵרֶךְ) gevolg deur 'n verbale stelsin (וְחִילֹהוּ הָרִים). Die sintaktiese struktuur van stiges 16-19 (10b-12b) en stige 21 (13cd) is baie eenvoudig, met 'n verbale stelsin wat in elke versbeen voorkom. Stige 20 (13ab) kan verdeel

word in 'n stelsin (וְצִאָתָּהּ in 13a) gevolg deur twee doelkonstruksies (לְיִשָּׁע עִמָּךְ in 13a en לְיִשָּׁע אֶת־מְשִׁיחָהּ in 13b). Die sintaksis van stige 22 (14abc) is meer kompleks. Dit bestaan uit 'n stelsin (וְנִקְבְּתָּ בְּמִטְרֵי רֵאשׁ in 14a) gevolg deur 'n temporele bysin (וְיִסְעֶרְוּ יִסְעָרוּ in 14b) waarby 'n doelsin ingebed is (לְהַפִּיצְנִי in 14b). In 14c kom 'n tweede temporele bysin voor, hierdie keer 'n nominale sin (עֲלִיצְתָּם), waarvan die predikaat weergegee word in die vorm van 'n vergelykende sin (כְּמוֹ-לְאָכֵל עֲנִי בְּמִסְתָּר). Stige 23 (15ab) bestaan uit 'n verbale stelsin in die eerste versbeen, gevolg deur 'n naamwoordelike apposisionele bystelling in die tweede versbeen (חֲמֹר מִיָּם נְבִים). Deur die inleidende vraagsinne in stiges 12-13 word 'n scenario geskep waarop in stiges 14-23 uitgebrei word. Op grond hiervan kan hierdie stiges saamgegroepeer word.

Stige 24 (16ab) word ingelei deur 'n temporele bysin (שְׁמַעְתִּי), wat inbed by die vier stelsinne wat volg. Die vier stelsinne kom voor in elk van die versbene van stiges 24 (16ab) en 25 (16cd). Stige 26 (16ef) word ingelei deur die partikel אֲשֶׁר, wat hier redegewende of temporele krag het. In 16f kom twee kommata voor, naamlik 'n doelsin (לְעֵלֹת לְעָם), wat inbed by לְיוֹם צָרָה in die voorafgaande redegewende sin en 'n relatiewe bysin (וְיִגְוֶנְנִי), wat op sy beurt ingebed is by לְעָם in die doelsin. Stige 26 verskaf die rede vir die stelsinne in stiges 24-25. Stiges 27-30 (17a-18b) vorm 'n sintaktiese eenheid. Dit is 'n voorwaardesin met 'n uitgebreide protasis (בִּי-תִאָּנֶה לֹא-תִפְרָח in 17a, וְיָבֹל בְּגִפְנָיִם, וְנָאִין in 17b, כְּחֹשׁ מַעֲשֵׂה-זֵית, in 17c, וְנָאִין בְּקָרָב בְּרִפְתִּים in 17d, וְשָׂדֵמוֹת לֹא-עָשָׂה אֲכָל in 17e en וְנָאִין בְּקָרָב בְּרִפְתִּים in 17f) en apodosis (וְנָאִין בִּיהֲרָה אֶעֱלוֹזָה in 18a en וְשָׂעִי יִשְׁעִי in 18b). In stige 31 (19abc) kom 'n stelsin in elk van die versbene voor. Hierdie stelsinne dien as bevestiging van die voorafgaande en as afsluiting vir die perikoop in sy geheel. Stiges 24-31 hang sintakties ten nouste met mekaar saam en kan as eenheid saamgegroepeer word.

9.4.3 Sintese

Die sintaktiese analise bevestig die resultate van die morfologiese analise, naamlik dat daar vyf duidelike eenhede in die perikoop afgebaken kan word. Die eenhede is stiges 1 en 32, stiges 2-3, stiges 4-11, stiges 12-23 en stiges 24-31.

9.5 SEGMENTERING

9.5.1 Stige-indeling

Op enkele plekke word daar afgewyk van die stige-indeling in BHS en BHK. Die afwykings sal gemotiveer word op grond van die morfologiese en sintaktiese analise, kommunikatiewe middele en die Massoretiese puntuasietekens.

Stige 1 (1ab) word op grond van die *atnag* by הַנְּבִיאַ as 'n distige beskou. Stige 2 (2ab) is 'n distige en stige 3 (2cde) 'n tristige. Laasgenoemde word wel as tristige aangedui in BHK, maar in BHS word die laaste versbeen op 'n aparte reël gedruk met die tekskritiese opmerking dat dit moontlik as 'n byvoeging beskou kan word. Die sintaktiese patroon en die feit dat 'n sogenaamde 'staircase parallelism' in die stige voorkom, vereis egter dat die derde versbeen behou word.

Stiges 4 (3ab) en 5 (3cd) is weer distiges. Stige 6 (4abc) word as 'n distige beskou. By beide BHS en BHK word die laaste versbeen as 'n monostige gedruk met die tekskritiese nota dat dit as 'n byvoeging beskou kan word. Dit sluit sintakties egter aan by 4ab. Boonop word 'n strofe deur 4abc afgesluit. Dit kom meermale voor dat tristiges gebruik word om eenhede in 'n gedig af te baken. By stiges 7 (5ab), 8 (6ab) en 9 (6cd) word die indeling van BHS gevolg. Groot verwarring heers egter oor stige 10 (6e7a). Die frase הַלִּיכוֹת עוֹלָם לָךְ (6e) word in BHK weergegee as die derde versbeen van stige 9, terwyl dit in BHS as 'n monostige voorkom. תַּחַת אֲנִי (7e) skep ook probleme. In BHK en BHS word dit as die begin van die volgende stige beskou. Die Massorete het dit kennelik as 'n aparte versbeen opgeneem, omdat 'n *zakef katon* by אֲנִי voorkom. In hierdie studie word הַלִּיכוֹת עוֹלָם לָךְ en תַּחַת אֲנִי as die twee versbene van stige 10 beskou. In stige 11 (7bc) word die indeling ook gedoen ooreenkomstig die Massoretiese puntuasietekens. כִּאֲתִי אֶהְיֶה יְרֵגְזוּן יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִרְיָן כּוֹשֵׁן as die eerste versbeen en יְרֵגְזוּן יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִרְיָן כּוֹשֵׁן as die tweede versbeen beskou. Dit wyk af van BHS, waar יְרֵגְזוּן יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִרְיָן כּוֹשֵׁן saam met אֶהְיֶה כּוֹשֵׁן gelees word. Die voordeel van BHS se indeling is dat die metriese patroon by al die stiges 3+3 is. Dit pas in by die oorwegende metriese patroon in die perikoop. Metrum kan egter nie die deurslaggewende argument by die indeling van stiges wees nie. Wanneer die Massoretiese puntuasie gevolg word, is die metrum afwykend, maar die afwyking geskied aan die einde van 'n stanza en trek dadelik die aandag.

Stige 12 (8abc) is 'n tristige en stiges 13-21 (8d-13d) is distiges. Die indeling van stige 22 is omstrede. Binne die bestek van vier opeenvolgende woorde kom drie

Massoretiese puntuasietekens voor (פְּרָזוּ יִסְעָרוּ לְהַפְיָצְנִי עַל־יָצָחָם), 'n duidelike bewys dat die Massorete reeds onseker was oor die indeling en interpretasie van hierdie gedeelte. In die tekskritiese bespreking is reeds gewys op die haas onoorkombare tekskritiese en interpretasieprobleme. By gebrek aan betroubare teksgetuies het die eksegeet geen ander uitweg as om die Massoretiese teks te behou nie. In hierdie studie is op grond van sintaktiese oorwegings besluit om stige 22 as 'n tristige af te baken. נִקְבְּתָּ בְּמַטְיָו רֵאשׁ is die eerste versbeen. Hierin stem BHS en BHK ooreen. פְּרָזוּ יִסְעָרוּ לְהַפְיָצְנִי is die tweede versbeen. Hierin word afgewyk van BHS en BHK wat לְהַפְיָצְנִי beskou as die begin van die volgende stige. Sintakties hoort dit egter by die voorafgaande twee woorde. עַל־יָצָחָם בְּמַסְתָּר כְּמוֹ-לְאֵכֶל עֲנִי בְּמַסְתָּר vorm die laaste versbeen. Stige 23 (15ab) is 'n distige.

Stiges 24-30 (16a-18b) is distiges. Stige 31 (19abc) is 'n tristige en stige 32 (19d) 'n monostige.

Samevattend kan enkele belangrike kenmerke van die perikoop uitgelig word: Stiges 3, 6, 12, 22 en 31 is tristiges. Stiges 3, 6, 22 en 31 kom aan die einde van strofes voor en stige 12 aan die begin van 'n strofe. Die funksie van die tristiges is dus vooropstelling of beklemtoning. Stige 32 is 'n monostige. Die perikoop word daarmee afgesluit. Al die ander stiges is distiges.

9.5.2 Strofe-indeling

Die 32 versreëls kan soos volg in twaalf strofes saamgegroepeer word:

- * Gerieflikheidshalwe word die musikale terminologie wat aan die begin (stige 1) en einde (stige 32) van die perikoop voorkom, as *strofes a en a¹* beskou. Die musikale terme dien as opskrif en onderskrif en vorm 'n raamwerk vir die gedig in sy geheel.
- * *Strofe A* bestaan uit stiges 2-3. Die twee stiges verbind nou aanmekaar op grond van 2 manlik enkelvoud vorme wat in beide voorkom en omdat die profeet in beide stiges as spreker optree.
- * *Strofe B* bestaan uit stiges 4-6. Stiges 5 en 6 verbind op grond van die 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse wat in beide voorkom en die *waw kopulatief* aan die begin van 6 wat terugverbind na 5. Stiges 5-6 moet op hulle beurt aan stige 3 verbind word. Die 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse in 5-6 verwys na אֵלֶיךָ en קְרוּשׁ in 3.
- * *Strofe C* bestaan uit stiges 7-10. Stiges 8 en 9 kan verbind word omdat die reaksie van die natuur in beide beklemtoon word. Boonop verbind die

waw *konsekutief* in 9 terug. Stige 7 kan op sy beurt aan 8-9 verbind word. Die 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse in 7 en die 3 manlik enkelvoud werkwoorde in 8 verwys na Jahwe. In hierdie drie stiges gaan dit om die koms van Jahwe. Eers word sy metgeselle beskryf (7), dan sy optrede (8) en die effek van sy optrede (8-9). Stige 10 vorm die klimaks van die strofe. Die 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse toon dat stige 10 aan die voorafgaande moet verbind.

- * *Strofe D* bestaan uit stige 11. Die subjekwisseling ('n 1 enkelvoud werkwoord kom skielik voor) en geografiese aanduidings is 'n bewys dat hierdie strofe van die voorafgaande afgegrens kan word. Dit gaan egter steeds om die reaksie op die koms van Jahwe. Die geografiese aanduidings gryp terug na strofe B. So word 'n *inclusio* gevorm.
- * *Strofe E* bestaan uit stiges 12 en 13. Sintakties vorm die twee stiges 'n eenheid. Boonop kom 2 manlik enkelvoudvorme in beide stiges voor. וָי in 13 verbind ook terug na 12.
- * *Strofe F* bestaan uit stiges 14-18. Stige 14 dien as inleiding tot die strofe. Die wapens wat Jahwe in sy aanval op die vyand gebruik, word prominent beklemtoon. Stiges 15 en 16 verbind omdat die reaksie van die natuur op die optrede van Jahwe in albei beskryf word. Die tendens word voortgesit in stige 17. In stige 18 word die strofe afgesluit met 'n verwysing na die wapens van Jahwe.
- * *Strofe G* bestaan uit stiges 19-22. Stige 19 dien as algemene inleiding tot die strofe. In stige 20 word die koms van Jahwe as 'n reddingsdaad beskryf. In stiges 21 en 22 word die redding gepresiseer deur dit te beskryf as optrede teen die goddelose. In beide stiges kom die naamwoord וְאֵלֶיךָ voor.
- * *Strofe H* bestaan uit stige 23. Jahwe se optrede word steeds in die tweede persoon beskryf. Nou word teruggeryp na die woordeskat van strofe E. So kom 'n *inclusio* tot stand.
- * *Strofe I* bestaan uit stiges 24-26. Stiges 24 en 25 kan saamgegroepeer word. In beide word die invloed van die voorafgaande gebeure op die liggaam van die profeet geskets. Stige 26 verskaf die rede vir hierdie invloed. Die inleidende וְאֵלֶיךָ verbind dus terug.
- * *Strofe J* bestaan uit stiges 27-31. Stiges 27-29 moet verbind omdat dit sintakties die protasis van 'n voorwaardesin vorm en gebreke in die natuur en dierelewe daarin beskryf word. Stige 30 verbind aan die voorafgaande eenheid omdat dit die apodosis van die voorwaardesin is. Die strofe word met stige 31 afgesluit. Deur middel van 1 enkelvoud pronominale suffikse word terugverwys na die 1 enkelvoud werkwoorde

in die voorafgaande stige. Jahwe is egter nou die subjek van die werkwoorde.

9.5.3 Stansa-indeling

Die strofes kan in ses stansas verdeel word:

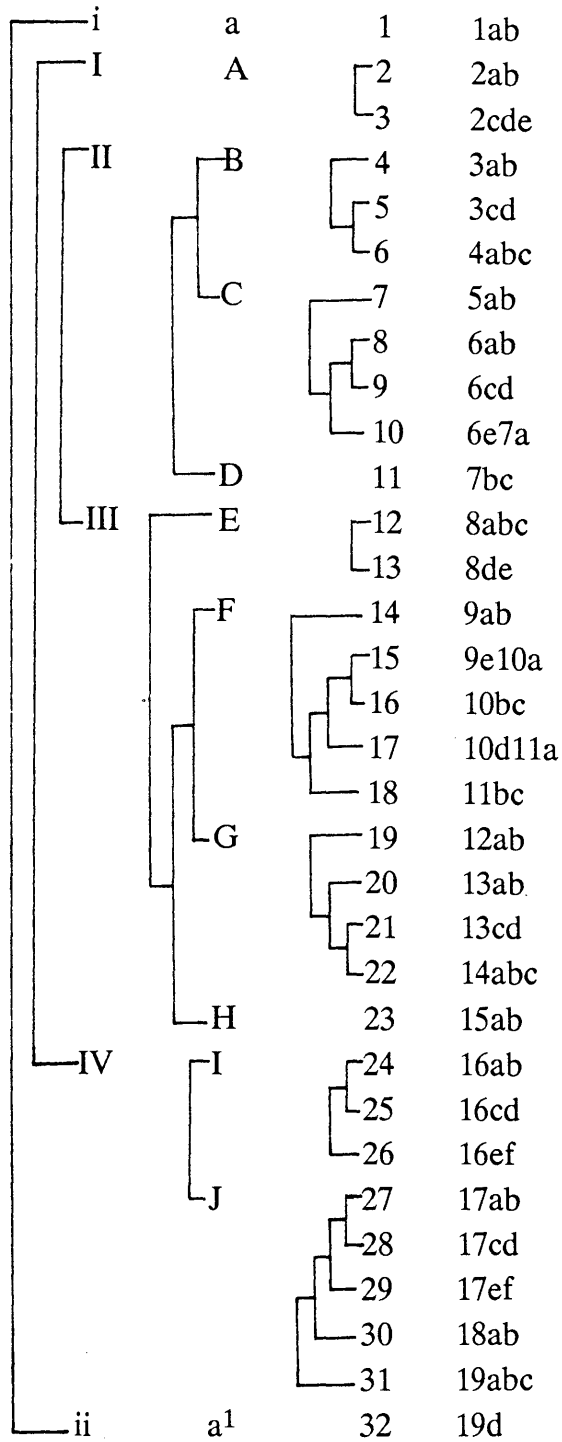
- * Die musikale terme aan die begin en einde van die perikoop kan gerieflikheidshalwe as *stansa i en ii* gemerk word. Die perikoop word deur hierdie twee stansas omraam.
- * *Stansa I* bestaan uit strofe A. Die profeet is hier die handelende subjek en Jahwe die aangesprokene.
- * *Stansa II* bestaan uit strofes B, C en D. In strofe B word die koms van Jahwe in die algemeen beskryf. In strofe C word die koms in meer besonderhede uitgespel met verwysing na die metgeselle van Jahwe, Jahwe se optrede en die invloed daarvan op die natuur. In strofe D word deur middel van geografiese aanduidings teruggegryp na strofe B, maar dit gaan steeds om die invloed van die optrede van Jahwe. In al drie strofes word die koms van Jahwe in die derde persoon beskryf.
- * *Stansa III* bestaan uit strofes E, F, G en H. In strofe E word die optrede van Jahwe in die algemeen aan die orde gestel met verwysing na sy oorlogstuig. Dit word in strofe F gepresiseer deur die verwysing na die wapens van Jahwe en die invloed daarvan op die natuur. In strofe G word dit duidelik dat die skrikwekkende koms van Jahwe gerig is op die verlossing van sy volk. Dit wat in strofe F gesê is, word hier dus verder gepresiseer. Die stansa word in strofe H afgesluit met 'n verwysing na die oorlogstuig van Jahwe. Daar word teruggegryp na strofe E. In al vier strofes word die optrede van Jahwe in die tweede persoon beskryf.
- * *Stansa IV* bestaan uit strofes I en J. In beide strofes is die profeet aan die woord.

Dit is duidelik dat die stansas op 'n konsentriese wyse gekoppel kan word:

<i>Stansa i</i>	Opskrif		a
<i>Stansa I</i>	Optrede van die profeet	(eerste persoon)	A
<i>Stansa II</i>	Koms van Jahwe	(derde persoon)	B
<i>Stansa III</i>	Optrede van Jahwe	(tweede persoon)	B ¹
<i>Stansa IV</i>	Reaksie van die profeet	(eerste persoon)	A ¹
<i>Stansa ii</i>	Onderskrif		a ¹

9.6 STRUKTUUR

Die struktuur kan skematies soos volg voorgestel word:



9.7 KOMMUNIKATIEWE MIDDELE

9.7.1 Ekstra patroonvorming

a) *Metrum*

Die metrum van hierdie perikoop vertoon 'n merkwaardige konstante patroon. Die metrum van stige 1 is 3+2. Stige 32 is 'n monostige met 2 klemtoonheffings. Op ses uitsonderings na is die metrum van al die ander distiges 3+3 en van die tristiges 3+3+3.

Die metrum van stige 10 is 3+2. Hierdie versreël kom voor aan die einde van strofe C. As sodanig is die afwykende metrum nie vreemd nie. Daardeur word juis klem geplaas op die einde van die strofe. Stige 11 is 'n 3+4 versreël. Hierdie stige vorm die slot van stansa II. Deur die afwykende metrum word die einde van die stansa beklemtoon.

Stige 13 is 'n 3+2 versreël. Die stige vorm die einde van strofe E. Die klem word dus weer op hierdie stige geplaas. Die metrum van stige 17 is 3+4. Hier kan die langer metrum waarskynlik toegeskryf word aan die voorkoms van die woordpaar **וְיָשָׁם**, wat hier in 'n onverbreekbare verband voorkom. Die metrum van stige 20 is 4+3 en van stige 21 3+3+4. In hierdie twee stiges word die oorwinning van Jahwe oor die goddelose beskryf. Die hele gedig word hierop afgestem. Die langer versreëls dien as beklemtoning. Hierdie twee stiges vorm boonop die slot van strofe G.

b) *Klankverskynsels*

Die volgende opvallende klankverskynsels kom in die perikoop voor:

- * *Alliterasie* kom in die volgende gevalle voor:
 - ל in stige 1,
 - ש, מ, ע en כ in stige 2,
 - ב, ק, ר, ב, ש, נ, מ en ח in stige 3,
 - מ en נ in stige 4,
 - ש/ס, מ, ה en ל in stige 5,
 - נ, ר en מ in stige 6,
 - ל, ר, ר, ש/צ en פ in stige 7,
 - מ, ר, י en ר in stige 8,



- צ en ך in stige 9,
- ל en ן in stige 10,
- ך, ן, צ/ש, י en ן in stige 11,
- ב, ג, ה, ך, מ en כ in stige stige 12,
- ב, ן, ב, ך, ש/ס en כ in stige 13,
- ע, ך, ש en ן in stige 14,
- ה en ך in stige 15,
- מ en ן in stige 16,
- ך, מ, י en ש/ש in stige 17,
- ל, ך, ח, כ en ן in stige 18,
- ב, ן, ש/צ en מ in stige 19,
- י, ש/צ, ל, ע, מ en כ in stige 20,
- ך/ח, ס/ש/צ en ך in stige 21,
- ב, ך, צ/ס/ש, ג, ל, מ en ן in stige 22,
- מ, ס en ך in stige 23,
- צ/ש/ש, ט/ח en ל in stige 24,
- ב, ן en ך in stige 25,
- ל, מ en ן in stige 26,
- ן, ג, ל en ך/כ in stige 27,
- ז/ש/ש, מ en ל in stige 28,
- ז/צ, מ, ג, כ en ך in stige 29,
- ג, כ, en ל in stige 30,
- ג, ל, מ, ך/ח en כ/ח in stige 31,
- ן in stige 32.

* *Assonansie* kom in die volgende gevalle voor:

- i-, a- en o-klanke in stige 1,
- a-, i- en o-klanke in stige 2,
- e-, a-, i- en o-klanke in stige 3,
- o-, a- en e-klanke in stige 4,
- a-, i- en o-klanke in stige 5,
- o-, a- en i-klanke in stige 6,
- a- en e-klanke in stige 7,
- a-, o- en e-klanke in stige 8,
- a-, u-, i- en o-klanke in stige 9,
- o-, a- en i-klanke in stige 10,
- o-, a-, u-, i- en e-klanke in stige 11,
- a- en i-klanke in stige 12,
- i-, a-, e- en u-klanke in stige 13,
- e-, a- en o-klanke in stige 14,

- e-, a-, u- en i-klanke in stige 15,
- e-, a- en o-klanke in stige 16,
- a-, e- en u-klanke in stige 17,
- i-, e-, a- en o-klanke in stige 18,
- e- a- en i-klanke in stige 19,
- a- en e-klanke in stige 20,
- a- en o-klanke in stige 21,
- a-, i-, u- en o-klanke in stige 22,
- a- e- en i-klanke in stige 23,
- a- en i-klanke in stige 24,
- a-klanke in stige 25,
- a-, o- en u-klanke in stige 26,
- i-, e- en a-klanke in stige 27,
- e-, a-, i- en o-klanke in stige 28,
- a- en i-klanke in stige 29,
- a-, i-, e- en o-klanke in stige 30,
- a-, o- en e-klanke in stige 31,
- a- en i-klanke in stige 32.

- * *Rym* kom voor aan die einde van die versbene in stiges 2, 6, 11, 12, 17, 20 en 31.

c) *Parallelismes*

In stige 2 (2ab) kom 'n interne sinonieme parallelisme voor. In beide versbene word 'n reaksie van die profeet op die optrede van Jahwe beskryf en Jahwe in die vokatief aangespreek.

In stige 3 (2cde) kom 'n sogenaamde 'staircase' parallelisme (Watson 1984:150) voor. In die eerste twee versbene word die frase **שְׁנֵי יָמִים בְּקִרְבִּי** herhaal. Die derde versbeen vorm die hoogtepunt. Nou kom **בְּקִרְבִּי שְׁנֵי יָמִים** egter as parallel vir **שְׁנֵי יָמִים בְּקִרְבִּי** voor. Aan die einde van elke versbeen kom 'n werkwoord voor in die volgorde *imperatief+jussief+jussief*. In die laaste versbeen word 'n objek egter bygevoeg (**דַּחַן**). Hierdie uitgebreide parallelisme vorm die slot van strofe A. Hierdeur word die einde van die strofe beklemtoon.

'n Interne sinonieme parallelisme kom in stige 4 (3ab) voor. Die werkwoord **יָבוֹא** in 3a moet ook in 3b veronderstel word. In albei versbene kom 'n geografiese aanduiding voor.

Die eerste twee versbene van stige 6 (4abc) is parallel. In albei kom 'n term vir 'lig' gevolg deur 'n voorsetsselfrase voor.

In stige 8 (6ab) kom 'n interne sinonieme parallelisme voor. Die parallelisme word op sintaktiese vlak pertinent tot uiting gebring. In albei versbene is die woordvolgorde V+V+S. In stige 9 (6cd) kom ook 'n interne sinonieme parallelisme voor. Die woordvolgorde hier is V+S. Stiges 8 en 9 vorm op hulle beurt 'n eksterne parallelisme. In al vier versbene word die reaksie van die natuur/mensdom op die optrede van Jahwe beskryf.

'n Interne sinonieme parallelisme kom in stige 11 (7bc) voor. In albei versbene kom 'n werkwoord gevolg deur 'n lokaliteitsaanduiding voor. Dit is opvallend dat lokaliteitsaanduidings in die eerste (stige 4) en laaste (stige 11) stige van stansa II voorkom. In stige 4 is die woordvolgorde *lokaliteitsaanduiding*+*werkwoord*. In stige 11 word die volgorde egter omgeruil en staan die werkwoord voorop.

In stige 12 (8abc) kom 'n 'staircase' parallelisme voor. In hierdie geval is die eerste versbeen die afwykende reël. Die tweede en derde versbeen word ingelei deur die partikel **וְ**, gevolg deur 'n indirekte objek en die subjek. Die eerste versbeen word egter ingelei deur die partikel **וְ** gevolg deur die indirekte objek, 'n werkwoord en die vokatief Jahwe. Deur hierdie parallelisme word die fokus gevestig op die begin van die derde stansa.

In stige 13 (8de) kom 'n parallelisme voor. **כִּי תִרְכַּב עַל-** in 8d moet ook in 8e veronderstel word.

Die twee versbene van stige 17 (10d11a) vorm 'n interne sintetiese parallelisme. In beide versbene word 'n reaksie van die natuur op die koms van Jahwe beskryf.

In stige 19 (12ab) kom 'n interne sinonieme parallelisme voor. In beide versbene is die woordvolgorde M+V+O. Die twee versbene van stige 20 (13ab) vorm ook 'n interne sinonieme parallelisme. Die werkwoord **וְצָאָהּ** in 13a moet ook in 13b veronderstel word. In stige 21 (13cd) kom 'n interne sintetiese parallelisme voor. In beide versbene word die optrede van Jahwe teen die goddelose beskryf.

In beide stiges 24 (16ab) en 25 (16cd) kom interne sintetiese parallelismes voor. Al vier versbene handel oor die reaksie van die profeet op die beskrywing van Jahwe se koms. As sodanig vorm die twee stiges ook 'n eksterne parallelisme.

In stiges 27 (17ab), 28 (17cd) en 29 (17ef) kom interne sintetiese parallelismes voor. In al ses versbene word 'n toestand in die natuur of dierelewe beskryf. Hierdie drie versreëls is dus ook ekstern parallel.

d) *Chiasmies*

In stige 5 (3cd) kom 'n interne chiasme voor. In die eerste versbeen is die woordvolgorde V+O+S. In die tweede versbeen staan die subjek voorop. Die woordvolgorde is dus S+V+O. Dit is opvallend dat al die woorde in die eerste versbeen manlik is, terwyl die woorde in die tweede versbeen vroulik is. Die stige is dus boonop 'n voorbeeld van 'gender-matched' parallelisme (Watson 1984:123). Daardeur word die idee van omvattendheid geskep.

Die twee versbene van stige 7 (5ab) vorm 'n interne chiasme. In die eerste versbeen is die woordvolgorde M+V+S. In die tweede versbeen is die volgorde V+S+M.

Die woorde in stige 18 (11bc) vertoon 'n interessante patroon. In albei versbene is die eerste element 'n indirekte objek wat ingelei word deur die voorsetsel לְ. Die tweede en derde woord in elke versbeen is egter chiasies gerangskik. In die eerste versbeen is die woordvolgorde S+V, in die tweede V+S.

In stiges 24 (16ab) en 25 (16cd) is daar 'n chiasiese patroon waar te neem in die rangskikking van die werkwoorde. Dit sien soos volg daar uit:

16a	רָגַז	A
16b	צָלַל	B
16c	בָּרָא	B ¹
16d	רָגַז	A ¹

In stige 30 (18ab) kom 'n interessante chiasiese patroon voor. Die stige begin en eindig met 'n woord wat 'n aanduiding gee van die eerste persoon (נֶאֱמַר in 18a en יִשְׁעֵי in 18b). Die twee woorde rym boonop. Die eerste versbeen eindig dan met die frase אָעָלוּ זָהָּ בְּיַהֲנֶהָ (M+V) en die tweede versbeen begin met die frase יִגְלֶהָ בְּאֵלֶיהָ (V+M). Die hele stige vertoon dus 'n konsentriese opbou wat skematies soos volg voorgestel kan word:

18a	נֶאֱמַר	A
	בְּיַהֲנֶהָ	B
	יִגְלֶהָ	C



18b	אָגִּלָּה	C ¹
	בְּאֵלֶיךָ	B ¹
	יִשְׁעֶיךָ	A ¹

Die tweede en derde versbeeen van stige 31 (19abc) vorm 'n chiasme. In die tweede versbeeen staan die werkwoord voorop en word deur 'n uitbreiding gevolg. In die derde versbeeen kom die uitbreiding eerste voor en word deur 'n werkwoord gevolg.

e) Herhaling

'n Aantal opvallende herhalings kom in die perikoop voor. Daardeur word dikwels strukturele patrone geskep.

Die musikale terme in stiges 1 (1ab) en 32 (19d) vorm 'n raamwerk vir die gedig.

Die eienaam יְהוָה kom twee keer aan die begin van die gedig (stige 2 [2ab], wat ook die begin van stansa I is), een keer in die middel (stige 12 [8abc], wat ook die begin van stansa III is) en twee keer aan die einde (stiges 30 [18ab] en 31 [19abc] aan die einde van stansa IV) voor. Dit is nie sonder rede dat die Verbondsnaam so prominent gebruik word nie. In Strofe I word dit twee keer gebruik om aan te sluit by die slot van die vorige perikoop. Die Verbondsnaam kom weer voor aan die begin van stansa III waar die aanval van Jahwe op die vyand beskryf word. Aan die einde word die naam weer in 'n klimaktiese vertrouensuitspraak twee keer gebruik. Deur die gebruik van die naam word die stansas tot 'n hegte eenheid saamgesnoer. Dit word op strategiese plekke in die gedig gebruik om die klem te laat val op die groot daad van Jahwe.

שְׁמַעְתִּי kom in stige 1 (2ab) voor saam met 'n naamwoord van dieselfde stam (שְׁמַעְתִּי). Die werkwoord word weer in stige 24 (16ab) herhaal, terwyl לְקוֹלֵךְ daar voorkom as sinoniem vir שְׁמַעְתִּי. Dieselfde werkwoord lei dus die eerste en laaste stansa in. Daardeur kom 'n *inclusio* tot stand. Die ooreenkomste tussen stansas I en IV eindig nie daar nie. In stige 1 (2ab) kom die werkwoord יָרֵאֵתִי 'ek het gevrees' voor. Die element van vrees word weer in stiges 24 (16ab) en 25 (16cd) beklemtoon. Nou word egter gebruik gemaak van vier uitdrukkings om dit te verwoord (נִתְרַגַּז in 16a, שָׁפַתִּי in 16b, יָבוֹא רִקְבִי בְּעַצְמִי in 16c en אֲרִגֵּז in 16d). In stige 3 (2cde) kom 'n gebed om hulp en genade voor, terwyl die gedig in stiges 27-31 (17a-19c) eindig met 'n vertrouensuitspraak dat Jahwe hulp verleen. Die stam רָגַז kom een keer in stansa I voor (יָרֵאֵתִי בְּרִגְזִי in 2e) en twee keer in stansa IV (שָׁפַתִּי נִתְרַגַּז בְּטִגְרִי in 16a en אֲרִגֵּז in 16d). In stansa I dui die

woord op 'n universele katastrofale gebeurtenis, in stansa IV op die individuele reaksie van die profeet. Dieselfde stam kom aan die einde van stansa II voor (stige 11 [7bc]) om die reaksie van mense op die koms van Jahwe te beskryf. Daar is dus in die loop van die gedig progressie te bespeur in die gebruik van die term. Die progressie vind plaas van die universele na die kollektiewe na die individuele.

Stansa II word ingelei deur die eienaam אֱלֹהֵי (3a). Die naam kom weer in stansa IV ter sprake אֲגִידָה בְּאַלְהֵי יִשְׂרָאֵל (18b). Daardeur word beklemtoon dat alles wat in die gedig beskryf word, van die begin tot einde God se werk is.

Die mees opvallende strukturele kenmerk in stansa II is die voorkoms van twee geografiese aanduidings in die eerste en laaste stige. In stige 4 (3ab) kom die plekname תִּימָן en הַר־פֶּאֶרֶן voor. In stige 11 (7bc) kom ook twee plekname voor, naamlik יְרֵיעוֹת אֶרֶץ מִדְבָּר en כּוֹשֵׁן. Dit is verder opvallend dat al vier plekaanduidings eindig op ךָ en dus rym. Deur die herhaling van gelykluidende terme kom 'n *inclusio* tot stand.

Ander woorde en stamme wat in stansa II herhaal word, is: הַר in stiges 4 (3ab) en 9 (6cd), אֶרֶץ in stiges 5 (3cd), 8 (6ab) en 11 (7bc), הַלֶּךְ in stiges 7 (5ab) en 10 (6e7a) en עוֹלָם in stiges 9 (6cd) en 10 (6e7a). Deur die herhalings word die stiges in stansa II tot 'n hegte eenheid verbind.

Opvallende herhalings kom ook in stansa III voor. In stige 12 (8abc) kom נְהַרִים twee keer voor. Parallel daarmee word יָם gebruik. יָם kom weer in die laaste stige van die stansa (15ab) voor. In stige 13 (8de) kom die term סוֹרֶטֶק voor. Dit word in stige 23 (15ab) herhaal. Daar is dus 'n duidelike verband tussen die eerste twee stiges en die laaste stige van stansa III. Daardeur kom 'n *inclusio* tot stand.

In stige 12 (8abc) kom drie terme vir die 'woede' van Jahwe voor (חֲקָה in 8a, אַפָּה in 8b en עִבְרָתָהּ in 8c). In stige 19 (12ab) kom weer twee verwysings na 'woede' voor (בְּזַעַם in 12a en בְּצַף in 12b). Die drievoudige verwysing na water in stige 12 (8abc) word herhaal in stiges 15 (נְהַרֹת in 9c), 16 (זָרַם מַיִם in 10b en תְּהוֹם in 10c) en 23 (מַיִם רַבִּים in 15b). Verwysings na die wapens van Jahwe kom voor in stiges 14 (קִשְׁתָּהּ in 9a en מַטְוֶה in 9b) en 18 (חֲצִיָּה in 11b en יָתֵהּ in 11c), terwyl 'n verwysing na wapens ook in stige 22 (בְּמַטְוֶה in 14a) voorkom. Die stam יִשַׁע kom drie keer in die stansa voor, naamlik in stige 13 (8de) en twee keer in stige 20 (13ab). In stige 13 word dit in die algemeen gebruik, in stige 20 word dit toegepas op die verlossing van die volk. In stansa IV (stige 30 [18ab]) word die term weer gebruik, hierdie keer om te verwys na die oorwinning wat Jahwe aan die profeet skenk. Daar is dus progressie te bespeur in die gebruik van die term. אֶרֶץ kom voor

in stiges 15 (9c10a) en 19 (12ab). **ראש** kom voor in stiges 21 (13cd) en 22 (14abc). Deur al die herhalings word die versreëls in stansa III tot 'n hegte eenheid saamgevoeg. Daar word, naas die gebruik van die stam **ישע** in stansas III en IV, 'n verdere verband tussen die twee stansas gelê deur die herhaling van **ררך** in stige 23 (15ab) en 31 (19abc). In albei gevalle kom die term in die laaste stige van die stansa voor. In stansa III dui dit op die toornige optrede van Jahwe tot verlossing van sy volk, in stansa IV op die krag wat Jahwe aan die profeet skenk.

Daar word ook duidelike verbande tussen stansas II en III gelê deur middel van herhaling. In stansa II word aksies van Jahwe beskryf in terme van die invloed wat dit het op die aarde en volke (**עמר ניםמר ארץ** in 6a en **נפתר גוים כאה נפתר גוים** in 6b). Presies dieselfde patroon kom in stansa III voor (**קעף קועם תצעד ארץ** in 12a en **קעף קועם תרש גוים** in 12b). Ander woorde wat in beide stansas voorkom is: **ננה** en **אור** in stiges 6 (4abc) en 18 (11bc), **יצא** in stiges 7 (5ab) en 20 (13ab), **עמר** in stiges 8 (6ab) en 17 (10d11a), **ראה** in stiges 8 (6ab) en 15 (9c10a) en **קרים** in stiges 9 (6cd) en 15 (9c10a).

Dit is uit bogenoemde bespreking duidelik dat daar deur middel van herhalings duidelike verbande gelê word tussen al vier die stansas.

f) Ringskomposisie

Hiebert (1987:119-140) het daarop gewys dat *inclusio* een van die mees uitstaande kenmerke van Habakuk 3 is. Die analise tot dusver bevestig die bevindinge van Hiebert. Ringskomposisie kom op elke vlak in die gedig voor.

Op breë strukturele vlak kom dit voor in die raamwerk wat deur die musikale terme aan die begin en einde van die gedig gevorm word. Dit kom verder voor in die korrelasie tussen stansas I en IV en II en III. Binne die stansas self word ringskomposisies ook aangetref.

9.7.2 Ongrammatikaliteit

a) Vergelyking

In stige 6 (4abc) word die glans wat Jahwe omring, met lig vergelyk (**וננה כאור ותורה** in 4a). Daardeur word die natuurverskynsels wat met die koms van Jahwe tot redding van sy volk gepaard gaan, beklemtoon.

In stige 31 (19abc) word die reddende krag van Jahwe beskryf. In die tweede versbeen word die krag wat Jahwe aan die profeet skenk, vergelyk met die vlugvoetige ribbok (נִשְׂאָם כְּאַיִל in 19b). Die fokus van die vergelyking val op die vlugvoetigheid, die sekerheid waarmee die ribbok selfs teen die steilste berghange kan uitklim. Daardeur word beklemtoon dat dit Jahwe is wat aan die profeet die krag verleen om te midde van moeilike omstandighede standvastig te bly.

b) *Metafoor*

'n Uitgebreide metaforiese konstruksie kom in stansas II en III voor. In hierdie stansas word die koms van Jahwe tot verlossing van sy volk beskryf. In die beskrywing word Jahwe voorgestel as 'n magtige krygsman wat uittrek om teen sy vyand te veg. Die beskrywing geskied in twee fases.

In stansa II word beskryf hoe Jahwe sy woonplek verlaat (stige 4) in koninklike majesteit (stige 5), omring deur helder lig (stige 6). Soos dit 'n magtige krygsman betaam, word Hy deur dienaars vergesel (stige 7). Sy koms het 'n skrikwekkende uitwerking op mens en natuur (stiges 8-9). Die doel van Jahwe se koms is die verdelging van onreg (stige 10). Geen vyand kan voor Hom staande bly nie (stige 11).

In stansa III word die aanval van Jahwe op die vyand aan die orde gestel. Die aanval word in mitologiese taal beskryf as 'n aanval op die oerwater (stige 12). Jahwe kom aan met perde en strydwaens (stige 13), sy wapens gereed in sy hande (stige 14). Wanneer Hy sy aanval loods het dit 'n skrikwekkende uitwerking op die natuur (stiges 15-17). Sy pyle en spies saai verwoesting (stige 18). Jahwe se toorn word gerig teen die aarde en die nasies (stige 19) met die doel om sy volk te verlos (stige 20) en die goddelose finaal te vernietig (stiges 21-22). Die beskrywing word afgesluit met 'n verwysing na Jahwe se perde wat die oerwater laat bruis (stige 23).

Binne die breë metaforiese konstruksie word gebruik gemaak van verskeie ander metafore. Die taalgebruik herinner sterk aan die mitologiese en aan die beskrywings van God se groot reddingsdade in die geskiedenis van sy volk. In die detailanalise sal aandag geskenk word aan hierdie fyner nuanserings.

In stige 31 (19abc) kom 'n metafoor voor waardeur klem geplaas word op die oorwinning van die profeet oor wanhoop. Die uitdrukking וְעַל כְּמוֹתַי יִרְרִיבֵנִי 'op hoë plekke laat hy my veilig loop' se oorsprong lê moontlik in die Ugaritiese mitologie (Crenshaw 1972:39-53). Op al die plekke waar dit in die Ou Testament

voorkom, dien dit egter as metafoor vir oorwinning. In Habakuk 3:19 moet dit in samehang met die voorafgaande versbeen gesien word as 'n beskrywing van die krag wat Jahwe aan die profeet gee. Jahwe gee hom die vermoë om soos 'n ribbok bergpieke te bestyg.

c) *Sinspeling*

In die beskrywing van die teofanie in stansas II en III word op bedekte wyse teruggegryp na die groot reddingsdade van God in die geskiedenis van sy volk. Voorop staan die verlossing uit Egipte en die deurtog deur die Rietsee. Dit word duidelik wanneer die ooreenkomste tussen Habakuk 3 en ander teofanieë soos Deuteronomium 33 in aanmerking geneem word. In die detailanalise sal in meer besonderhede na hierdie sinspelings verwys word.

In stige 26 (16ef) kom die uitdrukking **יום צָרָה** voor. Die term verwys terug na **מוֹעֵד** en **קָץ** in 2:3 en is 'n sinspeling op die **יום יְהוָה**, die dag van afrekening wat Jahwe bepaal het. Die dag word gekenmerk deur geweldige natuurverskynsels. Talle verwysings daarna kom in Habakuk 3 voor. Dit is 'n dag van stryd en oorlog, waarop telkens in Habakuk 3 gesinspeel word. Tog is dit ook 'n dag van verlossing (3:13). Deur hierdie verwysing word die eskatologiese karakter van die boek onderstreep (Olivier 1969:71-74).

d) *Delesie*

Verskeie voorbeelde van delesie kom in die perikoop voor.

In stige 4 (3ab) word die werkwoord **יָבוֹא** wat in 3a voorkom ook in 3b veronderstel. In 3b word die werkwoord weggelaat omdat 'n addisionele element in 3b (**הָרָה**) bygevoeg word. Deur die weglating van die werkwoord word die 3+3 metrum behou.

In stige 12 (8abc) word die werkwoord **תָּרָה** wat in die eerste versbeen voorkom ook in die tweede en derde versbeen veronderstel. In versbene twee en drie word 'n naamwoord in dieselfde semantiese veld egter bygevoeg, wat die herhaling van die werkwoord oorbodig maak.

In stige 13 (8de) word die uitdrukking **עַל תִּרְכַּב** wat in die eerste versbeen voorkom, ook in die tweede veronderstel. Hierdie stige vorm die slot van strofe E. Die delesie van die uitdrukking geskied moontlik doelbewus om aan die einde van die strofe 'n korter versreël te vorm.

In stige 20 (13ab) word die werkwoord **נִצָּאָה**, wat in die eerste versbeen voorkom, ook in die tweede veronderstel. Deur die invoeging van die partikel **אֶת־** in die tweede versbeen word gekompenseer vir die weglating van die werkwoord. So word die 3+3 metrum behou.

e) *Merisme*

In stige 5 (3ab) word deur gebruikmaking van die woordpaar **אֲרֵץ** en **שָׁמַיִם**, wat teenoorgesteldes is, uitdrukking verleen aan die gedagte van omvattendheid. Boonop is al die woorde in die eerste versbeen manlik, die in die tweede versbeen vroulik. Daardeur word die gedagte van omvattendheid verder onderstreep.

f) *Opbrek van frases*

In stige 13 (8de) kom die uitdrukking **מִרְכַּבְתֶּיךָ יְשׁוּעָה** voor. Die twee naamwoorde staan in 'n genetieskonstruksie, maar word deur die pronominale suffiks van mekaar geskei. As die normale grammatikale reëls gegeld het, sou die pronominale suffiks by die tweede naamwoord voorgekom het (Freedman 1972:535). Deur die opbrek van die frase word die klem juis op die verlossingswerk geplaas.

g) *Enjambement*

In stige 10 (6e7a) kom enjambement voor. Die twee versbene bevat 'n enkele kolon. Dit is 'n nominale sin. **אֲנִי פִּתַחְתִּי** in 7a is 'n kwalifikasie van **הַלִּיכֹת עוֹלָם** in 6e. Hierdie eienaardige konstruksie kom voor aan die einde van strofe C. Die funksie daarvan is vooropstelling.

9.8 GENRE

Daar bestaan geen eenstemmigheid oor die genre van Habakuk 3 nie. Verskeie moontlikhede kan oorweeg word.

Habakuk 3 word soms as 'n klaaglied getipeer (Mowinckel 1953:7; Eaton 1964:159; vergelyk ook Jöcken 1977b:328-329). Mowinckel motiveer die tipering uitvoerig. Volgens hom dui **שְׂגִינֹת** in 1b op 'n klaaglied. Hy baseer die aanname op die betekenis van die Akkadiese *šegu* 'klaagpsalm'. **תְּפִלָּה** in 1a is 'n 'gebed', wat dikwels in die opskrif van klaagliedere voorkom. Verder kan elemente wat gewoonlik in

klaagliedere voorkom, in die gedig geïdentifiseer word, byvoorbeeld die aanroep van Jahwe (2ab), oproep om hulp (2cde), vertrouensmotief (3-15), klag (16-17) en sekerheid van verhooring (18-19). Hiebert (1986:119) toon egter aan dat die klaaglied gewoonlik 'n noodroep bevat en dat die elemente wat Mowinckel identifiseer in die meeste klaagliedere in 'n ander volgorde voorkom. Van der Woude (1978:57) is korrek wanneer hy opmerk dat daar in die gedig geen sprake van 'n klag is nie. Beide Mowinckel en Eaton se tipering van die perikoop word beïnvloed deur hulle kultiese interpretasie van die teks, 'n interpretasie wat beswaarlik gehandhaaf kan word. Habakuk 3 kan dus nie as 'n klaaglied getipeer word nie.

Daar is wel konsensus onder eksegete dat 3:3-15 as 'n teofanie beskou moet word. Jeremias (1965) het in sy uitvoerige analise van die *Gattung* tot die gevolgtrekking gekom dat Ou-Testamentiese teofanieë verbind kan word met die verlossing uit Egipte en die gebeure by Sinai. Verder speel voorstellings uit die Kanaänitiese tradisie van die stormgod ook 'n rol. Gewoonlik word beskryf hoe Jahwe in 'n storm verskyn en die aarde op dié verskyning reageer. Die *Sitz im Leben* van die *Gattung* kan herlei word na 'n krygsfees wat plaasgevind het ten tyde van die verowering van die beloofde land. Dit is duidelik dat die elemente wat Jeremias beskryf in Habakuk 3 voorkom. Die hoofstuk kan dus inderdaad, ten minste wat verse 3-15 betref, as 'n teofanie getipeer word.

Daarmee is 'n bevredigende tipering van die hoofstuk in sy geheel egter nog nie gegee nie. In die opskrif word die gedig 'n תפלה 'gebed' genoem. Uit 'n oorsig oor die voorkoms van die term in die Ou Testament (vergelyk Humbert 1944:205) blyk dit dat die woord in verskillende kontekste gebruik kan word. Dit dui op gebede in die algemeen, die konteks bepaal die konnotasie wat daaraan geheg moet word. Uit die term alleen kan geen afleiding oor die genre gemaak word nie.

Dykes (1976:115) toon aan dat drie elemente in die gedig voorkom, naamlik 'n gebed om hulp (vers 2), 'n teofanie waarin Jahwe as verlosser beskryf word (vers 3-15) en 'n verklaring van vertrouwe in 'n tyd van rampspoed (vers 16-19). Hierdie elemente word gewoonlik met 'n himne geassosieer.

Volgens Gunkel (1933:38-58) bestaan die himne uit drie elemente, naamlik 'n oproep tot lof, die beskrywing van die magtige dade van Jahwe en 'n slot. Habakuk 3 vertoon duidelike ooreenkomste met hierdie tipering. Volgens Westermann (1981:90-93) kan sommige himnes as oorwinningsliedere getipeer word. Enkele voorbeelde hiervan is Rigters 5; Psalm 118 - veral vanaf vers 15; Psalm 68; 18; 149;

Eksodus 15; Deuteronomium 32. Dikwels maak 'n epifanie deel uit van die struktuur, soos byvoorbeeld in Rigters 5. Die ooreenkomste tussen hierdie groep liedere en Habakuk 3 spreek vanself. Hiebert (1986:118) is van mening dat hierdie tipering die aard van Habakuk 3 die beste beskryf. Habakuk 3 vertoon veral ooreenkomste met Eksodus 15 en Rigters 5. Laasgenoemde twee is ook, soos Habakuk 3, vanuit die perspektief van 'n verteller in die eerste persoon geskryf.

In die geheel beskou kan Habakuk 3 as 'n himne getipeer word waarin die oorwinning van Jahwe oor die goddelose besing word. Hier is die tipering weer nie van soveel belang nie, maar wel die vraag na die funksie van die perikoop binne die geheelstruktuur van die boek. Die perikoop dien as aansporing tot standvastigheid, wat die tema van die draaipunt van die boek (2:4c) was. Deur middel van die himne word bevestig dat Jahwe op die מוֹעֵד en יָקֵץ (2:3ab) wat Hy bepaal het, oorwinning sal skenk, daarom is dit die moeite werd om aan Hom vas te hou. Op die ou einde dien Habakuk 3 as kragtige getuie daarvan dat Jahwe heers.

9.9 DETAILANALISE

Dit is vir die interpretasie van Habakuk 3 van die grootste belang om daarop te let dat die hele hoofstuk aangebied word as 'n reaksie van die profeet op die voorafgaande openbaring van Jahwe. Die teofanie in verse 3-15 is deel van hierdie reaksie en nie 'n losstaande eenheid binne die perikoop nie. Dit moet derhalwe nie gesien word as 'n visioen nie (Deissler 1984:231), maar eerder as 'n geloofsbelydenis. Bratcher (1985:232-244) lê tereg klem op die temporele spanning wat in die boek teenwoordig is. In 1:2-4 en 12-17 kla die profeet oor die ellende wat in die teenswoordige tyd ervaar word. Die antwoord wat hy ontvang (2:2-20) skuif die fokus na die toekoms en spoor die regverdige aan om te 'hardloop' en te 'wag'. Die laaste perikoop neem 'n aanvang met 'n gebed dat God in die hede sal doen wat Hy in die verlede gedoen het. Dit gee aan die profeet die vertrouwe om die toekoms tegemoet te gaan. In hierdie perikoop word daar dus aangesluit by die voorafgaande perikoop, veral by die oproep in 2:20 om stil te word in die teenwoordigheid van die heilige God. Daar word ook teruggegryp na hoofstuk 1. Uiteindelik word die hele boek in hierdie perikoop tot 'n hoogtepunt gevoer.

Stansa i

Strofe a

Habakuk 3 word ingelei (1ab) deur 'n aparte opskrif, waarin die hoofstuk as 'n תְּפִלָּה getipeer word. Dit is feitlik 'n universele tendens om die opskrif as die werk van 'n latere redaktor te beskou en daarmee as teologies irrelevant af te maak. Twee verklarings word vir die byvoeging van die opskrif aangebied. Sommige sien daarin 'n bewys dat Habakuk 3 'n oorspronklik onafhanklike gedig was wat op 'n stadium in die redaksiegeskiedenis van die boek by die eerste twee hoofstukke gevoeg is (Szeles 1987:43). Ander meen weer dit is 'n aanduiding dat die hoofstuk op 'n stadium 'n aparte plek in die na-eksiliese kultus ingeneem het en los van die oorspronklike konteks begin funksioneer het (Van der Woude 1978:65). Dit is onmoontlik om te bepaal op watter stadium die opskrif bygevoeg is (Janzen 1982:408). Wanneer 'n eksegeet egter vra na die literêre kwaliteit van die boek, moet aandag geskenk word aan die teologiese relevansie van die opskrif binne die konteks van die boek.

Wanneer hierdie opskrif met die opskrif in 1:1 vergelyk word, is twee sake opvallend. Die eerste is dat die profeet op dieselfde wyse beskryf word - dit is steeds die werk van הַנְּבִיא הַבְּקִיָּק. Wat opgeteken staan is die woorde van iemand wat in 'n besondere verhouding tot God gestaan het en by magte was om 'n boodskap namens God oor te dra. Die tweede saak wat opval is dat die gedeelte wat volg nie meer 'n מִשָּׁא is nie, maar 'n תְּפִלָּה. In hoofstuk 4 is daarop gewys dat מִשָּׁא 'n tegniese term is vir 'n boodskap van God en dat dit die ondertone van oordeel dra. Die boek het tot dusver inderdaad donker ondertone gehad. In die eerste hoofstuk was die profeet primêr ingestel op die vraag waarom Jahwe die goddelose toelaat om ongehinderd sy gang te gaan. In die tweede hoofstuk het God aangetoon dat Hy met die wêreld en met sy volk op pad is na die bestemde tyd. Dan sal die goddelose vernietig word. Van die regverdige word verwag om getrou te bly, dan sal hy lewe. Die klem val in hierdie twee hoofstukke dus op die goddelose se heerskappy en ondergang. In die derde hoofstuk verskuif die klem egter na God se heerskappy. Iets daarvan word reeds deur תְּפִלָּה gesuggereer.

Bratcher (1985:226-227) wys daarop dat die term תְּפִלָּה oral waar dit in die opskrif van 'n gedig gebruik word, dui op vertrouwe in God. God word in tye van nood aangeroop in die vertrouwe dat Hy sal reageer en verlossing sal skenk. In hierdie sin is תְּפִלָּה 'n gepaste tipering vir die perikoop. Die hoofstuk eindig juis met 'n ongekwalifiseerde vertrouensuitspraak. In die vorige perikoop het die fokus

geleidelik verskuif van die goddelose na God. Veral in 2:20 is hierdie nuwe fokus pertinent beklemtoon. In hoofstuk 3 word hierdie verskuiwing voltrek en val die fokus volledig op God. Deur die opskrif word dit reeds gesuggereer. Dit is dieselfde profeet wat aan die woord is, maar in sy worsteling met God het sy horisonne verbreed, nou staar hy hom nie meer blind teen die goddelose nie, maar hy verlustig hom in die heerskappy van God.

Die betekenis van 1b is heeltemal onduidelik. נָשַׁבְנָה kom slegs hier en in Psalm 7:1 (in die enkelvoud) voor. Dit word gewoonlik met die Akkadiese *šegu* in verband gebring en met 'klaaglied' vertaal (Van der Woude 1978:60; vergelyk die NAB). Hierdie afleiding is geensins betroubaar nie. In die Septuaginta word die woord weergegee met $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omega}\delta\eta\varsigma$ 'met begeleiding'. Uit hierdie vertaling, saam met die ewe onduidelike musikale terme in die perikoop (3:3, 9 en 13) en aan die einde (3:19d), kan afgelei word dat die gedig geskryf is in 'n bepaalde musiekstyl, of dat dit op 'n bepaalde wyse voorgedra moes word (Krüger 1987:61; Szeles 1987:45).

Wanneer hierdie opskrif dus in die konteks van die boek geïnterpreteer word, staan drie sake voorop:

- * Die perspektief van die profeet het verander. Waar hy God eers beskuldig het, kom hy nou met die vertroue dat God handelend ingryp in die nood (Bratcher 1985:228-229).
- * Die hele boek vertoon 'n karakter van afwagting, van wag op die finale ingrype van God. In die opskrif word die vertroue dat God wel 'n God is wat ingryp, gewek (Bratcher 1985:229).
- * Deur die opskrif word die hoofstuk betrek by die formele godsdiensbeleving. Daardeur word die perspektief verbreed van die individuele ervaring van die profeet na die kollektiewe beleving van verlossing deur die (regverdige) gemeente, deur almal wat - soos Habakuk - aangegryp word deur die almag van die heilige God.

Stansa I

Strofe A

Die eerste reaksie van die profeet op die openbaring van God in hoofstuk 2, geskied in die vorm van 'n gebed. Soos in 1:2-4 is die profeet in die eerste persoon aan die woord en word Jahwe in die tweede persoon aangespreek. Die toonaard van die gesprek het egter verander. In 1:2-4 word Jahwe daarvan beskuldig dat hy nie red en

hoor nie. Hier het die profeet egter gehoor - en dit wat hy gehoor het dryf hom juis na God toe.

Stige 2 (2ab) word ingelei deur die vokatief יהוה. In 1:2a is Jahwe op identiese wyse aangeroep, daar egter in 'n beskuldiging, hier met vertroue. In 1:2a word die naam Jahwe ironies gebruik, omdat Hy nie opgetree het soos van die Verbondsgod verwag kan word nie. Hier word Hy inderdaad as Verbondsgod aangeroep. Die feit dat Jahwe voorop staan in die eerste stige, beklemtoon dat Hy aan die werk is. Dit gaan in hierdie hele perikoop van begin tot einde om die groot verlossingsdade van die enigste ware God. Die profeet het die berig aangaande hierdie magtige God gehoor (שמעתי שמעתי). Dit is belangrik om daarop te let dat שמע hier gebruik word. Dit gaan om die hoor van die groot dade van God, om die oorvertel van dit wat Hy gedoen het en nie om 'n subjektiewe visioenêre ervaring nie. Die suffiks by שמעתי het objektiewe krag, dit verwys na die berig aangaande Jahwe (Bratcher 1985:231; Hiebert 1986:109).

In 2b word die aard van die berig gepresiseer. Dit gaan naamlik om die פועל, om die groot dade van Jahwe. Oral waar hierdie term van Jahwe gebruik word, het dit 'n subjektiewe karakter - dit gaan om die dinge wat God gedoen het (Bratcher 1985:232). Meestal verwys die term na die verlossingsdade van God in die verlede, veral rondom die Eksodusgebeure (Deuteronomium 32:4; Psalm 64:10; 143:5; Job 36:24). Die kombinasie van שמעתי en פועל dui dus op die objektiewe en subjektiewe aspek van die groot verlossingsdade van God. Aan die een kant is dit dade wat gehoor en oorvertel word, aan die ander kant is dit verlossingsdade wat ervaar word. Die reaksie van die profeet op die dade van God is vrees. יראתי dui in hierdie verband op die eerbied van 'n nietige mens in die aangesig van die grote God, op die nederige onderwerping (Psalm 65:9; 76:9; Jesaja 41:5; Sagaria 9:5; vergelyk Krüger 1987:62). In hierdie versbeeen word Jahwe weer as vokatief gebruik. Dit beklemtoon weer die feit dat die Verbondsgod aan die werk is.

Die vraag ontstaan na watter berig en werke van Jahwe hier verwys word. Binne die konteks dui dit op die openbaring wat die profeet ontvang het (2:2-20; vergelyk Janzen 1982:409). In die derde wee-uitroep (2:12-14) en in die klimaktiese slotvers van hoofstuk 2 (2:20) het dit duidelik geword dat Jahwe aan die werk is in die geskiedenis van sy volk, dat dit Hy is wat regeer, al lyk dit of die goddelose in die huidige tyd die oorhand het (2:2-3). Daarom word die ganse aarde opgeroep om stil te word in die teenwoordigheid van die heilige God. Wanneer hierdie besef tot die profeet deurdring, kan hy nie anders as om self in eerbied voor God te buig nie. 2ab is egter reeds 'n sinspeling op die groot dade van God wat in 3:3-15 in die vorm van

'n teofanie beskryf gaan word. As sodanig dien die versreël as skakel tussen Jahwe se beskrywing van sy reddingsdade in 2:5-20 en die profeet se gelowige besinning daaroor in 3:3-15. Die implikasie is dat God hom in die verlede keer op keer as Redder geopenbaar het. Hy beloof dit ook aan die profeet as toekomstige werklikheid waarop gewag moet word. Daarom is dit iets wat in die hede van Hom gevra kan word.

Stige 3 (2cde) is 'n dringende gebed dat God sy groot daade in die huidige tyd sal verwerklik, dat Hy sal *doen* wat Hy *geopenbaar* het sodat mense dit kan *ervaar* (Krüger 1987:62). In 'n klimaktiese parallelisme word hierdie gebed kragtig verwoord. Beide 2c en 2d word ingelei deur die uitdrukking **בְּקִרְבִּי שְׁנִים**. Dit verwys na die 'nou', na die huidige omstandighede wat die profeet ervaar. Die antwoord van Jahwe in 2:2-20 het 'n toekomspektief. In 3:2ab word die groot daade van God in die verlede in herinnering geroep. Die gebed in 2cde is 'n pleidooi dat God se verlossing ook in die huidige tyd ervaar mag word (Bratcher 1985:235). Twee terme word gebruik om hierdie gebed te verwoord, naamlik **חַיִּי הוֹרֵא** 'maak dit 'n werklikheid' en **חַיִּי הוֹרֵא** 'maak dit bekend'. Die 3 manlik enkelvoud suffiks in **חַיִּי הוֹרֵא** verwys na **כָּעֵלָּה** in 2ab. Die suffiks moet ook by **חַיִּי הוֹרֵא** veronderstel word (Rudolph 1975:233). Die werkwoord **יָדַע** word dikwels gebruik in kontekste waar daar sprake is van God se verlossingswerk (Eksodus 6:7; 7:15; 14:4; 16:12). Die gebed van die profeet is dus dat God sy reddingsdade wat uit die verlede goed bekend en in 2:2-3 op die horison verskyn, spoedig 'n werklikheid sal laat word (Rudolph 1975:242).

Die parallelisme word in 2c tot 'n klimaks gevoer in die bede dat Jahwe in 'n tyd van omwenteling ontferming sal onthou. **וְרָגַז** word gewoonlik vertaal met 'toorn' (Janzen 1982:409) en geïnterpreteer as 'n verwysing na die kastyding wat die volk aan die hand van Jahwe moet deurmaak. Dit is egter opvallend dat die woord nog drie keer in die perikoop voorkom (3:7b, 16a en 16d) en verwys na die reaksie van mense op die koms van Jahwe. Dit kan vertaal word met 'bewe, sidder, struikel'. Hier kom dit voor as parallel vir **בְּקִרְבִּי שְׁנִים** in 2cd. Dit dui op die omwentelinge wat die regverdiges in die huidige tyd moet deurmaak, op die 'turbelente Zeite' (Rudolph 1975:242) wat die profeet konfronteer (Bratcher 1985:239; vergelyk ook Job 3:16, 26; 14:1; Jesaja 14:3). Die gebed van die profeet is dat Jahwe in so 'n tyd ontferming (**רָחַם**) sal onthou (**תִּזְכֹּר**). **רָחַם** verwys na die wyse waarop God met sy verbondsvolk omgaan. Dit kom voor saam met woorde soos **חֶסֶד** 'verbondsliefde' (Jesaja 54:8) en **חַנּוּן** 'om genade te betoon' (Eksodus 33:18) en word gekontrasteer met **אַף** 'toorn' (Deuteronomium 13:18). Dit dui dus op die verlossende genade wat God in sy ontferming oor sy volk uitstort. **תִּזְכֹּר** is in hierdie verband nie 'n passiewe kognitiewe proses nie, maar 'n oproep tot God om weer op te tree soos Hy

in die verlede opgetree het. In hierdie versbeen pleit die profeet dus dat God in 'n tyd van omwenteling sy groot verlossingsdade van die verlede sal herhaal.

Strofe A is 'n gebed dat God in die huidige tyd sal optree soos in die verlede. Dat Hy homself sal openbaar as die magtige Verbondsgod wat intree ten behoeve van sy volk. Hierdie gebed staan in skerp kontras met die klag van 1:2-4. Daar is Jahwe ook aangeroep, maar in 'n beskuldigende ondertoon, as die God wat passief bly en nie verlos of hoor nie. Hier is dit die profeet wat die berig aangaande God gehoor het, en nie anders kan as om in gebed tot God te nader nie. In 1:2-4 het die profeet gevra 'hoe lank nog?', nou bid hy dat God sy verlossingsdade nog 'in ons tyd' sal verwerklik. In 1:2-4 het hy God kwalik geneem omdat die goddelose die regverdige omsingel, sodat geen woord van God meer te voorskyn kan tree nie. Hier bely hy dat hy die woord gehoor het en bid hy dat God weer ontferming sal skenk.

Stansa II

In strofe A het die profeet gevra dat God ontferming sal onthou. Die profeet gaan voort om presies dit te doen: Hy roep in sy eie gemoed die groot dade wat God in die verlede gedoen het, in herinnering (Janzen 1982:410). Hierdie herinnering gee hom die visie om ten spyte van huidige omstandighede die geloofsvertroue in Jahwe te behou. Die herinnering word gegiet in die vorm van 'n teofaniebeskrywing. Dit vertoon ooreenkomste met ander teofaniebeskrywings, byvoorbeeld Eksodus 15:1-18; Deuteronomium 33 (veral verse 2-5 en 26-29); Rigters 5:4-5; Psalm 18:8-16; 68:8-9; 77:16-20; 114:1-8.

In stansa II word die eerste deel van die teofanie aan die orde gestel. Hier word in die derde persoon vertel hoe God as krygsman uittrek om die vyand op die slagveld te ontmoet. In 1:7-9a is die koms van die goddelose Galdeërs as 'n onstuitbare mag voorgestel. In hierdie stansa is dit Jahwe wat onkeerbaar op die oorwinningspad uittrek. Die koms van Jahwe word daardeur gekontrasteer met die koms van die goddelose.

Strofe B

In hierdie strofe word die koms van Jahwe uit die suidooste, omstraal met verblindende lig, aan die orde gestel.

In stige 4 (3ab) vertrek God vanuit sy woonplek in die suidooste. In 3a word אֱלֹהִים as Godsnaam gebruik. Die naam kom feitlik net in poëtiese tekste voor

(Deuteronomium 32:15, 18; Psalm 18:32), veral om argaïese taalgebruik aan te dui (Psalm 50:22; 114:7; 139:19; Spreuke 30:5; Jesaja 44:8; Job 3:4; Nehemia 9:17). Dykes (1976:66) dui aan dat die gebruik van die term nie *per se* dui op 'n vroeë datering van die perikoop nie, maar dat dit doelbewus 'n argaïsme kan wees. Binne die konteks van die boek is die gebruik van die term insiggewend. In 1:11 is die goddelose Galdeërs beskryf as 'n volk wat sy eie krag sy God maak (לְאֱלֹהֵי), in die vyfde wee-uitroep (2:18-19) is die futiliteit van hierdie valse godsdiens beskryf. Nou is dit egter die ware God wat onstuitbaar te voorskyn tree in die volle glorie van sy mag. In 3b kom קָרוֹשׁ parallel met אֱלֹהֵי voor. Dit word ook elders as Godsnaam gebruik (Jesaja 40:25; Hosea 11:9; Job 6:10; Jesaja 57:15; Spreuke 9:10; 30:3). Dit is nie die eerste keer dat hierdie term gebruik word om Jahwe te beskryf nie. In 1:12 het die term in ironiese sin voorgekom om te beklemtoon dat God nie optree soos van Hom verwag kan word nie. In 2:20 is die ganse wêreld opgeroep om stil te word voor Jahwe wat in sy heilige tempel is. קָרוֹשׁ beklemtoon hier die verskuiwing in die perspektief van die profeet. God word nou die Heilige genoem, die God van wie verlossing verwag kan word, die God wat getrou is aan sy beloftes en aan Homself. Wat in 1:12 in ironiese sin van Hon gesê is, blyk nou waar te wees. Hy is die heilige God wat onreg nie kan aanskou nie!

God kom van 'n bepaalde plek, naamlik הַר-פָּאֶרָן en תִּימָן. Die twee terme kom ook in Deuteronomium 33:2 voor. Daar bestaan onduidelikheid oor die presiese lokalisering van hierdie plekke. Talle moontlikhede is al geopper (vergelyk die bespreking in Hiebert 1986:84-88), die meeste eksegete konkludeer dat 'n gebied suidoos van Juda in die omgewing van Edom hierdeur aangedui word (Van der Woude 1978:67; Bratcher 1985:252). Die bedoeling is duidelik - deur die gebruik van die geografiese terme word teruggegryp na die gebeure rondom die oorsprong van die volk Israel in die Sinaigebied. Dieselfde tendens is teenwoordig in die teofanieë in Deuteronomium 33, Rigters 5 en Psalm 68. Daardeur word die verlossingswerk van God in die verlede in herinnering geroep, nie as nostalgiese vertelling nie, maar as paradigma vir die optrede van God in die toekoms. Hoewel die konnotasie doelbewus met die verlede gemaak word, is die betekenis op die ou einde eskatologies. Die implikasie is dat God dit wat Hy in die verlede gedoen het, weer kan doen.

Dit is opvallend dat die koms van God in die imperfektum beskryf word (יָבוֹא). Dit gebeur dikwels in die perikoop dat perfektum en imperfektum eensklaps wissel. Die gebruik van die imperfektum hier impliseer dat die verlossing wat God in die verlede bewerk het, nie 'n eenmalige gebeurtenis was nie, maar dat dit 'n voortgaande proses is wat in die hede herhaal kan word. Wat God gedoen het, kan

hy weer doen. Die verband met 2:3d kan ook nie verontagsaam word nie. Daar word die profeet opgeroep om te wag, want **בָּא יְיָ** 'hy kom verseker'. Binne daardie konteks was dit nie duidelik of die werkwoord na die **יְיָ** of na God verwys nie. Nou word dit pertinent uitgespel - dit is God wat, soos in die verre verlede, aan die kom is om sy volk te verlos.

Wanneer Habakuk dus in 3:3ab in argaïese terme die groot verlossingsdade van God in die verlede in herinnering roep, is dit 'n tegniek om dit ook te aktualiseer en dit 'in ons tyd' (3:2cde) 'n werklikheid te maak.

In stiges 5 (3cd) en 6 (4abc) word die fassinerende aspek van die koms van die heilige God beklemtoon deur te wys op die glorieryke glans wat Hom omring. Soos Jesaja (Jesaja 6) en Esegïël (Esegïël 1) kan Habakuk nie die gestalte van God beskryf nie, slegs die heerlikheid wat die verskyning begelei (Krüger 1987:65).

In 3cd word die allesoortreffende heerlikheid van God aan die orde gestel. Deur gebruik te maak van die teenoorgesteldes **אֲרְצָא** en **שָׁמַיִם** word die omvattendheid van God se almag beklemtoon. Geen onderdeel van die skepping word nie deur die heerlikheid van God beïnvloed nie. Sy majesteit (**הוֹרֵר**) vul (**כִּסְתָהּ**) die hemel. **הוֹרֵר** het betrekking op die luister wat die persoon van die koning omgewe (1 Kronieke 29:25; Psalm 21:6; 45:4; Jeremia 22:18; Daniël 11:21). Wanneer dit van God gebruik word, verwys dit na sy grootheid, roem en majesteit. Dit dui op God as die koning van die heelal, wat oor alles en almal heerskappy voer (1 Kronieke 29:11; Psalm 96:6; 104:1; 111:3; 145:5; Jesaja 30:30). Sy lof (**תְּהַלְלוּ**) vul (**מְלֵאָהּ**) vul die aarde. **תְּהַלְלוּ** verwys na die dade van God wat lei tot lofprysing (Psalm 9:15; 35:28; 48:10). Die groot dade van God is lofwaardig, daarom kan sy lof verkondig word (Jesaja 42:12; 60:6; Psalm 78:4; 79:13). Lof is die reaksie van die mens op die grootheid van God, die nederige buig voor die groot koning van die heelal. Hierdie vers vertoon belangrik ooreenkomste met 2:14. Dieselfde werkwoorde word gebruik (**כִּסְתָהּ** en **מְלֵאָהּ**) en die gedagtegang is dieselfde. Wanneer God as redder verskyn, sal niemand daardeur onaangeraak bly nie. In 2:14 het die werkwoorde in die imperfektum voorgekom. Die werklikheid daarvan lê dus nog in die toekoms. In 3cd is die werkwoorde in die perfektum. Toe Jahwe in sy groot verlossingsdade in die verlede vanuit sy woonplek verskyn het, het sy majesteit reeds die aarde gevul. Daar is geen rede waarom dit nie ook nou 'n werklikheid kan word nie.

In 4abc word die glans wat God omring, beskryf. Dieselfde motiewe kom ook by ander teofanieë voor (Deuteronomium 33:2; 2 Samuel 22:13; Psalm 18:13; Psalm 50:2; Daniël 10:6). Niemand kan die heerlikheid van God aanskou nie. Die aangesig

moet bedek word wanneer God verskyn. Om dit in woorde uit te druk, word die koms van God in metaforiese taalgebruik vergelyk met die sonsopkoms. Wanneer God verskyn is daar 'n helder glans (נִגְהָ) soos 'n verblindende ligstraal (קְאוֹר). Hy word omring deur ligstrale (לֹךְ מִקְרוֹ לוֹ). קְאוֹר dui hier waarskynlik op die strale van die son (vergelyk Eksodus 34:29). Die frase וְשֵׁם חֲכִירוֹן עָזָה is moeilik te verklaar. חֲכִירוֹן is 'n *hapax* wat gewoonlik met 'verhulling' vertaal word. Die veronderstelling is dan dat die glans van Jahwe tegelykertyd die verhulling van sy mag is. Hy wat Hom openbaar, is tegelykertyd die een wat Hom verberg (Krüger 1987:66; Szeles 1987:48; vergelyk Eksodus 20:21; Psalm 18:12; 81:8; 97:2). Hierdie verklaring maak binne die konteks nie veel sin nie. Die parallelisme in 4ab versterk die vermoede dat 4c ook oor die ligglans wat God omring, moet handel. שֵׁם verwys terug na die קְאוֹר, die ligstrale wat soos horings rondom God skyn. Dit is die sluier van sy mag of heerlikheid (Van der Woude 1978:61 dui aan dat עָזָה ook kan dui op die majesteit van God). Hoewel God self nie gesien kan word nie, is die verblindende lig wat Hom omring, genoeg bewys van sy majesteit en almag.

In strofe B word God voorgestel as die God wat in die verre verlede by die Sinaïgebeure sy volk verlos het. Hierdie herinnering dien as paradigma vir die optrede van God in die eskatologiese toekoms en lei tegelykertyd tot die aktualisering van die heil in die hede. Die klem word geplaas op die majesteit van God wat alles in die skepping omspan.

Strofe C

In die vorige strofe is die koms van God in die algemeen genoem, nou word dit in meer detail beskryf.

In stige 7 (5ab) word dit duidelik dat God as magtige vors verskyn, omring deur sy onderdane. Waar die heerlike van sy koms in die vorige stiges aan die orde gestel is, word die verskriklike nou beklemtoon. רָשָׁף 'pes' gaan voor Hom uit, דִּבְרָה 'plaag' volg in sy voetspore. דִּבְרָה word in Psalm 91:5-6 as 'n demoniese mag voorgestel en kom in Deuteronomium 28:21 voor in 'n lys van onheile. רָשָׁף was 'n bekende godheid in die Ou Nabye Ooste. Hy is in die Kanaänitiese mitologie bekend as 'n oorlogsgod en 'n verwekker van siektes. Hy word in die Ou Testament vermeld in Deuteronomium 32:24; Psalm 76:4; 78:48; Job 5:7; Hooglied 8:6. In die sinonieme parallelisme waarin die terme hier voorkom, dui dit op wesens in die hemelse hofhouding wat God op sy segetog vergesel. Beide die terme word in verband gebring met magte wat siekte en dood veroorsaak. Die ontsagwekkende koms van God ter veroordeling van die kosmos word dus deur die gebruik van hierdie twee terme gesuggereer. Daarbenewens moet וַיִּלָּךְ en וַיִּצָא in hierdie konteks as militêre

terme beskou word. Dit beskryf die opmars van soldate na die oorlogsfront (Hiebert 1986:92-94).

In stiges 8 (6ab) en 9 (6cd) word dit duidelik dat die koms van God inderdaad skrikwekkende gevolge vir die kosmos inhou. In 6ab word twee werkwoorde gebruik om die aksie van Jahwe te beskryf, naamlik **עָמַד** en **רָאָה**. Beide funksioneer hier as militêre terme. Wanneer God as aanvoerder van sy leërmag gaan staan om sy aanvalslinie op te stel, skud (**יִמְרֹךְ**) die aarde. Laasgenoemde werkwoord is 'n Po'lel van **מָוִר** 'in hewige beweging bring' (vergelyk Driver 1950:70-72). Daarmee word verwoord dat die ganse aarde nie onaangeraak kan bly wanneer die magtige Krygsman sy verskyning maak nie. Wanneer hy na die vyandige linies kyk, spring die nasies op van vrees (**יִתַר**). **נָתַר** dui op die hewige skrik van iemand wat skielik deur onheil oorval word. Hy slaan ylings op die vlug, maar dit is te laat om die vyand te ontduik (Szeles 1987:49). Die invloed van God se koms op die kosmos is verder sigbaar in die verkrummeling (**יִתְפַּצְצֵר**) van die eeue-oue berge (**הַרְרֵי-עַר**) en die verbrokkeling (**שָׁחַר**) van die ou-ou heuwels (**גְּבְעוֹת עוֹלָם**). Die verwysing na die hoë ouderdom van die berge en heuwels is funksioneel. Berge en heuwels is simbole van standvastigheid. Volgens die Ou-Testamentiese voorstelling is die berge die oudste en mees stabiele elemente in die skepping (Psalm 90:2; Spreuke 8:25; Job 15:7). Niks in die kosmos is bestand teen die oormag van die hemelse Kryger nie!

In stige 10 (6e7a) word die invloed van die koms van God tot 'n hoogtepunt gevoer. Hierdie optrede van God is geen nuwe gebeurtenis nie. Dit is intendeel sy ewige gang (**הִלִּיכוֹת עוֹלָם**), sy bekende optrede teen onreg (**תַּחַת אָוֶן**). Die weë van God is die gebied van sy heerskappy (vergelyk Psalm 77:20; Job 22:14; Amos 4:13). Die kosmos is aan Hom onderworpe, sy mag ken geen perke nie. God is van oudsher bekend as die God wat teen onreg optree. Hier word bevestig wat in 1:12-13 op ironiese wyse ontken is. God is in beheer, Hy tree op teen die onreg. Wanneer Hy teen sy vyande optrek, kom die kosmos in beroering. Niemand kan voor Hom staande bly nie. Sy koms is gemik teen die onreg. Sy optrede is so oorweldigend, dat alles daardeur geraak word.

Strofe D

In stige 11 (7bc) word stansa II tot 'n hoogtepunt gevoer. Die stige begin op verrassende wyse met 'n verwysing na die profeet (**נְאִיחִי**). Ook die profeet is nie onbetrokke by die kosmiese beroering nie. Wat beskryf word, is nie net 'n herhaling van 'n gebeure uit die verre verlede nie, maar 'n belewenis van God se groot daad in die geloofsoog van die profeet. Daarom sien hy die katastrofale uitwerking van God

se koms op die mense. Daar word teruggegryp na die geografiese aanduidings van stige 4. Die tente van Kusan (אֶקְלִי כוּשָׁן) en die tentdoeke van Midian (יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן) is nie onbetrokke wanneer God verskyn nie. Die beroering in die kosmos is nie net 'n algemene opwelling nie, maar het spesifiek betrekking op hulle wat in God se pad staan. כוּשָׁן is 'n onbekende term, maar מִדְיָן word meermale vermeld as die woonplek van 'n nomadiese groep. Dit was geleë in die suidelike deel van die Transjordaän (Genesis 25:6; 36:35; Numeri 10:29; Joshua 13:21; Rigters 6:3, 33; 7:12; 1 Konings 11:18). Met die twee terme word dus verwys na dieselfde gebied as in stige 4. Hiermee word die verlossingswerk van God in die tyd van die uittog weer in herinnering geroep. Die tentdoeke van Midian bewys (יְרִיעוֹת). Die stam רגז het ook in stige 3 (2e) voorgekom om te verwys na 'n tyd van omwenteling. Wanneer God verskyn, tree daar 'n omwenteling in die bestaande orde in. Volgens Hiebert (1986:96) moet die verwysing na Kusan en Midian in 'n positiewe sin opgeneem word. Daar is tekens dat die Jahwisme bande met die godsdiens in Midian gehad het. Moses was met 'n Midianitiese vrou getroud en volgens Eksodus 3 was die berg van God in Midianitiese grondgebied geleë. Die Midianiete reageer dus met ontsag. Binne die konteks word die skrikwekkende van God se koms egter beklemtoon. Reeds by Sinai is die skrikwekkende van sy verskyning beskryf. In daardie tyd was die Midianiete reeds bekend as 'n vyand van die volk van God (Numeri 22:25). In die tyd toe die Israeliete die land beset het, is daar dikwels met die Midianiete gebots (Rigters 6-8). Wanneer die profeet dus na die tente van Kusan en die tentdoeke van Midian verwys, beklemtoon hy dat niemand voor God staande kan bly nie.

In stansa II word teruggegryp na die oorsprong van die bestaan van die Godsvolk. In 'n teofanie wat ooreenkomste vertoon met ander literatuur (Rigters 4:4-5; Psalm 18:8; 68:9) en waarin motiewe voorkom wat ook elders gebruik word (Eksodus 15:14-16; Psalm 46:7; 97:4-5; 144:5; Amos 1:2; Miga 1:3-4; Nahum 1:3-5; Jesaja 6:1-4; Joël 2:10; Sagaria 14:4-5; Haggai 2:6-7), word die groot reddingsdade van God in die verlede in herinnering geroep. Wanneer God in sy majesteit verskyn, word die kosmos in beroering gebring. Hierdie beskrywing van God se optrede in die verlede word die paradigma vir sy toekomstige handeling en die hoop waarop in die huidige tyd gebou kan word.

Stansa III

'n Duidelike verskuiwing van perspektiewe vind in hierdie stansa plaas. Daar is 'n oorgang na die tweede persoon. Die aanspreekvorm is dus meer persoonlik. Die fokus verskuif van die meer algemene Godsnaam אֱלֹהִים na die verbondsnaam יְהוָה.

Sy toorn word vyf keer in die perikoop (8abc en 12ab) beklemtoon. Voorop staan die redding (8e, 13ab) wat die doel van sy optrede beskryf. Die vyand word in mitologiese taal as die oerdraak van chaos geteken, maar tog gehistoriseer as die goddelose wat sedert die eerste hoofstuk van die boek in die fokus van belangstelling gestaan het.

Toe die koms van die goddelose Galdeërs in 1:5-11 beskryf is, het dit in verse 9b-11 gegaan om 'n beskrywing van hulle aanval. In die teofanie word dieselfde patroon gevolg. In verse 3-7 is die koms van Jahwe beskryf. Nou word sy aanval aan die orde gestel.

Strofe E

In strofe E tree Jahwe aktief op die voorgrond, gereed om met die geveg te begin. Die aktiewe toetrede van Jahwe tot die stryd staan teenoor die passiwiteit waarvan die profeet Hom in 1:2-4 en 12-14 beskuldig het. Die stryd van Jahwe teen die goddelose was tot dusver in die boek 'n verskuilde motief, nou staan dit op die voorgrond.

In stige 12 (8abc) neem die strofe 'n aanvang met 'n drievoudige vraag wat aan Jahwe gerig word, naamlik of sy optrede teen die water gemik is. Die vraag word gewoonlik as 'n retoriese vraag verstaan waarop die antwoord 'nee' sal wees (Krüger 1987:69). Die antwoord op die vraag is nie meteens duidelik nie. Dit blyk eers in verse 12-14 teen wie Jahwe se optrede in werklikheid gemik is. Die vraag is egter meer as 'n blote retoriese middel (Szeles 1987:50). Die voorafgaande beskrywing van die skrikwekkende koms van God ontlok as't ware die vraag. Die feit dat die vraag in die tweede persoon gestel word, impliseer dat die profeet nou weer self betrokke raak by die ervaring van die teofanie. Sy betrokkenheid het reeds in die laaste stige van die voorafgaande stansa 'n werklikheid geword. Die oorgang na die tweede persoon is dus nie sonder presedent in die voorafgaande stansa nie. Dit is verder opmerklik dat die stansa in vers 15 weer afgesluit word met 'n opmerking oor die optrede van Jahwe teen die water. In 'n sekere sin is Jahwe se optrede teen die water gemik, maar dan moet water metafories verstaan word as simbool vir alle chaos en boosheid.

In beide die Ugaritiese en Babiloniese mitologie word die stryd van die godheid teen die magte van chaos geskets in terme van 'n stryd teen die oersee. Meestal word die oersee voorgestel as 'n draak. Soms word die beskrywing in 3:8-15 reglynig op hierdie mitologiese oorlog toegepas (Hiebert 1986:101-109). Hoewel die

agtergrond van die beskrywing daar teruggevind kan word, is dit in Israel geontmitologiseer en aan die geskiedenis gekoppel. Die sogenaamde *Chaoskampf* word met twee gebeurtenisse in verband gebring, naamlik met die skepping (vergelyk Psalm 74:12-17) en met die gebeure by die Rietsee (Eksodus 15:8; Psalm 77:17; 114:3; Jesaja 51:9-10). God se verskyning impliseer dus sy stryd teen chaosmagte, dit is 'n herlewing van die skeppings- en verlossingsgebeure.

Met drie sinonieme terme word beklemtoon dat God se verskyning 'n toornige verskyning is. Hy word kwaad (חָרָה) vir die riviere, sy woede (אָפָה) is gerig teen die riviere, sy toorn (עִבְרָתָהּ) teen die see. Jahwe is dus nie onbetrokke, soos dit in 1:2-4 en 12-13 op die oog af gelyk het nie. Hy is inderdaad 'n God wat die onreg nie kan verdra nie. Sy groot daad in die verlede, soos dit tot uiting kom in talle teofaniebeskrywings, is 'n bewys dat Hy optree teen die magte van chaos.

In stige 13 (8de) word die toornige optrede van Jahwe beskryf in terme van 'n kryger wat tot die aanval toetree in 'n strydwa wat deur perde getrek word. Die beeld wat gebruik word het weer eens 'n mitologiese oorsprong. Baal word in die Ugaritiese mitologie voorgestel as 'n god wat ry op 'n strydwa van wolke. Deur die metafoor word die eienskap van Baal as god van onweer tot uitdrukking gebring. Hierdie mitologiese beeld word in die Ou Testament weer geontmitologiseer en op Jahwe toegepas. Gewoonlik word die wolke as sy strydwa gesien (vergelyk Deuteronomium 33:26; Psalm 68:34-35; 18:11). God se koms word dus geteken in terme van 'n ontsagwekkende donderstorm wat op die ganse kosmos 'n invloed uitoefen. Wat in vers 9 beklemtoon word is egter nie die aspek van die storm nie, maar 'de skrikwekkende machtsmanifestasie van de op een strijdwagen voortrazende Krijgsman' (Van der Woude 1978:70). Dit is opvallend dat die strydwaens met verlossing (יְשׁוּעָה) in verband gebring word. Dit staan in direkte kontras met 1:2d, waar Jahwe beskryf is as 'n God wat nie verlos nie (וְלֹא תוֹשִׁיעַ). Wanneer Jahwe egter hier tot die stryd toetree, is dit met die oog op verlossing. Sy toorn teen die chaosmagte het 'n heilsame uitwerking vir diegene wat aan Hom behoort.

In strofe E word dit duidelik dat Jahwe se optrede gemik is teen die magte van chaos. Sy doel daarmee is verlossing.

Strofe F

In hierdie strofe word die aanval van Jahwe op die vyand en die uitwerking daarvan op die kosmos, beskryf.

In stige 14 (9ab) tree Jahwe tot die aanval toe met sy wapens in sy hand. Hy ontbloom skielik (עֲרִיבָה תְּעוֹת) sy boog (קִשְׁתּוֹ). In die konteks dui dit waarskynlik op die bliksemstrale wat met die donderstorm gepaard gaan. Die klem is egter nie op die wapens as sodanig nie, maar op die invloed wat Jahwe se koms op die kosmos het. Die tweede versbeen is uiters moeilik te verklaar. In die tekskritiese aantekeninge is reeds daarop gewys dat die versbeen meestal ingrypend geherkonstueer word. Die Massoretiese teks kan verstaan word as 'n verwysing na die pyle (מִטּוֹת) wat Jahwe met sy boog afskiet. Die veronderstelling is weer dat na bliksemstrale verwys word. Hierdie pyle tref die kol omdat Jahwe met 'n eed (שָׁקַעוֹת) hulle opdrag (אָמַר) bevestig het.

Stiges 15-17 (9e-11a) beskryf die reaksie van die kosmos op die aanval. Die ganse kosmos kom in beroering wanneer Jahwe die magte van chaos aanval. Daar vind 'n ommekeer in die natuur plaas. Jahwe splyt die aarde (תִּבְקַע־שָׁרָץ), sodat die oerwaters wat daarbinne is, nie meer bedwing kan word nie en in die vorm van riviere (נְהַרֹת) te voorskyn kom (9c). Reeds tydens die woestyntog het soortgelyke gebeurtenisse plaasgevind (Psalm 78:15-16). Wanneer die berge die manifestasie van God se mag sien, gaan hulle aan die bewe (יִחַיְלוּ). Die berge, stewig gegrondves op die oerwaters, tree op soos 'n vrou in barensnood (10a). Stormwater (יָזְרַם מַיִם) het verbygegaan (10b). Dit verwys na 'n geweldige donderstorm wat water laat neergiet op die aarde. Ook die waters onder die aarde reageer. Die oervloed (תְּהוֹם) laat sy stem hoor (10c). Die betekenis van 10d is onduidelik. רוֹם kan op verskillende wyses geïnterpreteer word (vergelyk die tekskritiese opmerking oor die vers). Bratcher (1985:290) sien daarin 'n parallel vir תְּהוֹם en pas dit toe op die golwe van die oeroseaan wat onstuimig branders maak (יִרְיֶהוּ נֶשֶׂא). Binne die konteks is dit 'n aanvaarbare verklaring, maar daar moet in gedagte gehou word dat ander moontlikhede bestaan. Ook die son en maan word deur die aanval geaffekteer. Hulle bly op hulle plek (זָבְלוּ) staan. זָבַל verwys na die 'woonplek' van die son waarheen dit saans terugkeer, na die 'blyplek' van die maan. Hier word beklemtoon dat die aarde duister word omdat die natuurlike ligte nie by magte is om hulle taak te verrig nie (vergelyk Deuteronomium 4:11; Psalm 97:2; Jeremia 4:23; Esegieël 32:7; Joël 2:10; Amos 5:18, 20). Moontlik word gesinspeel op die kosmiese omwenteling wat plaasgevind het toe die Israeliete in die dal van Ajalon teen hulle vyande geveg het (Joshua 10:12-13).

In stige 18 (11bc) word beklemtoon dat die natuurlike ligdraers se funksie oorgeneem word deur die skrikwekkende teenwoordigheid van Jahwe se pyle (חֲצִיבָה) en spies (חֲנִיטָה). Jahwe se wapens veroorsaak verblindende lig (לְאוֹר) en 'n helder glans (לְנֹגַהּ). Dieselfde terme word gebruik as in 4a. Dit dui op die

skrikwekkende lig wat Jahwe in sy majesteit omstraal. Hier hang dit saam met die weerlig, waarvan reeds in 9ab sprake was. Aan die begin en einde van die strofe word na die wapens van Jahwe verwys. Hy word dus geteken as die aanvallende God, as die aktiewe, handelende Krygsman wat met sy magtige wapens die kosmos tot orde roep.

Hoewel die individuele beelde in die strofe nie altyd heeltemal duidelik is nie, is die bedoeling verstaanbaar. Wanneer Jahwe as Kryger tot die aanval oorgaan, word hemel en aarde, die waters onder die aarde en die ligbronne daarbo, in kort - word die ganse skepping daardeur in beroering gebring. Deur hierdie beelde word Jahwe voorgestel as die magtige heerser oor die kosmos.

Strofe G

In hierdie strofe word dit duidelik teen wie die optrede van Jahwe primêr gemik is. Dit is nie net teen die magte van chaos in die algemeen nie, maar spesifiek teen die goddelose dat Hy in sy toorn optree.

Stige 19 (12ab) lei die strofe in met 'n algemene verwysing na die optrede van Jahwe teen die aarde en die nasies. Dieselfde motief as in 6ab kom voor. Hier is Jahwe egter nie net die aanvoerder van sy leërmag nie, Hy is aktief by die stryd betrokke. Twee terme vir die toorn van Jahwe kom hier voor (**קְיוֹעַם** in 12a en **קְצַף** in 12b), waarmee die motief van 8abc weer opgeneem word. Nou is die toorn van Jahwe egter doelgerig, spesifiek gemik teen die nasies op aarde wat Hom teenstaan (vergelyk Jesaja 10:5, 25; 30:27; Sefanja 3:8). **גּוֹיִם** staan hier direk teenoor **עַמֵּי** in die volgende stige, as simbool vir die goddelose teenstanders van Jahwe. Die twee terme wat gebruik word om die optrede van Jahwe teen die goddelose nasies te beskryf (**תְּצַעֲרֵן** en **תְּרַדֵּן**), is ontleen aan die landbou en dui op die uittrap van graan op die dorsvloer (Deuteronomium 25:4; Jesaja 41:15; Amos 1:3). Die doel van die metafoor is om te beklemtoon dat Jahwe die nasies fyntrap in sy toorn.

In stige 20 (13ab) word dit duidelik wat die doel van Jahwe se koms en optrede is. Hy trek uit tot die stryd (**יִצְאָתָּךְ**) met net een doel voor oë, naamlik verlossing (**לְיִשְׁעָ**). Dit word twee maal in die stige beklemtoon. Die stam **יִשְׁעָ** is boonop in 8e ook gebruik. Hierdie verwysings na verlossing staan reëlreg teenoor 1:2d, waar die onvermoë van Jahwe om verlossing te skenk (**וְלֹא תוֹשִׁיעַ**) die aanleidende oorsaak tot die klag van die profeet was. Die verskuiwing in die perspektief van die profeet is merkwaardig. Hy was eers volledig toegespits op die optrede van die goddelose. Deur die teofanie word hy herinner aan Jahwe se groot daad in die verlede. So word

sy gedagtes weg van die goddelose af op God gerig. God het in die verlede getoon dat Hy 'n God van verlossing is. Dit stel die profeet in staat om in die hede die spanning tussen verlede en toekoms te oorbrug. God se redding is gerig op sy volk (עַמִּי) en sy gesalfde (מְשִׁיחֵךָ). עַם staan hier teenoor גוֹי in die vorige stige. God se verlossing geskied ten behoeve van sy volk, van die regverdige namens wie die profeet in 1:2-4 gekla het. Parallel aan עַם word מְשִׁיחֵךָ gebruik. Die term dui meestal op die koning, maar word ook soms vir ander mense of groepe gebruik (Psalm 105:15, vergelyk ook Psalm 28:3 waar dieselfde twee terme in 'n parallelisme voorkom). Op grond van die parallelisme is dit nie nodig om מְשִׁיחֵךָ op die koning toe te pas soos wat meestal gebeur nie (Rudolph 1975:245; Van der Woude 1978:71; Krüger 1987:72). Dit kan bloot dui op die uitverkore volk (Bratcher 1985:265). God se verlossingsdaad is spesifiek gerig op sy uitverkore verbondsvolk.

Stige 21 (13cd) dui die teenpool van God se aksie aan. Verlossing vir sy volk beteken noodwendig die verdelging van die goddelose. Jahwe verpletter (מְחַצֵּת) die aanvoerder (רֹאשׁ) van die dinastie van die goddelose (מְבִיחַ רָשָׁע). Hierdie uitspraak herinner aan die tweede wee-uitroep (2:9-11) waar die goddelose magshebber getipeer is as iemand wat hom op onregmatige wyse verryk ten einde sekuriteit vir sy dinastie (לְבִיתוֹ) te verseker. Nou word hy egter vernietig. Die vernietiging is omvattend. Jahwe stroop hom kaal (עָרֹת) van die fondament tot by die nek (יָסוּר עַד-צַוְנָאֵר). Laasgenoemde is 'n metaforiese uitdrukking wat totaliteit aandui (vergelyk die NAB se 'van kop tot tone'). Die goddelose word dus totaal vernietig. Hierdie stige staan in teenstelling met 1:2-4 en 5-11, waar die goddelose magtig was en gedoen het net wat hy wil. Nou blyk dit dat Jahwe in beheer is en 'n einde maak aan die heerskappy van die goddelose. Binne die teofanieskildering is hierdie beskrywing 'n herinnering aan God se groot verlossingsdade in die verlede. Toe het Hy die goddelose magte al vernietig, daarom kan verwag word dat Hy dit weer sal doen.

Die vernietiging van die goddelose word in stige 22 (14abc) nog 'n stap verder geneem. Die beskrywing herinner aan die motief van die omkeer van rolle wat so prominent was in die wee-uitroepe en aan die beskrywing van die koms en aanval van die goddelode Galdeërs in 1:5-11. Jahwe deurboor (נִקְבֶּתָ) die aanvoerder van die goddelose leërmag (רֹאשׁ) met sy eie pyle (בְּמִטְרֵי). Dit gebeur terwyl sy bevelvoerders (פְּרָזִי) aanstorm (יִסְעָרוּ) om die profeet te verstrooi (לְהַפְּיֵצֵנִי). Die verwysing na die 1 enkelvoud is onverwags en dit word meestal na 'n 1 meervoud verander (Krüger 1987:73). Dieselfde patroon word egter hier gevolg as in stansa II. Daar het dit aan die einde van die stansa geblyk dat die profeet nie onbetrokke is by die daad van God wat hy in herinnering roep nie. Nou is dit ook

die geval. Hier vind 'n verskuiwing vanaf herinnering na die werklikheid plaas. Soos die goddelose in die verlede gestorm het om te verstrooi, so ervaar die profeet dit ook in die hede. Hy ervaar dit egter met die wete dat God in die verlede as Redder van sy volk verskyn het. Die ironiese is dat die aanvoerder van die goddelose mag vernietig word terwyl sy leëmag met hulle aanval besig is. Hulle sal spoedig faal in hulle poging.

14c is as't ware 'n klagstaat (Szeles 1987:54) teen die goddelose. Hulle put hulle vreugde daaruit (עֲלִיצָה) om die ellendige (עָנִי) in hulle skuilplek (בְּמִסְתָּר) te verslind (כְּמוֹ-לְאָכֵל). Hierdie beskrywing herinner aan die beeld in 1:8e9a. Daar is die koms van die Galdeërs vergelyk met 'n arend wat neerskiet op sy prooi (כְּנִשְׁרָ לְאָכֵל), hier tree die goddelose soos 'n roofdier op wat die ellendige wil verslind. עָנִי dui in hierdie verband op die regverdige, wat in 1:2-4 voorgestel is as iemand wat weerloos is, uitgelewer aan die mag van die goddelose.

In strofe G word die kringloop van verwysings na die goddelose voltooi. Aanvanklik was die goddelose magtig (1:2-4). Dit het gelyk asof Jahwe aktief besig is om die saak van die goddelose te bevorder (1:5-11). Daarom kon die goddelose met onbeperkte magswellus die een volk na die ander verower (1:12-17). Hy het egter in oormoed sy eie krag sy god gemaak, daarom spreek Jahwe 'n oordeel oor hom uit (2:2-20). Nou word hy vernietig en verloor so alle mag.

Strofe H

In stige 23 (15ab) word stansa III afgesluit soos dit begin het, met 'n verwysing na Jahwe se perde (סוּרְיָה) en die see (יָם). 8a-e en 15ab vorm dus 'n inclusio. Daardeur word benadruk dat Jahwe die oorwinning oor die magte van chaos behaal het. Jahwe vertrap (רָכַבְתָּ) die see. Laasgenoemde word by wyse van 'n appositionele bystelling getipeer as חֹמֶר מַיִם רַבִּים 'die skuim van magtige waters'. Laasgenoemde uitdrukking beklemtoon die chaotiese aard van die oerwater. Dit word egter deur Jahwe in bedwang gebring.

Die totale beeld wat deur stansa III geskets word, is die van Jahwe wat die chaosmagte verslaan, spesifiek die chaosmagte soos dit deur die goddelose verpersoonlik word. Daardeur bevestig Jahwe sy heerskappy oor die skepping.

In stansas II en III kom talle argaïese uitdrukkings en mitologiese voorstellings voor. Hiebert (1986:129-149) argumenteer op grond daarvan uitvoerig dat Habakuk 3 nie deel kan wees van die oorspronklike profesie nie. Dit is 'n gedig wat dateer uit die tyd van die landsinname en is in die na-eksiliese tyd by die boek gevoeg. Hiermee

word die talle ooreenkomste tussen Habakuk 3 en die res van die boek egter geïgnoreer. Die teofanie is 'n herinnering in die gedagte van die profeet aan die groot verlossingsdade van God in die geskiedenis van sy volk. Die gedagtes word doelbewus meegevoer na die geboorte van die Godsvolk in die Sinaigebeure. Die argaïese taalgebruik en mitologiese voorstellings, wat ook elders in die Ou Testament voorkom, is funksioneel binne die konteks van die boek. God se optrede in die verlede word die paradigma vir sy optrede in die toekoms. Soos Hy eens in die verre verlede opgetree het, kan Hy weer optree. Hierdie wete stel die profeet in staat om die spanning van die huidige tyd, 'n tyd waarin die goddelose die regverdige omsingel, waarin hy moet wag dat die מוֹעֵד wat God bepaal het aanbreek, sinvol te verwerk. Die proses van verwerking word in die volgende stansa aan die orde gestel.

Stansa IV

In stansa IV word die perikoop op 'n hoogtepunt afgesluit. Hier word teruggekeer na die voorstellings in die eerste stansa. Die profeet is nou weer self aan die woord. Die openbaring van Jahwe in 2:2-20 het hom aangemoedig om 'n dringende gebed tot Jahwe te rig. Die herinneringe aan die verlossingsdade van Jahwe dwing hom tot 'n ongekwalfiseerde geloofsuitspraak.

Strofe I

Stige 24 (16ab) begin op dieselfde wyse as stansa I (2ab). Die profeet het gehoor (שָׁמַעְתִּי). Hier word die objek van die werkwoord nie vermeld nie. Uit die konteks is dit duidelik dat die daad van Jahwe die objek is. לָקוּל in 16b is parallel aan שָׁמַעְתָּ in 2a. Die berig aangaande die groot daad van Jahwe bring die profeet in beroering. In 2b het hy gereageer met eerbiedige onderwerping (יָרֵאתִי). Hier grens sy reaksie aan naakte vrees.

In stiges 24 (16ab) en 25 (16cd) word die reaksie van die profeet met vier beelde beskryf. Sy liggaam het gesidder (יָתַדְתִּי וְיָרַגְתִּי) en sy lippe het gebewe (צָלַלְתִּי), sy liggaam het lam geword (בָּעָצְמִי) en onder hom het hy aan die bewe gegaan (יָרַגְתִּי אֶרְצָה). Meestal word die reaksie van die profeet gesien as eerbiedige onderwerping (Hiebert 1986:113), of as die natuurlike reaksie van 'n klein mens voor die geweldige mag van Jahwe (Van der Woude 1978:72). Nie een van hierdie twee moontlikhede laat egter reg geskied aan die teks nie. In stige 26 (6ef) word die rede vir sy ontsetting beskryf. Die stige word ingelei deur אֲשֶׁר, wat in hierdie verband redegewende of temporele krag kan hê. Dit maak geen wesenlike

verskil watter moontlikheid verkies word nie, hoewel voorkeur aan die redegewende funksie gegee kan word. Die rede vir sy vrees is dat hy moet wag (אָנרײַן). נרוח dui meestal in die algemeen op 'rus', maar soms ook op gehoorsame afwagting (1 Samuel 25:9; Daniël 12:13). Laasgenoemde noempotensie pas goed in die konteks. Die profeet is bevrees omdat hy rustig moet wag dat die heerskappy van God 'n werklikheid word. Hy weet die dag van afrekening (לְיוֹם צָרָה) kom. Laasgenoemde uitdrukking is 'n verwysing na die יוֹם יְהוָה, die verskriklike dag van afrekening wat voorlê vir al die goddeloses, maar wat redding impliseer vir die volk van God. Tans ervaar hy en sy geloofsgenote egter nog die aanvalle van die goddelose (יְגוֹרְנָה). גור is 'n vreemde woord wat net hier en in Genesis 49:19 voorkom. Dit is familie van גדר, wat 'aanval, strooptog' beteken. Hier word teruggegryp na die voorstelling van die goddelose Galdeërs in 1:5-11.

Dit is duidelik dat hierdie strofe aansluit by 2:1-3. Daar het die profeet op sy wagpos stelling ingeneem om te kyk wat Jahwe sal antwoord en wat sy eie houding behoort te wees. Jahwe se antwoord het geïmpliseer dat die goddelose nog vir 'n tyd lank die oorhand gaan hê. Wat God van die regverdige verwag, is dat hy getrou bly, dat hy wag op die tyd wat Jahwe bepaal het. Die toekomstige aard van die verlossing word in die teofanieskildering gekontrasteer met die groot verlossingsdade van Jahwe in die verlede. God se optrede in die verlede word normatief vir sy toekomstige heilshandeling. Daarmee is die spanning van die 'nou' egter nog nie opgelos nie. Die gebed in 3:2cde dat God nou weer sy magtige daad 'n werklikheid moet laat word, is nog nie verhoor nie. Die profeet het die verlossingsdade van God in die verlede onthou, maar dit stel die nood van die hede juis in duidelike perspektief. Op die opdrag om te wag moet die profeet reageer. In 2:2ab het hy met ontsag gereageer. Hier reageer hy met vrees, maar verklaar hom tog gewillig om geduldig te wag op die dag van verlossing. Hy kan die verlede onthou en uitsien na die toekoms, in die hede moet hy wag. Hy hoor nie net nie, maar verklaar homself ook gehoorsaam. Sy antwoord op die openbaring is dus gelowige onderwerping.

Strofe J

Die interpretasie van stiges 27-29 (17a-f) is omstrede omdat die verwysing na droogte en 'n tekort aan vee binne die konteks vreemd lyk. Sommige eksegete probeer die probleem oplos deur vers 17 te skrap (Szeles 1987:17). Dit is egter onmoontlik, omdat verse 17 en 18 'n sintaktiese eenheid vorm. Ander meen weer verse 17-18 is 'n latere byvoeging (Van der Woude 1978:73). Hierdie voorstelle hou egter nie rekening met die funksie van die verse binne die struktuur van die boek nie.

Stiges 27-29 (17a-16f) is 'n uitgebreide protasis vir 'n voorwaardesin. Die drie stiges bestaan uit ses versbene, elke versbeen dui op 'n tekortkoming in die natuur wat die voortbestaan van lewe bedreig. Die eerste vier is ontleen aan die landbou (תַּעֲנֶה לֹא תִפְרַח 'die vyeboom sal nie bot nie'; וְאֵין יִבּוּל בְּגִפְנָיִם "daar sal nie druiwe aan die wingerd wees nie'; וְשִׁרְמוֹת בְּחֶשׁ מַעֲשֵׂה-וַיִּחַ 'die olyfoes sal misluk'; וְשִׁרְמוֹת לֹא-עֲשָׂה אֶכֶל 'die lande sal geen oes oplewer nie'), die laaste twee aan die veeteelt (וְאֵין קָקֵר גֵּזֶר מִמִּכְלָה צֹאן 'daar sal nie kleinvee in die kampe wees nie'; וְכִרְקָתִים בְּרִקְתִּים 'die beeskrale sal sonder beeste wees'). In die klagtes van hoofstuk 1 het die profeet omstandighede voor oë gehad wat sosiale wanorde veroorsaak het. Dit het by hom die gedagte laat posvat dat die goddelose die regverdige omsingel en dat God niks aan die situasie kan doen nie. In die loop van die boek het sy perspektief egter verander, weg van die goddelose af na God toe. Hy het onder die indruk gekom dat Jahwe wel 'n reddende God is. Nou kan hy vertrou in Jahwe uitspreek, al word hy ook bedreig deur toestande wat lewensgevaarlik is. Die spanning tussen Jahwe se redding in die verlede, sy optrede in die toekoms en die ellende van die hede kom weer hier na vore. Al is Jahwe die Redder, bestaan die moontlikheid steeds dat situasies kan ontstaan waarin lewensgevaar 'n konkrete werklikheid geword het.

Teenoor hierdie situasies staan die optrede van die profeet. In stige 30 (18ab) word die kontras met die voorafgaande beklemtoon deur die gebruik van 'n waw adversatief saam met die selfstandige persoonlike voornaamwoord. In 'n situasie waarin sy lewe bedreig word, staan die profeet, wie se perspektiewe in sy worsteling met God verskuif het, pertinent uit. Jahwe word by name aangespreek. Daardeur word beklemtoon dat die rede vir die optrede van die profeet by die almag van die Verbondsgod gesoek moet word. Die profeet sal jubel (אֶעֱלֶזָה) en juig (אֶגִּילָה). Sy optrede sal gekenmerk word deur die triomfantelike vreugde van iemand wat oorwinning gesmaak het. Selfs in die negatiewe omstandighede wat in die vorige stiges beskryf is, sal die profeet positief reageer. Die vorige verwysing na vreugde in hierdie boek was in 1:15d, waar die goddelose gejubel en gejuig het oor die oorvloed wat sy krag aan hom besorg. Die optrede van die profeet staan in skerp kontras daarmee. Hy jubel en juig selfs wanneer daar niks is om te eet nie. Die rede vir sy jubeling lê in die sekuriteit wat God bied. In 3:8 en 13 is Jahwe beskryf as 'n God wat redding skenk. Hier is Hy die God wat 'n swak mens laat oorwin (אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי). God se oorwinning word nou die profeet se oorwinning.

Die boek eindig in stige 31 (19abc) op 'n hoogtepunt. Jahwe word pertinent vooropgestel. Daar vind 'n oorgang plaas van die optrede van die profeet na die

optrede van Jahwe. Die profeet word die objek van God se heilshandeling. In 1:2-4 het die profeet God van passiwiteit beskuldig. Om die waarheid te sê, hy het God die agent van onreg genoem. Nou ervaar hy die krag wat God in 'n tyd van ellende skenk. Jahwe is die profeet se krag (חַיִּלִּי). In 1:4 het die profeet die Godswoord getipeer as kragteloos en verdraaid. Dit was die goddelose wat die oorhand gehad het en kragdadig opgetree het (1:5-11), wat gedoen het net wat hy wil (1:12-17). Geleidelik het die perspektief begin verskuif. Dit het geblyk dat die rolle omgekeer word deur die God wat in beheer van die heelal is. By hierdie God kan die profeet in tye van swakheid sy sterkte vind. Terwyl hy wag (2:3 en 3:16), put hy sy krag uit die wete dat God in beheer is al kan sy heerskappy nie altyd in die wêreld waargeneem word nie. Die krag wat Jahwe skenk word in 19bc deur middel van 'n vergelyking en 'n metafoor verder beskryf. Jahwe maak sy voete soos die van 'n ribbok. In 2:2bcd moes die profeet die openbaring neerskryf sodat mense te wete kan kom hoe hulle moet 'hardloop', hoe hulle moet leef terwyl hulle wag op die מוֹעֵד wat God bepaal het. Nou blyk dit dat dit God is wat hom die krag gee om te hardloop met die vlugvoetige, maar vaste tred van die ribbok. In die metafoor (19c) word die oorwinning wat God gee weer aan die orde gestel. Dit is God wat hom help om van bergtop tot bergtop te beweeg (יִרְרִיבְנִי).

Strofe J vorm die klimaks van Habakuk 3, maar ook van die boek in sy geheel. Die motiewe van 1:2-4 en 2:1-4 word op gekonsentreerde wyse herhaal. Hierdie strofe maak dit duidelik dat Habakuk 3 die teenpool van die klag in 1:2-4 vorm. In hoofstuk 10 sal die literêre funksie van hierdie perikoop in detail bespreek word.

Stansa ii

Strofe a¹

In stige 32 (19d) word die perikoop afgesluit met musikale terme. Daar word aangesluit by strofe i. Beide לְמִנְצָח en נְגִינֹת kom meermale in die opskrifte van die Psalms voor (vergelyk Psalm 51-62; 4:1; 6:1; 76:1). לְמִנְצָח het waarskynlik te doen met die wyse van musikale begeleiding en נְגִינֹת met die tipe begeleiding, naamlik snarespel. Deur hierdie aanduidings word die reaksie van die profeet verbreed en ook op die gelowige gemeente van toepassing gemaak.

9.10 SINTESE

Habakuk 3 is die laaste, klimaktiese reaksie van die profeet op die openbaring wat hy in hoofstuk 2 ontvang het. Die hoofstuk word omraam deur musikale aanduidings waardeur die perspektief van die gedig verbreed word om ook die gemeente in te sluit. Die reaksie word as 'n gebed getipeer, wat daarop dui dat die fokus van die profeet verskuif het, weg van die goddelose af na God toe (stansa i en ii).

Die reaksie van die profeet word weergegee in die vorm van vier stansas wat konsentries bymekaar aansluit. In stansas I en IV is die profeet in die eerste persoon aan die woord. Stansa I neem die vorm aan van 'n dringende gebed dat God die verlossing wat in hoofstuk 2 as 'n toekomstige gebeure voorgestel word, spoedig in die hede 'n werklikheid sal maak. Stansa IV beskryf die gelowige berusting van die profeet wat besef het dat God regeer. Nou put hy sy krag uit die wete dat God hom sterk maak, sodat hy die aanslae van die huidige tyd te bowe kan kom. Tussen hierdie twee stansas roep die profeet die groot verlossingsdade van God in die verlede in herinnering. In stansa II word beskryf hoe God as magtige krygsman uit sy woonplek kom en daarmee die kosmos in beroering bring. In stansa III word die aanval van God op die magte van chaos, soos dit in die goddelose verpersoonlik word, beskryf. Die aanval van God impliseer verlossing vir sy eie volk, maar die totale vernietiging van die goddelose.

Habakuk 3 vorm die hoogtepunt van die boek. Op talle plekke is daar toespelings op die voorafgaande perikope. Hierdie hoofstuk is die teenpool van die eerste hoofstuk en die gelowige antwoord van die profeet op die opdrag van God in hoofstuk 2.

EINDNOTAS : HOOFSTUK 9

¹ Die volgende wysigings word meermale aanvaar:

- * **יָרֵאָה** 'ek het gevrees' in 2b word dikwels op grond van die Septuaginta na **יָרָא** 'ek het gesien' verander. Dit sou 'n beter parallel wees vir **יָרָא** in 2a (Nowack 1903:289; Marti 1904:350; Sellin 1930:404; Albright 1950:13; Deden 1953:267; Margulis 1970:413; Rudolph 1975:233; Van der Woude 1978:60; Deissler 1984:230; Fohrer 1985:164). In die Septuaginta kom egter twee werkwoorde voor, naamlik ἐφοβήθη (= **יָרֵאָה**) 'ek het gevrees' en κατενόησα (= **יָרָא**) 'ek het gesien'. 'n Soortgelyke weergawe kom in Barberini voor, naamlik εὐλαβήθη κύριε, κατενόησα. Die Griekse vertalings het dus ten minste 'n Hebreeuse *Vorlage* gehad waarin **יָרֵאָה** ook voorgekom het. Dit is nie duidelik waar die dubbele lesing in die Griekse vertalings sy oorsprong het nie (Hiebert 1986:12). Irwin (1942:17) aanvaar die Griekse weergawe volledig en emendeer die Hebreeuse teks om te lui: **יָרֵאָה וְיָרָא** 'ek het u werke gesien en gevrees'. Die Griekse vertalings kan egter nie as genoegsame getuies beskou word om die Massoretiese teks te wysig nie (Bratcher 1985:288). **יָרָא** kom wel as parallel vir **יָרָא** voor

(vergelyk Psalm 76:9). Boonop bied die Massoretiese teks 'n goeie parallel met die reaksie van die profeet nadat die teofanie beskryf is (3:16). Geen tekswysiging hoef dus aangebring te word nie.

- * Vers 4 lewer talle tekskritiese probleme op. **וְהָיָה** in 4a word dikwels verander na **וְהָיָה**, die frase word dan vertaal met 'glans soos lig is onder Hom' (Sellin 1930:405; Deden 1953:269; Elliger 1956:49; Horst 1964:182; Fohrer 1985:164). Die wysiging word aangebring omdat **וְהָיָה** 'n manlike woord is en die vroulike vorm **וְהָיָה** nie daarby pas nie. Van der Woude (1978:61) dui egter aan dat die vroulike vorm onpersoonlik opgeneem kan word. Boonop is dit uit die ander plekke waar **וְהָיָה** voorkom, nie meteens duidelik of die woord manlik of vroulik is nie (Rudolph 1975:234). Dit is dus nie nodig om die teks te wysig nie. Die frase **וְשָׁם חָבְיוּ עִזָּה** (4c) word dikwels as 'n glos beskou en weggelaat (Fohrer 1985:164). Van der Woude (1978:60) beskou egter 4a as 'n glos. Hiebert (1986:18-19) meen op sy beurt dat 4b in so 'n swak toestand oorgelewer is, dat dit onmoontlik is om vas te stel wat daar gestaan het. Hy emendeer 4c om te lui **וְשָׁם חָבְיוּ עִזָּה** 'Hy is bly op die dag van sy krag'. Hierdie emendasie kan ortografies moeilik verantwoord word. Hoewel erken moet word dat vers 4 'n moeilike teks met vreemde konstruksies is, kan die Massoretiese teks behou word. Dit moet as 'n tristige beskou word.
- * **וְהָיָה** in 7a word dikwels verander na **וְהָיָה** 'hulle word verbreek', terwyl **וְהָיָה** weggelaat word (Driver 1943:121; Albright 1950:11; Elliger 1956:49; Horst 1964:182; Hiebert 1986:20-22). Die werkwoord word herlei na die Ugaritiese *ht* 'breek' (vergelyk ook Ginsberg 1943:115). Fohrer (1985:164) beskou 7a as 'n glos en laat dit weg. Nie een van bogenoemde moontlikhede laat egter reg geskied aan die teks nie. Van der Woude (1978:62) dui aan dat die Massoretiese teks behou kan word. Hy beskou 6e en 7a as 'n stige en lees **וְהָיָה** saam met 7a. Sy vertaling lui 'zijn aloude gang ter vergelding van het onreg zag ik'. Bratcher (1985:289) behou die teks met voorbehoud. Rudolph (1975:234-235) beskou die frase **וְהָיָה עוֹלָם לֹא חָתַח** **וְהָיָה** as 'n verduidelikende glos by 6b. Dit kan vertaal word met 'das sind von jeher seine Bahnen als Strafe für Frevel'. **וְהָיָה** moet saam met 7b gelees word. Eaton (1964:149-150) meen weer **וְהָיָה** **וְהָיָה** moet saam met 7b gelees word. Hy vertaal 7ab dan met 'I see the tents of Kushan sore burdened' (vergelyk die NAB). Dit kan nie ontken word dat 6e-7c haas onoorkombare interpretasieprobleme veroorsaak nie (Szeles 1987:50). In hierdie studie word die Massoretiese teks behou en die stige-indeling gedoen aan die hand van die Massoretiese punktuasietekens (vergelyk 9.5).
- * In 9a skep die frase **וְהָיָה עוֹר** probleme. Op grond van die lesing in die Septuaginta, die Peshitta, die Targum en die Vulgaat word **וְהָיָה** dikwels verander na 'n infinitief absolutus Qal, dus **עָרָה** (Marti 1904:353; Deissler 1984:232; Hiebert 1986:25). **וְהָיָה עוֹר** spring emendasies ook nie vry nie. Dit word gewysig na **וְהָיָה עָרָה** - die Pi'el imperfektum 2 manlik enkelvoud van **עָרָה** 'ontbloot' (Marti 1904:353; Albright 1950:11; Horst 1964:182; Deissler 1984:232); **וְהָיָה עָרָה** - die Po'lel imperfektum van **עָרָה** II 'ontbloot' (Rudolph 1975:235) of **וְהָיָה עָרָה** - die Hif'il imperfektum van **עָרָה** I 'in beweging bring' of II 'ontbloot' (Van der Woude 1978:62). Sellin (1930:405) verander die Massoretiese teks meer drasties en lees **וְהָיָה עָרָה** (Hif'il perfektum 2 manlik enkelvoud van **עָרָה** 'ontbloot'), wat hy vertaal met 'U ontbloot uit die skede u boog'. Dit is egter onnodig om 'n tekswysiging aan te bring. **וְהָיָה עָרָה** tree hier op as versterking van die werkwoord. **וְהָיָה עָרָה** is 'n Nif'al imperfektum 2 manlik enkelvoud van **עָרָה** 'ontbloot'. Die frase kan vertaal

word met 'vinnig ontbloot u u boog'.

- * **וְרַמְי מַיִם עָכוּת** (10b) word dikwels op grond van Psalm 77:18 gewysig na **וְרַמְי מַיִם עָכָר** 'die wolke ontlaai hul water' (Nowack 1903:292; Marti 1904:353; Sellin 1930:405; Albright 1950:16; Deden 1953:270; Elliger 1956:50; Eaton 1964:153; Horst 1964:182; Ehrlich 1968:307; Rudolph 1975:236; Fohrer 1985:165; Hiebert 1986:30). Vir dié wysiging kan eksegete hulle beroep op een van die tekste wat by *Wadi Murabba'at* (*Mur* 88) gevind is. Die ander ou vertalings steun egter die Massoretiese teks. Van der Woude (1978:63) dui aan dat die teks van *Murabba'at* eerder 'n aanpassing is by Psalm 77:18. Die Massoretiese teks moet voorkeur geniet (vergelyk Bratcher 1985:290).
- * **וְרַמְי מַיִם עָכָר** (10d) en **וְרַמְי מַיִם עָכָר** (11a) ondergaan meestal ingrypende emendasies. **וְרַמְי מַיִם עָכָר** word gewysig na **וְרַמְי מַיִם עָכָר** (Sellin 1930:405; Deden 1953:270; Fohrer 1985:165) en vertaal met 'ihre Umlaufzeiten'; **וְרַמְי מַיִם עָכָר** 'ihren Aufgang' (Nowack 1903:293; Marti 1904:353; Elliger 1956:50) of **וְרַמְי מַיִם עָכָר** 'sich zu erheben' (Horst 1964:182). In al hierdie gevalle word **וְרַמְי מַיִם עָכָר** 'oplig' vervang met **וְרַמְי מַיִם עָכָר** 'vergeet'. Boonop word **וְרַמְי מַיִם עָכָר** in 11a saam met 10d gelees. Die interpretasie van die frase kom dus daarop neer dat die son vergeet het om op te kom terwyl die maan stil gestaan het. Hierdie voorstelle verskil ortografies te veel van die Massoretiese teks om ernstig oorweg te word. Rudolph (1975:236) wysig net **וְרַמְי מַיִם עָכָר** na **וְרַמְי מַיִם עָכָר** en vertaal die frase met 'ihre Hände aufzuheben vergisst die Sonne'. Van der Woude (1978:63) beskou **וְרַמְי מַיִם עָכָר** as 'n glos wat **וְרַמְי מַיִם עָכָר** verduidelik. Laasgenoemde pas hy toe op die verhewe (son). Die vertaling van die frase moet lui 'de verhevene heft zijn handen omhoog'. Smith (1984:113) behou die Massoretiese teks en interpreteer **וְרַמְי מַיִם עָכָר** as 'n bywoord. Hy vertaal die frase met 'it lifts its hands on high' en pas dit toe op **וְרַמְי מַיִם עָכָר** in die voorafgaande versbeem (vergelyk ook Eaton 1964:152-153; Deissler 1984:232; Bratcher 1985:290; Hiebert 1986:30-31). Wanneer al hierdie voorstelle oorweeg word, is dit duidelik dat die frase uiters moeilik te verklaar is. Om die probleem te vermy deur ingrypende emendasies aan te bring, is geen oplossing nie. Daarom word die Massoretiese teks hier behou. In 9.9 sal aandag geskenk word aan die interpretasie daarvan.
- * In 13b gee die gebruik van die *nota accusativi* saam met die naamwoord **וְרַמְי מַיִם עָכָר** aanleiding tot emendasies. Soms word die Hif'il infinitief constructus **וְרַמְי מַיִם עָכָר** in die plek van die naamwoord gelees (Nowack 1903:293; Marti 1904:354; Wellhausen 1963:172; Rudolph 1975:237). Ander stel weer voor dat **וְרַמְי מַיִם עָכָר** in die plek van **וְרַמְי מַיִם עָכָר** gelees moet word (Albright 1950:16; Horst 1964:182; Fohrer 1985:165; Hiebert 1986:35). By Elliger (1956:50) kom 'n kombinasie van beide voorstelle voor. Sy emendasie lui **וְרַמְי מַיִם עָכָר**. Dit is egter onnodig om die teks te wysig. Dit gebeur meermale dat die *nota accusativi* saam met 'n naamwoord voorkom (Cowley 1976:354).
- * In 13c word die kombinasie **וְרַמְי מַיִם עָכָר** beskou as 'n metriese oorlading van die stige. Een van die woorde word as 'n glos weggelaat. Sommige eksegete beskou **וְרַמְי מַיִם עָכָר** as die glos (Marti 1904:354; Sellin 1930:405; Elliger 1956:50; Fohrer 1985:165). Ander meen **וְרַמְי מַיִם עָכָר** moet as glos weggelaat word (Van der Woude 1978:63-64). Albright (1950:17) wysig **וְרַמְי מַיִם עָכָר** na **וְרַמְי מַיִם עָכָר** en vertaal die versbeem met 'Thou didst smite the head of wicked Death'. Hiebert laat **וְרַמְי מַיִם עָכָר** weg en emendeer **וְרַמְי מַיִם עָכָר** na **וְרַמְי מַיִם עָכָר**. Laasgenoemde bring hy in verband met die Ugaritiese *bmt* 'rug'. Geen tekswysiging hoef egter aangebring te word nie. Metrum kan nie dien as deurslaggewende argument om 'n teks te wysig nie. Die teks word dus behou. **וְרַמְי מַיִם עָכָר** dui in hierdie verband op die

hoof van die huishouding (Eaton 1964:154) en nie op die spits van 'n dak (Deden 1953:271; Rudolph 1975:231; Deissler 1984:232) nie.

- * Talle eksegete meen die infinitief constructus פָּרוּחַ in 13d moet met 'n werkwoordvorm vervang word. Sommige stel פָּרוּחַ - die Pi'el perfektum van פָּרַח 'ontbloom' - voor (Sellin 1930:405; Van der Woude 1978:64; Deissler 1984:232; Hiebert 1986:40). Ander meen weer פָּרוּחַ - die Pi'el perfektum 2 manlik enkelvoud van פָּרַח 'ontbloom' - is die korrekte lesing (Marti 1904:354). Hierdie voorstelle is nie 'n verbetering van die teks nie. Die infinitief tree hier bloot op in die plek van 'n finitiese werkwoord. Die persoon van die voorafgaande werkwoord word veronderstel (Rudolph 1975:237).
- * Baie eksegete aanvaar dat צָנָאֵר 'nek' in 13e met צִרְרָה 'rots' vervang moet word (Marti 1904:354; Sellin 1930:405; Deden 1953:271; Elliger 1956:50; Horst 1964:182; Rudolph 1975:237; Van der Woude 1978:64; Deissler 1984:232; Fohrer 1985:165). Die ou vertalings steun egter die Massoretiese teks (Eaton 1964:155). Geen tekswysiging hoef aangebring te word nie.
- * כְּמִטְיָו in 14a maak na die oordeel van die meeste eksegete nie sin nie. Van der Woude (1978:64) bring מִטְיָו in verband met die Suid-Arabiëse *mtw* 'oorlog, stryd'. Boonop beskou hy מִטְיָו 'u deurboor' as 'n vorm van קָנַב 'vervloek'. Hy vertaal 14a met 'gij hebt vervloek in de strijd'. 'n Emendasie wat dikwels voorgestel word is om die 3 manlik enkelvoud pronominale suffiks met 'n 2 manlik enkelvoud suffiks te vervang. Dit word gedoen op grond van Barberini se μετὰ δυσάμεως σου (Nowack 1903:295; Marti 1904:354; Sellin 1930:405; Deden 1953:271; Elliger 1956:50; Horst 1964:182; Deissler 1984:232; Fohrer 1985:165). Rudolph (1975:237) stel voor dat die suffiks, soos by die Septuaginta, weggelaat moet word. Eaton (1964:155) toon egter aan dat beide die Septuaginta en Barberini hier 'n vrye weergawe van die Massoretiese teks het en nie gebruik kan word om die teks te wysig nie. Die Massoretiese teks moet as *lectio difficilior* behou word.
- * Daar bestaan feitlik eenstemmigheid dat אֲשֶׁר in 14a met אֲשֶׁר־אֲשֶׁר vervang moet word (Marti 1904:354; Deden 1953:271; Elliger 1956:50; Sellin 1930:405; Horst 1964:182; Rudolph 1975:237; Fohrer 1985:165). Van der Woude (1978:64) beskou dit as 'n verduidelikende glos by אֲשֶׁר־אֲשֶׁר. Dit is egter onodig om אֲשֶׁר te wysig of weg te laat. In samehang met 13c dui dit op die aanvoerder van die goddelose.
- * אֲשֶׁר־אֲשֶׁר in 14b is 'n *hapax legomenon*. Dit word in die Septuaginta weergegee met δυνάστῳ 'die magtiges' en in Barberini met ἀμαρτωλῶν 'die sondears'. Albright (1950:17) bring die term in verband met אֲשֶׁר־אֲשֶׁר 'platteland'. In afgeleide sin kan dit dan met 'volgelinge' vertaal word (vergelyk ook Eaton 1964:155). Sellin (1930:405) verwerp die Massoretiese teks en lees אֲשֶׁר־אֲשֶׁר 'sy ruiters'. Die beste uitweg is om die Massoretiese teks te behou. In navolging van die ou vertalings kan die woord weergegee word met 'sy offisiere/bevelvoerders' (Rudolph 1975:237; Van der Woude 1978:64; Bratcher 1985:291).
- * Ingrypende rekonstruksies van 14c word voorgestel. Van der Woude stel na talle emendasies die vertaling 'hun overmoed was als niets, zij allen doken weg in een schuilhoek' voor. Rudolph (1975:237-238) se vertaling lui 'uns gegenüber auf der Laner zu liegen ist ihre Lust, wie der Löwe im Versteck auf seine Beute lauert'. Dit is bloot pogings om 'n baie moeilike teks verstaanbaar te maak en kan op geen teksgetuies steun nie. Hiebert (1986:43-46) skenk uitvoerig aandag aan die tekstuele probleme van 14bc en kom tot die gevolgtrekking dat dit onmoontlik is

om die teks in 'n verstaanbare vorm te rekonstrueer. Met Bratcher (1985:291) moet gekonkludeer word dat die Massoretiese teks behou moet word. Die versbeen is wel eienaardig gekonstrueer, maar dit is geensins onverstaanbaar nie.

- * Die verwysing na Jahwe se perde (סוּטִיָּה) in 15a is vir baie eksegete problematies. Van der Woude (1978:64-65) verander סוּטִיָּה na סוּטִיּוֹ en חֹמֶר in 15b na כְּהֹמֶר en vertaal 15ab met 'Gij hebt in de zee zijn paarden vertreden, in de schuimende vloed van de grote wateren' (vergelyk ook Sellin 1930:405; Albright 1950:17; Deden 1953:271; Elliger 1956:50; Horst 1964:182; Ehrlich 1968:308; Rudolph 1975:238; Fohrer 1985:166). Die teks is egter heeltemal duidelik. Dit is ook onnodig om, soos Bratcher (1985:291) en Hiebert (1986:47-48), חֹמֶר 'skuim' as 'n werkwoordvorm te interpreteer. סוּטִיָּה is in hierdie verband instrumenteel, dit wil sê 'U vertrap die see met u perde'. חֹמֶר staan in 'n genetiefkonstruksie met מֵיִם כְּבִיִּים en kan vertaal word met 'die skuim van die magtige waters'.
- * Soms meen eksegete אָנַח 'ek sal rus' in 16e pas nie in by die konteks nie. Sommige vervang dit met אָחַזָּה 'ek sal hoop op' (Elliger 1956:166; Horst 1964:184; Fohrer 1985:166), ander met לְאוּחִיל 'ek sal hoop op' (Sellin 1930:412), terwyl Van der Woude (1978:65) die Massoretiese teks behou maar die vorm aflei van נָח II 'kreun, sug'. Hiebert (1986:52) se emendasie lui אָנַח - die Nif'al imperfektum 1 enkelvoud van אָנַח 'sug'. Dit is egter onnodig om die teks te wysig (Rudolph 1975:238). In 9.9 sal daarop gewys word dat נָח I 'rus' juis binne die konteks funksioneel is.