



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA  
UNIVERSITY OF PRETORIA  
YUNIBESITHI YA PRETORIA

# 'n LITERÊR-EKSEGETIESE ANALISE VAN DIE BOEK HABAKUK

deur

GERT THOMAS MARTHINUS PRINSLOO

Voorgelê ter vervulling van 'n deel van die vereistes vir die graad

**Doctor Divinitatis**

in die Fakulteit Teologie  
(Afdeling B)

Universiteit van Pretoria

Pretoria

PROMOTOR: Prof W S Prinsloo

September 1989

## VOORWOORD

Habakuk was die een profeet in die Ou Testament wat by uitstek met God geworstel het. Dit was vir my 'n voorreg om die afgelope aantal jare met sy boek te kon worstel. Daardeur is ook ek aangespreek deur dié God wie se werk in die wêreld en in die lewe van sy kind soms net deur die geloofsoog sigbaar is. Saam met Habakuk wil ek bely: 'Die Here my God gee vir my krag. Hy maak my voete soos dié van 'n ribbok, op hoë plekke laat Hy my veilig loop' (Habakuk 3:19). Sonder sy hulp sou hierdie werk nooit die lig kon sien nie. Aan Hom al die eer.

'n Werk soos hierdie word nie voltooi sonder die insette van talle mense nie. Daar is baie teenoor wie ek maar net my dankbaarheid kan betuig.

'n Besondere woord van dank moet gerig word aan my leermeesters in die Semitiese Tale en die Teologie. Elkeen het op sy unieke wyse 'n bydrae gelewer tot my vorming. Ek kan nie anders as om drie leermeesters uit te sonder nie. Prof W C van Wyk was deur die jare vir my 'n mentor en akademiese vader. Hy het by my 'n liefde vir die Semitiese Tale wakker gemaak wat my lewe lank by my sal bly. Daar sit vir my 'n stuk simboliek in dat hy en my vader op dieselfde dag hulle geboortedag herdenk. Prof J H Potgieter was my leermeester in Arabies. Dit is vir my 'n voorreg om tans lid van sy departement te wees. Hy is vir my 'n vriend en geesgenoot. Sy motivering het 'n baie groot rol gespeel in die voltooiing van my proefskrif. Prof W S Prinsloo was my leermeester in die Ou Testament. Sy entoesiasme en erns het 'n onuitwisbare indruk op my gemaak. Hy het by my 'n liefde vir die Ou Testament gekweek wat direk aanleiding gegee het tot hierdie ondersoek. Dit was 'n voorreg om hierdie studie onder sy leiding aan te pak. Sy besieling, aanmoediging en voorbeeld het dit soveel makliker gemaak om die werk af te handel.

My kollegas by die Departement Semitiese Tale het uit hulle pad gegaan om my te motiveer en die pad vir my so gelyk as moontlik te maak. Min mense het die voorreg om te kan sê dat hulle kollegas ook hulle beste vriende is. Ek waardeer hulle belangstelling opreg. 'n Besondere woord van dank aan Henk. Die tegniese hulpmiddels wat hy tot my beskikking gestel het, het die afhandeling van die proefskrif aansienlik bespoedig.

Ek het nie woorde om my dankbaarheid teenoor my ouers uit te druk nie. Die voorbeeld wat hulle gestel het, hulle konstante voorbidding en talle opofferings het dit vir my moontlik gemaak om die teologie my loopbaan te maak. Hulle het my nog altyd op soveel terreine ondersteun. Hulle finansiële ondersteuning het die

reproduksie van hierdie werk moontlik gemaak. Ek sal hulle altyd dankbaar bly. Dit is vir my 'n besondere voorreg dat hulle mag deel in die bereiking van hierdie mylpaal in my lewe.

My vrou en twee seuns moes deur die jare baie ontbeer terwyl ek met Habakuk geworstel het. Veral die afgelope jaar was hulle dikwels op hulleself aangewese. My vrou het my nogtans ondersteun, aangemoedig (en soms gedreig)! Haar liefde en begrip het dit vir my moontlik gemaak om uiteindelik die worstelstryd te wen. In haar het ek werklik 'n hulp gevind wat by my pas. Ek dra met dankbaarheid hierdie proefskrif aan Reineth, Paul en Conrad op.

## INHOUDSOPGAWE

1	DIE PROBLEMATIEK VAN DIE BOEK HABAKUK.....	1
1.1	INLEIDING .....	1
1.2	PROBLEMATIEK.....	1
1.2.1	Inleidingsprobleme .....	2
1.2.2	Interpretasieprobleme.....	2
1.2.3	Redaksionele vraagstukke .....	3
1.2.4	Tekskritiese probleme.....	3
1.2.5	Konklusie.....	4
1.3	DOELSTELLING EN HIPOTESE .....	4
1.4	WAAROM HABAKUK? .....	5
1.5	VERLOOP VAN DIE ONDERSOEK .....	5
1.6	SLOT.....	6
	EINDNOTAS : HOOFSTUK 1 .....	7
2	DIE PROBLEMATIEK VAN HABAKUK IN HISTORIES- KRITIESE PERSPEKTIEF .....	8
2.1	INLEIDING .....	8
2.2	INLEIDINGSPROBLEME.....	8
2.2.1	Outeurskap.....	8
2.2.1.1	Die probleem.....	8
2.2.1.2	Pogings om die probleem op te los .....	9
2.2.1.3	Konklusie.....	14
2.2.2	Datering.....	14
2.3	INTERPRETASIEPROBLEME.....	15
2.3.1	Die identifikasie van die goddelose .....	15
2.3.1.1	Die probleem.....	15
2.3.1.2	Pogings om die probleem op te los .....	15
2.3.1.2.1	Assirië as die goddelose .....	15
2.3.1.2.2	Babilonië as die goddelose .....	17
2.3.1.2.3	Egipte as die goddelose .....	19
2.3.1.2.4	Jojakim as die goddelose .....	21
2.3.1.2.5	Onreg in Juda én die Babiloniërs as die goddelose .....	22
2.3.1.2.6	Alexander die Grote as die goddelose .....	25
2.3.1.2.7	Die Seleusiede as die goddelose.....	26
2.3.1.2.8	'n Apokaliptiese mag as die goddelose.....	27
2.3.1.3	Konklusie.....	27
2.3.2	Die agtergrond van Habakuk 3 .....	28

2.3.2.1	Die probleem.....	28
2.3.2.2	Pogings om die probleem op te los .....	28
2.3.2.2.1	Inleidende opmerking .....	28
2.3.2.2.2	Habakuk 3 en die Babiloniese skeppingsmite.....	28
2.3.2.2.3	Habakuk 3 en die Ugaritiese skeppingsmite .....	29
2.3.2.2.4	Habakuk 3 as produk van die ‘Umwelt’ .....	30
2.3.2.2.5	Habakuk 3 en die Ou Testament .....	31
2.3.2.3	Konklusie.....	31
2.4	REDAKSIONELE PROBLEME.....	32
2.4.1	Die probleem.....	32
2.4.2	Pogings om die probleem op te los .....	32
2.4.2.1	Habakuk as redaksionele bloemlesing.....	32
2.4.2.2	Habakuk as liturgiese eenheid.....	37
2.4.3	Konklusie.....	41
2.5	KONKLUSIE EN VOORUITSKOUING .....	41
	EINDNOTAS : HOOFSTUK 2 .....	42
3	METODOLOGIESE VERANTWOORDING .....	43
3.1	INLEIDING .....	43
3.2	INVALSHOEK EN EKSEGETIESE METODE.....	43
3.2.1	Literatuur as kommunikasie .....	43
3.2.2	Invalshoeke .....	44
3.2.3	Eksegetiese metodes .....	44
3.2.3.1	Die histories-kritiese metode.....	44
3.2.3.2	Teksimmanente eksegesi .....	46
3.2.3.3	Resepsiekritiek.....	49
3.2.4	’n Korrekte metode? .....	50
3.2.5	Die logiese vertrekpunt.....	51
3.2.6	Konklusie.....	52
3.3	DIE ANALISE VAN HEBREEUSE POËSIE.....	53
3.3.1	Inleidende opmerkings.....	53
3.3.2	Die wese van Hebreeuse poësie .....	53
3.3.2.1	Parallelisme .....	53
3.3.2.2	Sintaktiese patrone .....	54
3.3.2.3	Metrum.....	54
3.3.2.4	’n Komprehensiewe benadering .....	55
3.3.3	Konklusie.....	57

3.4	'n LITERÊR-EKSEGETIESE MODEL.....	57
3.4.1	Inleidende opmerkings.....	57
3.4.2	Die eksegetiese proses .....	57
3.4.2.1	Perikoopafbakening.....	57
3.4.2.2	Tekskritiek .....	58
3.4.2.3	Morfologiese analise .....	58
3.4.2.4	Sintaktiese analise.....	58
3.4.2.5	Segmentering.....	59
3.4.2.6	Struktuur.....	60
3.4.2.7	Kommunikatiewe middele .....	61
3.4.2.8	Genre .....	62
3.4.2.9	Detailanalise .....	62
3.4.2.10	Sintese.....	62
3.4.3	Konklusie.....	62
3.5	'n LITERÊR-EKSEGETIESE ANALISE VAN DIE BOEK HABAKUK .....	63
3.5.1	Inleidende opmerkings.....	63
3.5.2	Toepassing van die metode .....	63
3.5.3	Konkluderende opmerkings.....	63
	EINDNOTAS : HOOFSTUK 3 .....	64
4	HABAKUK 1:1.....	66
4.1	PERIKOOPAFBAKENING .....	66
4.2	TEKSKRITIEK.....	66
4.3	MORFOLOGIESE ANALISE .....	66
4.4	SINTAKTIESE ANALISE .....	66
4.5	SEGMENTERING .....	67
4.6	STRUKTUUR .....	67
4.7	KOMMUNIKATIEWE MIDDELE .....	67
4.7.1	Ekstra patroonvorming .....	67
4.7.2	Ongrammatikaliteit .....	67
4.8	GENRE.....	68
4.9	DETAILANALISE .....	68
4.10	SINTESE.....	71
5	HABAKUK 1:2-4.....	72
5.1	PERIKOOPAFBAKENING .....	72
5.2	TEKSKRITIEK.....	73
5.3	MORFOLOGIESE ANALISE .....	73



5.3.1	Ontleding.....	73
5.3.2	Bespreking.....	73
5.3.3	Semantiese groepering.....	74
5.3.4	Woordpare .....	75
5.3.5	Sintese.....	76
5.4	SINTAKTIESE ANALISE .....	76
5.4.1	Ontleding.....	76
5.4.2	Bespreking.....	76
5.4.3	Sintese.....	77
5.5	SEGMENTERING .....	77
5.5.1	Stige-indeling .....	77
5.5.2	Strofe-indeling .....	77
5.5.3	Stansa-indeling .....	77
5.6	STRUKTUUR .....	78
5.7	KOMMUNIKATIEWE MIDDELE .....	78
5.7.1	Ekstra patroonvorming .....	78
5.7.2	Ongrammatikaliteit .....	80
5.8	GENRE .....	80
5.9	DETAILANALISE .....	82
5.10	SINTESE.....	85
EINDNOTAS : HOOFSTUK 5 .....		86
6	HABAKUK 1:5-11 .....	87
6.1	PERIKOOPAFBAKENING .....	87
6.2	TEKSKRITIEK.....	88
6.3	MORFOLOGIESE ANALISE .....	90
6.3.1	Ontleding.....	90
6.3.2	Bespreking.....	90
6.3.3	Semantiese groepering.....	92
6.3.4	Sintese.....	92
6.4	SINTAKTIESE ANALISE .....	93
6.4.1	Ontleding.....	93
6.4.2	Bespreking.....	93
6.4.3	Sintese.....	94
6.5	SEGMENTERING.....	94
6.5.1	Stige-indeling .....	94
6.5.2	Strofe-indeling .....	94
6.5.3	Stansa-indeling .....	95
6.6	STRUKTUUR .....	95

6.7	KOMMUNIKATIEWE MIDDELE .....	96
6.7.1	Ekstra patroonvorming .....	96
6.7.2	Ongrammatikaliteit .....	98
6.8	GENRE.....	101
6.9	DETAILANALISE .....	102
6.10	SINTESE.....	105
	EINDNOTAS : HOOFSTUK 6 .....	106
7	HABAKUK 1:12-17 .....	110
7.1	PERIKOOPAFBAKENING .....	110
7.2	TEKSKRITIEK.....	111
7.3	MORFOLOGIESE ANALISE .....	111
7.3.1	Ontleding.....	111
7.3.2	Bespreking.....	112
7.3.3	Semantiese groepering.....	113
7.3.4	Woordpare .....	114
7.3.5	Sintese.....	114
7.4	SINTAKTIESE ANALISE .....	115
7.4.1	Ontleding.....	115
7.4.2	Bespreking.....	115
7.4.3	Sintese.....	116
7.5	SEGMENTERING.....	117
7.5.1	Stige-indeling.....	117
7.5.2	Strofe-indeling .....	117
7.5.3	Stansa-indeling .....	118
7.6	STRUKTUUR .....	118
7.7	KOMMUNIKATIEWE MIDDELE .....	119
7.7.1	Ekstra patroonvorming .....	119
7.7.2	Ongrammatikaliteit .....	121
7.8	GENRE.....	122
7.9	DETAILANALISE .....	124
7.10	SINTESE.....	127
	EINDNOTAS : HOOFSTUK 7 .....	128
8	HABAKUK 2:1-20 .....	130
8.1	PERIKOOPAFBAKENING .....	132
8.2	TEKSKRITIEK.....	133
8.3	MORFOLOGIESE ANALISE .....	144
8.3.1	Ontleding.....	144





8.3.2	Bespreking.....	144
8.3.3	Semantiese groepering.....	146
8.3.4	Sintese.....	148
8.4	SINTAKTIESE ANALISE .....	149
8.4.1	Ontleding.....	149
8.4.2	Bespreking.....	149
8.4.3	Sintese.....	151
8.5	SEGMENTERING .....	152
8.5.1	Stige-indeling.....	152
8.5.2	Strofe-indeling.....	153
8.5.3	Stansa-indeling .....	154
8.6	STRUKTUUR .....	156
8.7	KOMMUNIKATIEWE MIDDELE.....	157
8.7.1	Ekstra patroonvorming.....	157
8.7.2	Ongrammatikaliteit .....	165
8.8	GENRE.....	168
8.9	DETAILANALISE .....	170
8.10	SINTESE.....	184
EINDNOTAS : HOOFSTUK 8 .....		185
9	HABAKUK 3:1-19 .....	187
9.1	PERIKOOPAFBAKENING .....	188
9.2	TEKSKRITIEK.....	189
9.3	MORFOLOGIESE ANALISE .....	193
9.3.1	Ontleding.....	193
9.3.2	Bespreking.....	193
9.3.3	Semantiese groepering.....	195
9.3.4	Sintese.....	196
9.4	SINTAKTIESE ANALISE .....	197
9.4.1	Ontleding.....	197
9.4.2	Bespreking.....	197
9.4.3	Sintese.....	198
9.5	SEGMENTERING .....	199
9.5.1	Stige-indeling.....	199
9.5.2	Strofe-indeling.....	200
9.5.3	Stansa-indeling .....	202
9.6	STRUKTUUR .....	203
9.7	KOMMUNIKATIEWE MIDDELE.....	204
9.7.1	Ekstra patroonvorming.....	204

9.7.2	Ongrammatikaliteit .....	211
9.8	GENRE .....	214
9.9	DETAILANALISE .....	216
9.10	SINTESE.....	237
	EINDNOTAS : HOOFSTUK 9 .....	237
10	DIE BOEK HABAKUK AS LITERÊRE EENHEID .....	242
10.1	INLEIDING .....	242
10.2	OPBOU .....	242
10.3	HERHALING VAN SLEUTELBEGRIPPE.....	244
10.4	SENTRALE TEMAS .....	251
10.4.1	Temporele spanning.....	251
10.4.2	Die rol van Jahwe, die regverdigde en die goddelose .....	254
10.4.3	Samevatting.....	257
10.5	RAAMWERK EN FOKUS.....	257
10.6	GENRE EN TEKSFUNKSIE.....	258
10.7	KONKLUSIE.....	260
11	DIE PROBLEMATIEK VAN HABAKUK IN LITERÊRE PERSPEKTIEF .....	261
11.1	INLEIDING .....	261
11.2	INLEIDINGSPROBLEME.....	261
11.2.1	Outeurskap.....	261
11.2.2	Datering.....	262
11.3	INTERPRETASIEPROBLEME.....	265
11.3.1	Die identiteit van die goddelose.....	265
11.3.2	Die agtergrond van Habakuk 3 .....	266
11.4	REDAKSIONELE PROBLEME.....	266
11.5	TEKSKRITIESE PROBLEME .....	267
11.6	KONKLUSIE .....	267
12	DIE BOEK HABAKUK: 'n TERUGBLIK.....	269
12.1	INLEIDING .....	269
12.2	RESULTATE VAN DIE ONDERSOEK.....	269
12.3	SLOTOPMERKING.....	270
	ADDENDUM 1: MORFOLOGIESE ANALISE .....	272
	ADDENDUM 2: SINTAKTIESE ANALISE .....	287



AFKORTINGS .....	292
BIBLIOGRAFIE .....	294
SAMEVATTING .....	314
SUMMARY.....	315

## SAMEVATTING

'n Literêr-eksegetiese analise van die boek Habakuk

deur

G T M Prinsloo

Promotor: Prof W S Prinsloo

Departement: Ou Testament

Vir die graad: Doctor Divinitatis

Die eksegeet word in die boek Habakuk gekonfronteer met probleemareas op verskillende vlakke. In die verlede is historiese oplossings vir die probleemareas aangebied. Die doel van hierdie studie was om 'n omvattende literêr-eksegetiese analise van die boek te maak en daarvolgens oplossings vir die probleemareas te soek.

Uit 'n oorsigtelike navorsingsgeskiedenis van die boek het dit geblyk dat die histories-kritiese benadering geen bevredigende oplossings vir die probleemareas kan aanbied nie. 'n Komprehensiewe literêr-eksegetiese analise van die boek is geïmplementeer as werkbare alternatief vir 'n historiese benadering. Uit die analise het dit geblyk dat die boek Habakuk 'n literêre eenheid is. Elke onderdeel van die boek lewer 'n bydrae tot die verstaan daarvan.

Twee sentrale temas speel dwarsdeur die boek 'n rol. Die eerste is die temporele spanning tussen hede, toekoms en verlede. Die boek begin met 'n krisis in die hede (1:2-17). In die antwoord van Jahwe word die fokus na die toekoms verskuif (2:1-20). Eers wanneer die profeet die groot verlossingsdade van God in die verlede in herinnering roep (3:1-19), kan hy sy vertrou in God stel. Die tweede tema is die rol van Jahwe, die goddelose en die regverdige. In die loop van die boek verander die rol van Jahwe van dié van 'n passiewe toeskouer na dié van aktiewe Verlosser. Die goddelose is aanvanklik magtig, maar word uiteindelik vernietig. Aanvanklik ly die regverdige aan die hand van die goddelose, nogtans word die boek afgesluit met 'n ongekwalifiseerde vertrouensuitspraak. Die boek vertoon op semantiese vlak 'n antiteties-konsentriese struktuur. Hoofstuk 1 en 3 verteenwoordig twee pole, naamlik wanhoop en vertrou. Die keerpunt word in 2:4-5b beskryf.

Wanneer die boek as literêre eenheid gelees word, is dit nie langer nodig om elke onderdeel aan 'n spesifieke historiese gebeurtenis te koppel nie. Daardeur word die problematiek van die boek in 'n ander perspektief geplaas.

## SUMMARY

A literary-exegetical analysis of the book of Habakkuk

by

G T M Prinsloo

Promoter: Prof W S Prinsloo

Department: Old Testament

Degree: Doctor Divinitatis

The book of Habakkuk presents many problems for the exegete. Historical solutions have usually been proposed to these problems. The aim of this study was to address the problems after a comprehensive literary-exegetical analysis of the book has been made.

The history of exegesis of the book of Habakkuk was investigated. From this it became evident that the historical-critical approach could not provide adequate answers to the problems. Instead of a historical approach, a comprehensive literary analysis of the book was implemented. It became clear that the book of Habakkuk is a literary unit and that each part provides vital information for the understanding of the book.

Two main themes occur throughout the book. The first is that of a temporal tension between present, future and past. The book commences with a crisis in the present (1:2-17). The answer of Yahveh moves the attention to the future (2:1-20). Only when the prophet remembers the great saving acts of Yahveh in the past (3:1-19), is he able to put his trust in God. The second recurrent theme is that of the role of Yahveh and that of the wicked and the righteous. At first, Yahveh is portrayed as a passive spectator. In the end he becomes the mighty saviour. The wicked, on the other hand, are mighty in the beginning, but are eventually annihilated. Although the righteous suffer in chapter 1, the book ends with an unqualified confession of trust. On the semantic level, the structure of the book can be described as antithetically concentric. Chapter 1 and 3 represent two poles, namely that of despair and trust. The turning point is represented by 2:4-5b.

By reading the book as a literary unit, the need for a historical interpretation of each separate part thereof is obviated. A literary approach therefore presents a new perspective to the exegetical problems of the book.

## HOOFSTUK 1 DIE PROBLEMATIEK VAN DIE BOEK HABAKUK

### 1.1 INLEIDING

Habakuk is een van die kortste boeke in die Ou Testament. Nogtans word die eksegeet daarin gekonfronteer met skynbaar onoorkomelike probleme (Eybers 1977:49). Die oplossings wat vir probleme aangebied word, is uiteenlopend van aard. Die indruk word geskep asof die boek haas onverstaanbaar is.

Die problematiek sluit tradisionele inleidingsvraagstukke, interpretasieprobleme en vrae rondom die totstandkoming van sekere perikope en die plek wat dit tans in die boek inneem, in. Die omvattende studie van Jöcken (1977a) toon duidelik hoeveel oplossings vir die problematiek aan die hand gedoen word. Ten spyte van die baie menings, bly die vraag steeds: Wat is die essensie van dit wat die boek Habakuk wil kommunikeer?

In hierdie studie word bogenoemde vraag aan die orde gestel. 'n Deeglike literêre-eksegetiese analise van die boek word gemaak. In die lig van die resultate van die analise, word die problematiek aangespreek. Daaruit blyk dat Habakuk nie so onverstaanbaar is as wat soms in die literatuur voorgegee word nie.

### 1.2 PROBLEMATIEK

Gerieflikheidshalwe word die problematiek van Habakuk in vier kategorieë verdeel, naamlik inleidingsprobleme, interpretasieprobleme, redaksionele vraagstukke en tekskritiese probleme. Inleidingsprobleme het veral te doen met ekstratekstuele relasies. Hier word die vraag na die outeurskap en datering van die boek aan die orde gestel. Interpretasieprobleme het weer te doen met die intratekstuele relasies, dit wil sê die relasies binne die teks wat 'n invloed op die interpretasie daarvan het. Redaksionele vraagstukke handel oor die groeiproses waardeur die boek gegaan het om sy huidige gestalte aan te neem. Tekskritiese vraagstukke handel oor die probleme wat in die oorleweringsgeskiedenis van die gestandaardiseerde teks ingetree het.

Die volgende probleemareas word gewoonlik in inleidings, kommentare en ander studies geïdentifiseer<sup>1</sup>:

### 1.2.1 Inleidingsprobleme

Uiteenlopende menings word oor veral twee inleidingsvraagstukke uitgespreek, naamlik:

- \* **Persoon van die profeet en outeurskap:** Die persoon aan wie die boek toegeskryf word, heet **הַנְּבִיא**. Hy word getipeer as **הַנְּבִיא**. Wie hy presies was, uit watter familie hy gekom het of die tyd waarin hy opgetree het, word nie vermeld nie. Die onbekendheid van die profeet gee aanleiding tot spekulatiewe teorieë, byvoorbeeld dat hy 'n kultusprofeet was en dat die boek 'n profetiese liturgie is.
- \* **Datering:** Die enigste historiese verwysing in die boek kom in 1:6 voor. In dié vers word verwys na die **בְּשָׂרִים**. Die konsensus onder eksegete is dat hierdie term verwys na die Babiloniërs<sup>2</sup>. Die ryk van die Nieu-Babiloniërs het sy beslag gekry toe Nabopolasser in 626 vC teen die Assiriërs in opstand gekom het. Hy het geleidelik die oorhand oor Assirië verkry. Nineve het in 612 vC tot 'n val gekom. In 609 het Nabopolasser se seun, Nebukadnesar, die mag by sy vader oorgeneem. Onder sy heerskappy word Juda tot 'n val gebring. Indien die verwysing na die **בְּשָׂרִים** as deel van die oudste stratum van die teks aanvaar word, moet die boek - of dan ten minste die betrokke perikoop - in die Judese tydperk gedateer word. Talle eksegete meen egter dit is 'n latere byvoeging en dateer die boek later. Die daterings wat voorgestel word, wissel vanaf die tyd van Hiskia (ongeveer 701 vC) tot die Seleusidiese tyd (rondom 170 vC).

### 1.2.2 Interpretasieprobleme

Daar is veral twee interpretasieprobleme wat in die navorsingsgeskiedenis van die boek aandag gekry het, naamlik:

- \* **Die identiteit van die goddelose:** Die vraag na die identiteit van die goddelose kan beskou word as die *crux interpretum* van die boek (Fohrer 1969:499). Die keuse wat by hierdie vraagstuk gemaak word, beïnvloed die siening oor die datering en outeurskap. Die identifisering van die goddelose in 1:2-4 en 1:12-17, bepaal die interpretasie van die weeroitroepe in 2:5-20. Dit beïnvloed weer die interpretasie van Habakuk 3. Die belangrikheid van dié vraagstuk word geïllustreer in die omvattende studie van Jöcken (1977a). Hy gee 'n oorsig oor en samevatting van 150

jaar se navorsing oor die boek Habakuk. Die grootste gedeelte van sy werk handel oor die vraag na die identiteit van die goddelose (Jöcken 1977a:V). Ten spyte van die magdom voorstelle wat hy bespreek, konkludeer hy op die ou einde: ‘Trotzdem ist das Problem des Buches Hab noch nicht allgemein zufriedenstellend gelöst’ (Jöcken 1977a:519).

- \* **Die mitologiese agtergrond van Habakuk 3:** Habakuk 3 vertoon sekere ooreenkomste met die skeppingsverhale van omringende volke. Die mitologiese agtergrond van die boek word gewoonlik gesoek in die Kanaänitiese of die Babiloniese skeppingsverhale. Ander eksegete meen weer die agtergrond van die hoofstuk moet in die Ou Testament gesoek word. Die keuse wat hier gemaak word, het ’n bepalende invloed op die wyse waarop Habakuk 3 en uiteindelik die boek as geheel geïnterpreteer word.

### 1.2.3 Redaksionele vraagstukke

Volgens baie eksegete is die vorm en volgorde van die perikope soos dit tans daar uitsien, problematies. Veral twee sake geniet in dié verband aandag, naamlik:

- \* **Die eenheid en die verwantskap van die perikope in 1:2-2:20:** Habakuk 1 en 2 bestaan uit twee klagtes (1:2-4 en 1:12-17), telkens gevolg deur ’n respons van Jahwe (1:5-11 en 2:1-5b). Daarop volg vyf wee-uitroepe (2:5c-20). Hierdie rangskikking van die perikope word soms as ’n baie laat redaksionele poging beskou. Om by die ‘oorspronklike’ vorm van die boek uit te kom, word perikope verskuif, sekere perikope beskou as die werk van ’n latere redaktor of verskillende redaksionele ‘lae’ in die boek onderskei.
- \* **Die ‘Psalm’ van Habakuk (Habakuk 3):** ’n Groot hoeveelheid literatuur het oor die sogenaamde ‘psalm’ van Habakuk verskyn. Die probleem sentreer veral rondom die verhouding tussen Habakuk 3 en die res van die boek. Habakuk 3 verskil wat vorm betref van die voorafgaande. Dit is voorsien van ’n eie opskrif en onderskrif. Talle eksegete meen hierdie hoofstuk is later by die voorafgaande gevoeg. Steun vir die standpunt word gevind in die afwesigheid van Habakuk 3 in die *pešer Habakuk* (1QpHab) van die Qumrangemeenskap.

### 1.2.4 Tekskritiese probleme

Die teks van Habakuk is dikwels problematies. Die groot aantal variante lesings wat in *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) en *Biblia Hebraica (Kittel)* (BHK) aangedui



word, is reeds 'n bewys hiervan. Die komplekse oorleweringsgeskiedenis van die teks word bevestig deur die feit dat daar in 1QpHab 'n Hebreeuse teksgetuie bestaan wat soms aanmerklik van die Massoretiese weergawe verskil (Brownlee 1959). Wat Habakuk 3 betref, bestaan daar 'n Griekse weergawe (die sogenaamde Barberini-teks) wat wesentlik van die Septuaginta verskil (Good 1959:11-30). Dit alles veroorsaak dat die betroubaarheid van die Massoretiese teks in twyfel getrek word.

Die tekskritiese probleme by Habakuk 2:4-5 verdien spesiale aandag. Hierdie verse staan sentraal in die boodskap van die boek. Talle studies het al oor dié twee verse verskyn. Tog bestaan daar geen eenstemmigheid oor die wyse waarop die verse verstaan moet word nie.

### 1.2.5 Konklusie

Uit bogenoemde oorsig is dit duidelik dat dit geen maklike taak is om die boek Habakuk te interpreteer nie. Met Jöcken (1977a:519) moet gekonkludeer word dat die finale woord oor die meeste vraagstukke nog nie gespreek is nie. Daar is beslis ruimte vir 'n deeglike herwaardering van die wyse waarop eksegete die boek benader.

## 1.3 DOELSTELLING EN HIPOTESE

Die breë doelstelling wat met hierdie studie nagestreef word, is om aan die hand van 'n deeglike literêr-eksegetiese analise verantwoordbare keuses te maak wanneer die probleemareas in die boek Habakuk aangespreek word.

Om hierdie doel te bereik, word die volgende doelwitte gestel:

- \* **Om die boek literêr en eksegeties deeglik te ondersoek.** In dié proses word gepoog om 'n bydrae te lewer in die debat rondom eksegetiese metodes wat in die Ou-Testamentiese wetenskap aan die orde van die dag is.
- \* **Om die boek toe te laat om self aan die woord te kom.** Te dikwels gebeur dit dat eksegete vooropgestelde idees in 'n boek inlees. By Habakuk is dit ook die geval, veral wanneer die vraag na die identiteit van die goddelose aan die orde gestel word. Om te verhoed dat 'insegese' in dié studie plaasvind, word die problematiek eers aangespreek nadat die boek eksegeties deeglik ontleed is.

- \* **Om verantwoordbare alternatiewe aan te bied vir die tradisionele sienings wat oor die probleemareas uitgespreek word.** Die studie van Jöcken (1977a) het reeds die behoefte vir 'n herbesinning oor die boek aangetoon. Al te dikwels word uitsprake oor die boek gemaak sonder die steun van 'n deeglike eksegetiese ondersoek. Hierdie studie is 'n poging om daardie leemte te vul.

Daar word uitgegaan van die hipotese dat nuwe lig gewerp sal word op die problematiek en interpretasie van die boek, indien 'n literêre perspektief die tradisionele historiese perspektief vervang. Om hierdie rede word die teks tot in die fynste besonderhede bestudeer en die relasies wat daar op verskillende vlakke van die teks bestaan, uitgewys.

#### 1.4 WAAROM HABAKUK?

Die vraag kan met reg gevra word waarom die boek Habakuk spesifiek uitgesonder is vir hierdie ondersoek. Die volgende oorwegings het 'n rol gespeel:

- \* **Die omvang van die boek is hanteerbaar.** Die wyse waarop die studie aangepak word, vereis 'n deeglike eksegetiese ondersoek. So iets is slegs moontlik indien die omvang hanteerbaar is.
- \* **Nuwere eksegetiese modelle is nog nie op die boek toegepas nie.** Oor die jare heen het daar 'n magdom publikasies oor die boek verskyn. Die meeste hiervan is histories-kritiese ondersoeke. Selfs die mees resente publikasies werp min nuwe lig op die bekende problematiek. Slegs in die inleiding van Childs (1979:447-455), die artikels van Janzen (1980 en 1982) en die proefskrif van Bratcher (1985) word 'n poging aangewend om die boek aan die hand van literêre beginsels te interpreteer. Die tyd is dus ryp om aan die hand van kontemporêre eksegetiese modelle krities te besin oor die tradisionele interpretasie van die boek.
- \* **Die problematiek van die boek dek 'n breë terrein.** Die boek bied aan die eksegeet die moontlikheid om te beweeg op die terrein van die eksegeese, inleidingswetenskap, tekskritiek en teologie. Die noue relasies tussen die verskillende dissiplines in die Ou-Testamentiese wetenskap word daardeur aan die lig gebring.

#### 1.5 VERLOOP VAN DIE ONDERSOEK

Hierdie studie van die boek Habakuk word soos volg aangepak:

- \* In hoofstuk 2 word 'n oorsig gegee oor die tradisionele menings wat oor die verskillende probleemareas uitgespreek word. Hier word die aandag toegespits op die histories-kritiese benadering tot die boek. Die tekortkominge in die verskillende standpunte word telkens aan die orde gestel. Die konklusie word gemaak dat 'n deeglike metodologiese herbesinning nodig is indien nuwe perspektief op die bekende problematiek verkry wil word.
- \* In hoofstuk 3 word besin oor die metodiek van eksegesi. Verskillende eksegetiese benaderings word aan die orde gestel en die voor- en nadele van elkeen bespreek. Uiteindelik word gemotiveer waarom 'n bepaalde literêr-eksegetiese model vir die doeleindes van hierdie studie gekies is.
- \* In hoofstukke 4 tot 9 word die literêr-eksegetiese model toegepas op die verskillende perikope in die boek.
- \* In hoofstuk 10 word aandag geskenk aan die literêre samehang van die verskillende perikope. Die doel is om aan te toon dat die boek 'n literêre eenheid vorm.
- \* In hoofstuk 11 word die problematiek van die boek weer aan die orde gestel, maar nou vanuit literêre perspektief. Nuwe antwoorde word gesoek op die vrae wat deur die boek na vore geroep word.
- \* In hoofstuk 12 word die studie afgesluit met enkele konkluderende opmerkings.

Die Harvard-verwysingstelsel word gebruik, spesifiek soos dit deur Kilian (1985) met die oog op teologiese tekste aangepas is. Eindnotas kom by sommige hoofstukke voor. Daarin word hoofsaaklik addisionele inligting gegee wat nie noodwendig primêr op Habakuk van toepassing is nie. By hoofstukke 4-9 word slegs tekstkritiese probleme in die eindnotas bespreek.

## 1.6 SLOT

In hierdie studie word antwoorde gesoek op die problematiek van die boek Habakuk. Dit gaan om die *boek* Habakuk, daarom is hierdie studie in die eerste plek literêr van aard. Die persoon van die profeet, die historiese omstandighede waaronder hy geleef het en die sosiale en kulturele agtergrond waarteen die boek afspeel, is uiteraard belangrik. Hierdie sake word egter in talle ander studies aangespreek. In hierdie ondersoek val die klem op die literêre karakter van die boek.

Hierdie proefskrif moet dus beoordeel word teen die volgende agtergrond:

- \* Die studie word onderneem om die boek Habakuk beter te verstaan.
- \* In die studie word 'n spesifieke literêre model op die boek toegepas.
- \* In die studie word aangetoon dat 'n ander benadering tot Ou-Testamentiese tekste lei tot ander antwoorde op probleemvrae. Daardeur word bestaande benaderings nie tot niet verklaar nie, maar die boek word in 'n ander perspektief geplaas.

#### EINDNOTAS : HOOFSTUK 1

<sup>1</sup> In die studie van Jöcken (1977a) word die probleemareas in die boek in detail behandel met verwysing na 150 jaar se navorsingsgeskiedenis. Humbert (1944) gee 'n omvattende analise van die verwantskap tussen die woordeskat van Habakuk en die res van die Ou Testament. In die lig van sy bevindinge word die verskillende probleemareas aan die orde gestel. 'n Kort oorsig oor die problematiek word in die volgende studies gegee: Blenkinsopp (1983:146-153); Childs (1979:445-456); Driver (1913:337-340); Eybers (1977:49-54); Eissfeldt (1974:416-423); Fohrer (1969:496-501 en 1974:36-49); Freeman (1968:251-260); Harrison (1970:931-938); Kaiser (1975:233-237); Koch (1983:80-83); LaSor, Hubbard & Bush (1982:449- 454); Oosterhof (1982:414-417); Pfeiffer (1953:597-600); Prinsloo (1987:275-280); Rendtorff (1983:244-246); Scharbert (1967:37-41); Schmidt (1984:226- 229); Vriezen & Van der Woude (1973:253-255); Weiser (1972:258-264); West (1971:297-300); Winward (1983:114-120).

<sup>2</sup> Vir die detail kan die volgende werke geraadpleeg word: Anderson (1966:122-139); Bright (1976:309-339); Harrison (1974:233-253); Herrmann (1981:255-286); Jagersma (1979:228-252); Lambert (1975:179-181); Schwantes (1974:134-139); Steeger (1986:16-48); Van Zyl, Eybers, Le Roux, Prinsloo, Swanepoel & Vosloo (1977:165-194).

## HOOFSTUK 2

### DIE PROBLEMATIEK VAN HABAKUK IN HISTORIES-KRITIESE PERSPEKTIEF

#### 2.1 INLEIDING

Die problematiek van Habakuk is omvattend. Miskien is dit die rede waarom daar soveel uiteenlopende menings oor die boek bestaan. In hierdie hoofstuk word die probleemareas wat in die vorige hoofstuk geïdentifiseer is, aan die orde gestel. Die bedoeling is nie om 'n volledige navorsingsgeskiedenis te gee nie (vergelyk in dié verband Jöcken 1977a en die kort oorsig oor die navorsingsgeskiedenis van Habakuk in Bratcher 1985:328-338). Hier word wel gepoog om 'n verteenwoordigende oorsig te gee van die moontlike standpunte wat by elke probleemarea gehuldig kan word.

In die oorsig word veral aandag geskenk aan die histories-kritiese benadering tot die boek. Die leemtes by verskillende standpunte word uitgewys. Hieruit sal blyk dat geen bevredigende oplossing vir die probleemareas aangebied kan word nie. Juis daarom is die tyd ryp om vanuit 'n ander perspektief te besin oor die problematiek van Habakuk.

#### 2.2 INLEIDINGSPROBLEME

##### 2.2.1 Outeurskap

##### 2.2.1.1 Die probleem

Volgens Habakuk 1:1 kan die boek toegeskryf word aan 'n profeet met die naam **חַבְקֻק**. Geen inligting oor die profeet is bekend nie. Nóg die familie waaruit hy kom, nóg die plek waarvandaan hy kom, nóg die tyd waarin hy optree word vermeld. Hy bly 'anoniem' (Prinsloo 1979:146).

Die onbekendheid van die profeet gee aanleiding tot spekulاسie oor wie hy sou wees. Reeds in die vroeë Joodse en Christelike tradisie ontstaan verskeie legendariese verhale waarin die profeet 'n rol speel. In aansluiting by die tradisie het moderne eksegete ook spekulatiewe teorieë geopper oor die persoon van die profeet.

### 2.2.1.2 Pogings om die probleem op te los

In die Joodse tradisie word die profeet soms geïdentifiseer as die seun van die Sunemmitiese vrou. Dit word op etimologiese gronde gedoen. Volgens 2 Konings 4:16 het die vrou haar seun ‘omhels’ (חֲכִיקָה). Volgens ander is Habakuk die ‘wag’ (הַמְצַפֶּה) wat Jesaja moes aanstel en wat op sy ‘pos’ (מִשְׁמַרְתִּי) gebly het (Jesaja 21:6-7). Dit word gedoen omdat in Habakuk 2:1 vermeld word dat hy op sy ‘pos’ (מִשְׁמַרְתִּי) gaan staan het om op Jahwe se antwoord te ‘wag’ (אֶצְפֶּה). Hierdie tradisies berus egter op etimologiese gronde en dra geen historiese gewig nie (Smith 1984:94).

In die Christelike tradisie (Pseudo-Epifanius se *Vitae Prophetarum*) word vertel dat Habakuk uit die stam van Simeon uit die dorpie Betzoger (Βηθζοχηρ) kom. Hierdie dorpie was in die suide van Juda geleë. Sy graftombe is selfs in ’n dorpie genaamd *Keilah* uitgewys (Van Katwijk 1912:3; Smith 1984:94)! Hierdie tradisie is ook legendaries en kan nie as histories betroubaar beskou word nie.

In een van die apokriewe toevoegings tot die boek Daniël (*Bel en die draak* 33-39) word vertel dat Habakuk in Judea gewoon het. Hy was besig om ete voor te berei vir oeswerkers. ’n Engel het hom opdrag gegee om die voedsel na Babel, na Daniël in die leuhok, te neem. Habakuk het geantwoord dat hy Babel nog nooit gesien het nie. Daarop het die engel hom aan sy hare opgetel en met die snelheid van wind na Daniël in die leeuuil geneem. Nadat hy die kos aan Daniël oorhandig het, het die engel hom weer teruggeneem na Judea (Verhoef 1974:81-82).

In een Septuaginta-manuskrip kom die volgende opskrif by bogenoemde verhaal voor: 'Ἐκ προφῆτειας Ἀμβρακούμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί 'Uit die profesie van Habakuk, die seun van Josua, uit die stam van Levi'. Hieruit blyk dat daar moontlik ’n versameling profesieë in omloop was onder die naam van Habakuk, seun van Josua. Daar bestaan egter geen rede om hierdie latere tradisie aan die boek Habakuk te verbind nie.

Dit blyk dus dat die tradisionele materiaal oor die profeet geen historiese inligting bevat nie. Tog word die opmerking dat Habakuk uit die stam van Levi gekom het, gebruik as stawende getuie vir ’n teorie wat in die afgelope jare baie veld gewen het, naamlik dat Habakuk ’n professionele kultusprofeet was.

Die oorsprong van hierdie teorie word gevind in die opkoms van die *Formgeschichte* (Jöcken 1977a:290). Die soeke na ’n *Sitz im Leben* vir elke geïdentifiseerde *Gattung*

in Habakuk - 'n *Sitz im Leben* wat meestal na die kultus teruggevoer is - het die weg geopen om Habakuk as kultusprofeet en die boek as profetiese liturgie te tipeer.

Gunkel kan beskou word as die vader van hierdie interpretasiemoontlikheid. Hy het die literêre vorme of *Gattungen* in die Ou Testament grondig ondersoek en gewys op die kultiese *Sitz im Leben* van baie van die *Gattungen*. Na verskeie voorbereidende studies (vergelyk Jöcken 1977a:359-360), sien sy beroemde *Einleitung in die Psalmen* in 1933 die lig. Daarin verbind hy die klaaglied van die volk met die kultus (1933:117-139), spesifiek met 'das grosse Klagefest, das die Gemeinde bei allgemeinen Nöten hier und da zu halten pflegt' (1933:117). Hy tipeer Habakuk 1:2-4 en 12-17 as volksklaagliedere en lê daarmee die verband tussen Habakuk en die kultus.

Mowinckel ([1923] 1966b:1-29) het die teorie van Gunkel tot sy volle konsekwensie gevoer deur sy tese dat daar profetiese elemente in die Psalms voorkom. Dit dui op 'n noue verband tussen die Psalms en profesie. Die logiese uitvloeisel hiervan is dat daar kultusprofete aan die tempel verbonde was, wat deur orakels die wil van Jahwe aan die volk bekend gemaak het. Terwyl Gunkel (1933:370-375) die bestaan van die 'Kultprophetentums' in twyfel getrek het en ruimte gelaat het vir die moontlikheid dat 'n psalm 'n kultiese oorsprong kon hê sonder om dit direk aan die kultus te koppel (1933:181), is Mowinckel konsekwent in die verband wat tussen die Psalms en die kultus gelê word ([1921] 1966a:134-157; 1962b:15-16). Hoewel daar reeds voor Mowinckel eksegete was wat die bestaan van kultusprofete aanvaar het (vergelyk Bellinger 1984:13), kan hy beskou word as die vader van die gedagterigting dat die ooreenkoms tussen psalms en profesie gesoek moet word in die amp van kultusprofeet<sup>1</sup>.

In navolging van Mowinckel word die bestaan van die amp van kultusprofeet deur talle eksegete aanvaar. Johnson (1944) sien in die vroeë נְבִיאִים kultiese spesialiste wat onderskei moet word van die Skrifprofete. Die kultusprofete was tussengangers wat namens die volk gebid het en die antwoord van Jahwe by wyse van 'n orakel aan die volk oorgedra het. Hesse (1953:45-53) maak 'n absolute skeiding tussen kultusprofeet en Skrifprofeet. Eersgenoemde is 'n heilspfeet, terwyl laasgenoemde krities staan teenoor die kultus en onheil oor die volk van God verkondig. Hentschke (1957) verdedig ook die bestaan van kultusprofete en plaas sommige van die Kleinprofete in hierdie kategorie: 'Wahrscheinlich gehören dazu Joel, Nahum, Obadja, Habakuk, Haggai und Sacharja' (1957:147). Beide Eichrodt (1961:309-391) en Von Rad (1975b:3-125) staan positief teenoor die bestaan van kultusprofete en die onderskeid tussen 'n kultusprofeet wat hoofsaaklik heil verkondig vir die eie volk en die Skrifprofete wat ook onheil vir Israel/Juda aankondig.

Eksegete wat op die voetspoor van bogenoemde menings oortuig is van die bestaan van kultusprofete in ou Israel, beskou Habakuk gevolglik as 'n kultusprofeet en sy boek as 'n profetiese liturgie. Hierdie afleiding word gemaak op grond van een of meer van die volgende oorwegings:

- \* Die profeet word in 1:1 en 3:1 eksplisiet 'n נְבִיאָה genoem, 'n term wat deur aanhangers van die kultusprofeet-teorie as aanduiding van 'n kultusprofeet beskou word.
- \* Die term מְשֹׁמֵם in 1:1 word meestal gebruik as aanduiding van 'n oordeelspreuk oor ander volke. Dit sou die teorie bevestig dat Habakuk 'n kultusprofeet is wat heil vir sy eie volk beloof.
- \* Die vraag-antwoord karakter van die boek het volgens aanhangers van die teorie sy oorsprong in die kultus waar die klag van die volk telkens gevolg word deur 'n orakel van die kultusprofeet.
- \* Die beskrywing in 2:1 waar die profeet hom voorberei op die ontvangs van die orakel, sou 'n tipiese voorbeeld wees van die ekstatische belewenis van 'n kultusprofeet.
- \* Die liturgiese aanduidings in hoofstuk 3 sou 'n bewys wees dat die boek in die kultus gefigureer het.

Mowinckel ([1923] 1966b:26-27; vergelyk ook 1953:1-23) het Habakuk reeds 'n kultusprofeet en psalmdigter genoem. Hierdie mening word gedeel deur Balla (1928:1556-1557); Sellin (1933:381-382); Humbert, wat veral uit sy analise van die woordeskate van Habakuk die verband tussen die profeet en die kultus lê (1944:247-248); Leslie (1962:503-505); Scharbert (1967:37); Keiser ([1975] 1977:236-237); Nielsen (1952:54-78); Lindblom ([1962] 1973:253-255); Eaton (1963:166-168); Fohrer (1969:496); Murray (1981:201); Blenkinsopp (1983:151); Koch (1983:82-83) en Szeles (1987:5).

Die mees uitvoerige verdediging van die standpunt dat Habakuk 'n kultusprofeet was, word aangetref by Jeremias (1970). Nadat hy ter inleiding 'n oorsig gegee het oor die navorsingsgeskiedenis van die onderwerp en die bestaan van die kultusprofesie verdedig het (1970:1-10), analiseer hy gedeeltes uit die Ou Testament wat as die werk van kultusprofete beskou kan word. Hy staan in detail by Habakuk stil (1970:55-110). Uitgaande van die *Formgeschichte* en *Redaktionskritik*, probeer hy bewys dat Habakuk 'n kultusprofeet was<sup>2</sup>.

Jeremias se ondersoek neem 'n aanvang by die wee-uitroepe (2:6b-20). Hy dui aan dat die wee-uitroepe 'n kunstige strofiese opbou vertoon. Sy *literarkritische* analise



lei hom egter tot die konklusie dat die opbou te danke is aan 'n laat-eksiliese herinterpretasie van oorspronklik voor-eksiliese uitsprake<sup>3</sup> (1970:57-67). Die voor-eksiliese wee-uitroepe vertoon self 'n dubbele karakter: Geykte wysheidsterminologie is deur die profeet geherinterpreteer<sup>4</sup> (1970:67-75). Daardeur is oorspronklik algemene veroordelings teen kwaaddoeners toegepas op die heersersklas in Jerusalem wat die armes uitbuit. In die laat-eksiliese herinterpretasie word die wee-uitroepe toegepas op die Babiloniërs. Die analise van die wee-uitroepe kon nog geen uitsluitsel gee op die vraag of Habakuk 'n kultusprofeet was nie.

Jeremias (1970:75-89) se ondersoek van die res van die boek lewer die volgende resultate op: In sy analise van Habakuk 1 kom hy tot die konklusie dat 1:2-4 en 1:12-13 beide klaagliedere is wat grootliks ooreenstem. Daarin word gekla oor onreg in Juda. 1:5-11 en 1:14-17 is beide orakels. Daarin word die grenslose mag van die Babiloniërs beskryf. Die Babiloniërs is die strafwerktuig in die hand van God. Die straf word gerig teen die goddeloses in Juda. In die eksiliese redaksie is 1:14-17 by 1:12-13 gevoeg, waardeur 'n anti-Babiloniese interpretasie tot stand gekom het. Volgens Jeremias kom wysheidsvoorstellings in 2:1-5 voor. Dieselfde goddeloses as in 1:2-4 en 12-13 is hier in die oog. Slegs in 5b $\beta$  ontbreek die wysheidselement. Daarin kom die eksiliese interpretasie weer na vore en word 'n toespeling op die Babiloniërs gemaak. Jeremias wys ook op die ooreenkomste tussen Habakuk 3 en die vorige hoofstukke. In Habakuk 3 word die oordeel weer gerig teen die skuldiges in Israel. Uit sy analise konkludeer hy dan dat die boek in sy huidige gestalte toe te skryf is aan 'n laat-eksiliese redaksie. Deur die redaksie word 'n werk wat oorspronklik gerig is teen die goddelose in Juda, toegepas op die Babiloniërs.

Uiteindelik kom Jeremias (1970:90-107) terug na die vraag of Habakuk 'n kultusprofeet was. Habakuk 3 het volgens hom in die kultus ontstaan. Dit is deur Habakuk uit 'n psalmversameling oorgeneem. Die afwisseling van klag en orakel in hoofstuk 1 dui eweneens op 'n kultiese *Sitz im Leben*. Habakuk 2 vertoon nie dieselfde eenheidskarakter nie. Tog dui 2:1 op 'n kultiese oorsprong vir 2:1-5. Slegs die wee-uitroepe is nie van huis uit kulties van oorsprong nie. Die liturgiese karakter van die boek is te danke aan 'n laat-eksiliese redaksie. Die boek is waarskynlik tydens 'n vasdag gelees. Uit 3:13 en 1:12 lei Jeremias af dat Habakuk positief staan teenoor die koning. Daardeur word hy onderskei van Skrifprofete soos Amos, Hosea, Jesaja, Nahum en Jeremia. Die rede vir die onderskeid moet gesoek word in Habakuk se verbintenis aan die kultus. Ook in die opskrifte (1:1 en 3:1) en verwysings na die ontvangs van die profetiese openbaring (2:1 en 3:16) sien Jeremias tekens van Habakuk se verbintenis aan die kultus.

Die onderskeid tussen Habakuk en die kultusprofesie in die algemeen is geleë in die feit dat Habakuk nie ongekwalfiseerd heil vir sy eie volk verkondig nie.

Dit is uit bogaande bespreking duidelik dat die teorie dat Habakuk 'n kultusprofeet was, baie aanhang geniet. Die verband tussen Habakuk en talle psalms kan ook nie ontken word nie (Bellinger 1984:94). Tog is die teorie nie waterdig nie. Die volgende besware kan daarteen geopper word:

- \* Die teorie dat Habakuk 'n kultusprofeet was, staan of val by die teorie dat die kultusprofesie 'n vaste instelling in die Israelitiese godsdiens was. Hierdie teorie kan egter nie sonder meer aanvaar word nie. De Vaux ([1965] 1973:384-386) dui aan dat dit onmoontlik is om te bewys dat profete op 'n stadium deel was van die tempelpersoneel. Daar kan hoogstens gesê word dat sommige van die profete bande met die kultus gehad het. Verder moet daarop gelet word dat die priesters soms 'n 'profetiese' funksie vervul het wanneer hulle die volk in die godsdiens onderrig het. Priester en profeet kan dus nie in waterdigte kompartemente verdeel word nie. Hierdie argumente moet dien as waarskuwing om nie bloot te aanvaar dat Habakuk 'n kultusprofeet was nie (vergelyk ook Bellinger 1984:93).
- \* Volgens aanhangers van die kultusprofesie-teorie bevestig die *Gattungen* wat in die boek voorkom en die kultiese *Sitz im Leben* daarvan dat Habakuk 'n kultusprofeet was. Dit kan nie ontken word dat *Gattungen* soos die klaaglied en die orakel wat normaalweg met die kultus geassosieer word, in Habakuk voorkom nie. Tog kan nie daaruit afgelei word dat Habakuk 'n kultusprofeet was nie. Bellinger (1984:85-86) wys daarop dat 'n profeet 'n *Gattung* los van sy oorspronklike *Sitz im Leben* kon gebruik. Dit is by die profete van veel groter belang om te vra na die funksie van elke tekseenheid binne die konteks van die boek, as om te gaan soek na 'n teoretiese *Sitz im Leben*. Habakuk gebruik tradisionele materiaal, maar pas dit op sy eie situasie en sy eie tyd toe. Uit die *Gattungen* kan dus nie afgelei word dat Habakuk 'n kultusprofeet was nie.
- \* Jeremias (1970) het in sy uitvoerige analise probeer bewys dat Habakuk 'n kultusprofeet was. Sy analise kan egter dikwels bevraagteken word. Hy interpreteer 1:14-17 as 'n orakel waarin die Babiloniërs as God se strafwerktuie optree, terwyl hierdie verse baie beter verstaan kan word as klag oor die gewelddadige optrede van die Babiloniërs. Habakuk 3

kan beswaarlik op toestande in Juda van toepassing gemaak word, soos Jeremias bepleit. Uit 3:12, 13a, 15 en 16b blyk die verdrukker 'n vreemde mag te wees (Jöcken 1977a:493-494). 2:1 dui ook nie noodwendig op 'n kultiese milieu nie. Die verwysing na die 'wagtoring' kan bloot as beeldryke taal geïnterpreteer word (Jöcken 1977a:516; Steeger 1986:115). Jeremias se argumentasie staan gevolglik nie op vaste grond nie. Coggins (1981:85-88) meen dat daar nie uit die boek afgelei kan word dat Habakuk buite die hoofstroom van Ou-Testamentiese profete staan nie, hoewel toegegee moet word dat hy soms kultiese terminologie en voorstellings gebruik (1981:92. Vergelyk ook Murray 1981:203-205).

- \* Dit is interessant om daarop te let dat Jöcken (1977b:319-332) 'n *redaktionskritische* en *formgeschichtliche* analise van Habakuk gemaak het wat in wese ooreenstem met die analise van Jeremias. Jöcken lei uit sy analise egter presies die teenoorgestelde as Jeremias af, naamlik dat Habakuk nie 'n kultusprofeet was nie! Dit bewys dat eksegete baie maklik 'n vooropgesette idee in die teks inlees.

Hoewel dit nie ontken kan word dat Habakuk gebruik maak van geykte *Gattungen* nie, bestaan daar nie genoegsame bewyse om hom as 'n kultusprofeet te beskryf nie.

### 2.2.1.3 Konklusie

Die boek Habakuk bevat geen inligting oor die profeet nie. Geen spekulatiewe teorieë werp enige lig op sy persoon of herkoms nie. Die argumente wat gewoonlik aangevoer word om te bewys dat hy 'n kultusprofeet was, moet by wyse van 'n deeglike eksegetiese ondersoek getoets word. Eers dan kan uitsprake oor die persoon van die profeet gemaak word. 'n Eerlike eksegeet moet bereid wees om te erken dat niks meer oor die profeet bekend is as sy naam nie. In die eksegetiese hoofstukke sal blyk dat die onbekendheid van die profeet geen afbreuk doen aan die boodskap van die boek nie.

### 2.2.2 Datering

Die vraag na die datering van die boek is uiters omstrede. Die daterings wat normaalweg vir die boek voorgestel word, wissel tussen 701 en 170 vC. Hierdie vraag hang ten nouste saam met die vraag na die identiteit van die goddelose. Wat by die een vraagstuk besluit word, bepaal watter oplossing vir die ander vraagstuk aangebied word. In die volgende paragraaf word by beide vraagstukke stilgestaan.

## 2.3 INTERPRETASIEPROBLEME

### 2.3.1 Die identifikasie van die goddelose<sup>5</sup>

#### 2.3.1.1 Die probleem

Habakuk bevat feitlik geen historiese verwysings nie. Die enigste identifiseerbare groep in die boek is die **הַנְּשָׁרִים** waarvan in 1:6 sprake is. Hierdie term verwys na die Nieu-Babiloniese ryk. In elkeen van die ander perikope word daar op een of ander wyse na die **נְשָׁע** verwys (1:4 en 13; 2:4; 3:13-14). 'n Ernstige interpretasieprobleem ontstaan omdat die **נְשָׁע** nie eksplisiet geïdentifiseer word nie.

Die verwysing na die Galdeërs in 1:5-11 is ook nie sonder probleme nie. Sommige eksegete wil die term op tekskritiese gronde verander na **הַגְּבָרִים** 'die krygsmanne' (Staerk 1933:22) of **הַכְּתִיִּים** 'die Grieke' (Duhm 1906:5). Verder bestaan daar groot meningsverskil oor die plek wat die perikoop in die boek inneem. Dit word soms as 'n latere toevoeging beskou wat die natuurlike voortgang van 1:2-4 in 1:13 versteur (Nowack 1903:276). Ander meen weer die perikoop moet verskuif word. Budde (1893:386) skuif hierdie perikoop byvoorbeeld in ná 2:4.

Dit is duidelik dat die vraag na die identiteit van die **נְשָׁע** nie sonder meer beantwoord kan word nie. Benewens die feit dat die boek self geen eksplisiete uitspraak daaroor gee nie, word die oorspronklikheid van die enigste historiese verwysing in die boek dikwels in twyfel getrek. Talle pogings is al aangewend om hierdie probleem op te los.

#### 2.3.1.2 Pogings om die probleem op te los

Uit 'n oorsig oor verskillende pogings wat aangewend is om die **נְשָׁע** te identifiseer, sal blyk hoeveel verwarring daar rondom dié vraag bestaan.

##### 2.3.1.2.1 Assirië as die goddelose

Budde (1893:383-393 en 1930:139-147) meen die term **נְשָׁע** verwys na die Assiriërs. Volgens hom is daar sprake van twee vreemde volke in die boek. Die eerste is die volk wat die **צַדִּיק** laat ly, die tweede volk word as werktuig in die hand van Jahwe gebruik om die eerste te straf. Assirië is die mag wat die **צַדִּיק** in Juda laat ly, die Galdeërs is die strafwerktuig in die hand van God. Budde kan hierdie interpretasie

slegs handhaaf na 'n *literarkritische* teksverskuiwing. Hy skuif 1:5-11 in ná 2:4. 1:2-4 en 12-17 het betrekking op Assirië, 2:1-4 en 1:5-11 verwys na die koms van die Babiloniërs. 2:5-19 het weer betrekking op die wetteloosheid van die Assiriërs. Habakuk 3 is 'n latere redaksionele toevoeging. Hy dateer die boek in die tyd van Josia (ongeveer 621-615).

Budde word nagevolg deur Sellin in die eerste uitgawe van sy *Einleitung in das Alte Testament* (1910)<sup>6</sup>. Hy skuif 1:5-10 vóór 2:4 in. Daarin word die Babiloniërs aangekondig as strafwerktuig teen Assirië. Hy dateer die boek aan die einde van die Assiriese oorheersing, rondom 620-606. Scharbert (1967:38-39) skuif 1:5-11 na 2:4 in en dateer die boek rondom 625.

Sommige eksegete beskou Assirië as die  $\Psi\text{ך}$ , sonder om teksverskuiwings aan te bring. Weiser (1972:263) dateer Habakuk byvoorbeeld tussen 625 en 612 en pas 1:2-4, 1:12-17 en 2:5-20 op die Assiriërs toe. Die boek word op 'n soortgelyke wyse geïnterpreteer deur Eissfeldt (1974:420), West (1971:299) en Prinsloo (1979:148).

Betteridge (1903:647-641) se analise van Habakuk stem grootliks ooreen met bogenoemde eksegete. Hy dateer die boek egter in die tyd van Hiskia, rondom die inval van Sanherib in 701. Die wreedhede van die inval word in Habakuk beskryf. Die beskrywing van die Galdeërs se koms in 1:5-11 is nog vaag. Die Galdeërs het toe pas onder aanvoering van Merogbaladan op die historiese toneel verskyn.

Ook eksegete wat 'n *formgeschichtliche* analise van Habakuk gemaak het, het tot die gevolgtrekking gekom dat die Assiriërs die  $\Psi\text{ך}$  is. Mowinckel (1953:2-3) beklemtoon dat die boek 'n liturgiese eenheid is. Daarin word die Babiloniërs aangekondig as strafwerktuig in die hand van God teen die Assiriërs. Hy dateer die boek rondom 616. Fohrer (1969:500; 1974:36-37 en 1985:162) se analise stem in hoofsaak hiermee ooreen, hoewel hy die boek as nabootsing van 'n profetiese liturgie sien.

Teen die identifikasie van die  $\Psi\text{ך}$  met Assirië kan die volgende besware geopper word:

- \* Budde en ander aanhangers van die *Literarkritik* se verskuiwing van 1:5-11 berus op geen eksterne getuies nie. Dit word bloot gedoen om in te pas by die teorie wat hulle in die teks inlees. Indien erns gemaak word met die teks in sy huidige vorm, is 'n verskuiwing van 1:5-11 onnodig.
- \* Indien geen teksverskuiwing aangebring word nie, word die natuurlike verstaan van die teks deur aanhangers van hierdie teorie misken. In 1:5-

11 word die gewelddadige optrede van die Babiloniërs geskets. Die mees logiese afleiding is dat die klag wat direk daarna volg, handel oor die optrede wat in die voorafgaande perikoop beskryf word. Ook die weeuittroepe in 2:5-20 word die maklikste verstaan indien dit toegepas word op die volk wat in 1:5-11 so wreed optree.

- \* Histories gesien pas die argumente van aanhangers van dié teorie nie. Enersyds was die Assiriërs in die tyd waarin die boek gedateer word, geen werklike faktor meer in Palestina nie. Andersyds is die invloed van die Babiloniërs in daardie tyd ook nog nie in Palestina gevoel nie.

Dit blyk dus dat dit nie so eenvoudig is om die  $\text{עֲשֵׂר}$  met die Assiriërs te identifiseer nie.

### 2.3.1.2.2 Babilonië as die goddelose

Die anti-Babiloniese interpretasie van Habakuk het 'n lang geskiedenis (Jöcken 1977a:86-107). Volgens hierdie teorie kla die profeet nêrens oor toestande in Juda nie, maar altyd oor onderdrukking deur 'n buitelandse mag (vergelyk Ehrlich [1912] 1968:299). Indien hierdie teorie konsekwent toegepas word, skep 1:5-11 egter probleme. Daar word die koms van die Galdeërs as 'n toekomstige handeling voorgestel, terwyl daar reeds - volgens hierdie teorie - in 1:2-4 oor hulle optrede gekla word.

Aanhangers van die *Literarkritik* omseil die probleem deur 1:5-11 as 'n latere toevoeging te beskou. Giesebrecht (1890:196-198) en Wellhausen (1963:165-166) beskou die Galdeërs as die  $\text{עֲשֵׂר}$ . 1:5-11 word egter as 'n byvoeging uit die eksiliese tyd beskou. 1:2-4 en 12-17 vorm dus 'n oorspronklike eenheid. Dit is 'n klag oor die mishandeling van die nasies, in besonder van Juda, deur die Babiloniërs. Giesebrecht aanvaar 'n eksiliese datering, terwyl Wellhausen meen die boek dateer uit die voor-eksiliese tyd. Nowack (1903:271) sluit by dié interpretasie aan en dateer die boek rondom 590, toe die teenwoordigheid van die Galdeërs al sy tol in Juda geeis het. Van Hoonacker (1908:453-497) dateer die boek tussen 605 en 600 en meen 1:5-11 het oorspronklik aan die begin van die profesie gestaan.

Lods (1937:164-165 en 232-236) voer die *literarkritische* analise van Habakuk tot die uiterste wanneer hy verskillende bronne in die boek onderskei. Hoofstuk 3 in sy geheel is 'n latere toevoeging. 1:2-4 is 'n uittreksel uit 'n psalm wat ook eers later by die boek gevoeg is. 2:12-14 bestaan uit aanhalings uit Miga, Jeremia en Jesaja en kan nie as oorspronklik beskou word nie. 2:17b is 'n herhaling van 2:8 en moet

geskrap word, so ook 2:18-20, wat 'n uitspraak teen afgodery bevat. Al hierdie toevoegings dateer uit die na-eksiliese tyd. Die res van die boek kan aan Habakuk toegeskryf word. 1:5-10 en 14-17 is 'n ou orakel wat deur Habakuk in sy profesie opgeneem en verwerk word. Hierdie orakel dateer uit die tyd van Jojakim (ongeveer 603). Habakuk verwerk dit in 'n profesie teen die Babiloniërs. Die boek dateer uit die tydperk van Nabonidus (558-539), waarskynlik toe die Siriese vasale hulle gereed gemaak het om teen die Babiloniese oorheersing te rebelleer (554-553). Die boodskap van die boek is dat God die Babiloniërs sal straf oor dit wat hulle Juda aangedoen het.

Ook eksegete wat Habakuk *formgeschichtlich* ondersoek en die boek as liturgiese eenheid sien, het tot die gevolgtrekking gekom dat die Babiloniërs die  $\psi\psi\eta$  is. Sellin (1930:377-384) beskou die boek as 'n kultiese liturgie wat dateer uit die tydperk 600-586. Daarin word die volk van God opgeroep tot geloof aangesien die ondergang van die magtige Galdeërs onvermydelik is. 1:5-11 is nie 'n voorspelling van die Galdeërs se koms nie, maar 'n beskrywing van hulle gewelddadige optrede. Deden (1953:254) dateer die boek rondom 600 vC. Dit is 'n liturgiese nabootsing wat op die Babiloniërs toegepas moet word. 1:5-11 word nogtans as problematies ervaar omdat dit op die toekoms slaan, terwyl daar reeds in 1:2-4 oor hulle optrede gekla word. Deden omseil die probleem deur 1:5-11 te tipeer as 'n voorspelling in vorm. In werklikheid word teruggegryp na die verlede.

Ridderbos (1930:149-155) dateer die boek in die tyd van Jojakim. Hy meen 1:5-11 is die eerste openbaring wat die profeet ontvang het. By die opskryf daarvan het hy by wyse van inleiding uiting gegee aan sy gevoelens van afgryse. Die naderende geweldenaarsvolk herinner hom aan die geweld wat hy al aanskou het. 1:2-4 moet dus nie los van 1:5-11 of 1:12-17 gesien word nie. Die hele boek handel oor die gewelddadige optrede van die Babiloniërs waarvoor hulle hulle verdiende straf sal ontvang.

Walker & Lund (1934:355-370) meen dat die hele Habakuk 'n chiastiese opbou vertoon. Dit is 'n profesie wat as eenheid geïnterpreteer moet word. Die profesie is gerig teen die Babiloniërs. Hulle laat hulle nie uit oor die datering van die boek nie.

Volgens Lauterburg (1896:74-102) moet Habakuk in die eksiliese tyd gedateer word. Die boek is geskryf ter versterking van die geloof van die ballinge in Babilonië. God sal die Babiloniërs straf. Daarvoor gaan Hy die Perse gebruik. Hy sien dan in 1:5-11 'n voorspelling van die koms van die Perse. Hierdie interpretasie kan slegs gehandhaaf word deur ingrypende tekswysigings by 1:6 en 11 aan te bring<sup>7</sup>.

Ernstige besware kan teen bogenoemde teorieë geopper word:

- \* Die fragmentasie van die teks deur die aanhangers van die *Literarkritik* is onaanvaarbaar. Die teks self gee geen aanduiding dat ingrypende literêr-kritiese veranderinge noodsaaklik is nie. Dit is eerder waar dat die teorie wat die eksegeet oor die saak het, bepaal op watter wyse daar met die teks omgegaan word.
- \* Indien die  $\nu\psi\tau$  konsekwent op die Babiloniërs toegepas word, skep 1:5-11 probleme. Die koms van die Galdeërs word daar voorspel, terwyl reeds in 1:2-4 oor hulle optrede gekla word. Nóg die pogings om die perikoop te skrap of te verskuif, nóg die pogings om dit, soos Deden, teen die natuurlike verstaan van die teks in op die verlede toe te pas, lewer bevredigende resultate.
- \* Eksegete soos Sellin wat die boek as liturgiese eenheid sien, ondermyn hulle eie argumentasie wanneer die  $\nu\psi\tau$  met die Babiloniërs gelyk gestel word. Die skema van 1:2-2:5 moet dan klag-orakel-klag-orakel wees. 1:5-11 kan egter onmoontlik as orakel gesien word indien die bestaande optrede van die Babiloniërs daar geskets word (Jöcken 1977a:427).
- \* Ridderbos se interpretasie gaan direk teen die natuurlike verstaan van die boek in. Daar is geen bewys dat 1:5-11 die 'oorspronklike' openbaring is terwyl 1:2-4 die profeet se eie gevoelens oor die openbaring weergee nie.
- \* Lauterburg se interpretasie is totaal onaanvaarbaar omdat dit berus op ingrypende tekstkritiese veranderings wat op geen teksgetuies kan steun nie.

Dit blyk dus dat ook die Babiloniërs nie konsekwent met die  $\nu\psi\tau$  geïdentifiseer kan word nie.

### 2.3.1.2.3 Egipte as die goddelose

Enkele eksegete wat 'n *literarkritische* analise van Habakuk gemaak het, het tot die gevolgtrekking gekom dat Egipte die goddelose is. Smith (1898:119-134) skuif 1:5-11 in ná 2:4. In 1:2-2:5 kla die profeet oor verdrukking deur 'n heidense volk. Die Galdeërs sal as strafwerktuig teen hierdie volk optree. Die heidense volk is óf Assirië óf Egipte. Smith kies op die ou einde Egipte as die beste moontlikheid en dateer die boek rondom 606-605. Oesterley & Robinson (1934:395-396) meen die inhoud van Habakuk kom tot sy reg indien die boek gedateer word in 'n tydperk toe



die **רָשַׁע** die **צָדִיק** skielik oorval het. Die tyd toe koning Josia deur Nego II van Egipte gedood is en Jojakim op die troon geplaas is (608-609C), pas uitstekend in by hierdie interpretasie. Beide Nego en Jojakim kan op die ou einde as die goddelose beskou word. Die Babiloniërs is God se strafwerktuig teen Egipte.

Vanaf *formgeschiedtliche* kant is hierdie mening ook soms uitgespreek. Horst (1964:168 en 177-178) meen die boek moet aan die einde van die sewende eeu vC gedateer word, soos Humbert (1944) in sy uitvoerige analise aangetoon het. Die noodtoestand dui aan dat Josia se hervormingspolitiek reeds verby is. Die boek moet gevolglik tussen 609 en 605 gedateer word. 1:5-11 skets die koms van die Galdeërs. In 1:2-4 en 12-17 word egter gekla oor onderdrukking deur 'n buitelandse mag. Hierdie mag kan net Egipte wees, aangesien die Assiriërs aan die vooraand van die Babiloniese magsoorname geen faktor meer in Palestina was nie.

Volgens Elliger (1956:24) is die *terminus a quo* vir die datering van Habakuk die einde van die regering van Josia (609). Die *terminus ante quem* is die eerste wegvoering van Judeërs deur Nebukadnesar (598). Die onderdele van die boek dateer uit verskillende tydperke. Die boek was oorspronklik anti-Egipties en pro-Galdees. In die wordingsgeskiedenis het sake egter so verloop dat die hele boek uiteindelik anti-Galdees geword het. Die vinnige verandering in die politieke situasie met die opkoms van die Galdese dinastie, het aanleiding gegee tot die verandering in interpretasie. Elliger beskou gevolglik die verwysing na die **נְשָׂרִים** in 1:6 as 'n latere toevoeging. Oorspronklik is in dié vers verwys na die **גְּבָרִים**.

Bič (1968:45-48) verdedig die standpunt dat die **רָשַׁע** met twee verskillende buitelandse groepe geïdentifiseer moet word. Hy sien in Habakuk 3:2 en 1:12 verskuilde verwysings na die dood van Josia. Sy opvolger, Joahas, word deur die Egiptenare onttroon. Die **צָדִיק** in 1:4 is Joahas, Nego is die **רָשַׁע**. In 1:5-11 tree die Galdeërs op as strafwerktuig teen Egipte, maar word self goddeloos (1:13). In die res van die boek is die Babiloniërs dan die goddelose. Hy dateer die boek tussen 609 en 605/604.

Die volgende besware kan teen hierdie teorie geopper word:

- \* Die teks self gee geen aanduiding dat Egipte in die gedagte-wêreld van die skrywer enige rol speel nie.
- \* Histories gesien het Egipte maar vir 'n baie kort tydjie die opperheerskappy in Juda gevoer. Hulle invloed sou beswaarlik so groot gewees het dat Habakuk so dringend sy lot voor God bekla (1:2-4).

- \* Geen getuies bestaan vir Elliger se teorie dat **נְשֵׁרִים** in 1:6 'n latere toevoeging is nie. Daarmee verloor sy argumentasie alle gewig.

Egipte kan dus ook nie met die **נְשֵׁר** gelykgestel word nie.

#### 2.3.1.2.4 Jojakim as die goddelose

Die teorie dat Jojakim die goddelose is en die teorie dat binnelandse onreg in 1:2-4 geskets word, hang ten nouste met mekaar saam. Volledigheidshalwe word enkele eksegete wat Jojakim spesifiek as goddelose uitsonder, hier apart bespreek.

Rothstein (1894:51-85) het 'n *literarkritische* analise van die boek gemaak. Hy sien in 1:2-4 'n beskrywing van toestande in Juda gedurende die regering van Jojakim (rondom 605). Hy staaf sy teorie deur te wys op parallele tussen Jeremia en Habakuk. Die **צַדִּיק** is die vroom Judeërs. Die **נְשֵׁר** is die goddelose Judeërs, soos veral verpersoonlik word deur die bose Jojakim. 'n Eksiliese redaktor het die boek egter op die Galdeërs van toepassing gemaak.

Vanaf *literarkritische* kant is Rothstein se teorie nie met entoesiasme begroet nie. *Formgeschichtliche* analyses van Habakuk sou egter by hierdie interpretasiemoontlikheid aansluit.

Humbert (1944) het 'n volledige analise van die verband tussen die woordeskat van Habakuk en die res van die Ou Testament gemaak. Hy kom uiteindelik tot die konklusie dat die goddelose Judeërs, soos verpersoonlik deur Jojakim, die **נְשֵׁר** is (1944:260-279).

Nielsen (1952:54-78) beskou die boek as 'n profetiese liturgie wat as 'n eenheid gelees moet word. Hy dateer die boek in die tyd van Jojakim. Hy sien parallele tussen 2:12 en die anti-Jojakim orakel in Jeremia 22:13-19. Habakuk behoort, soos Jeremia, aan die pro-Galdese party. Die **צַדִּיק** is die mense wat die verbond met Jahwe onderhou, die **נְשֵׁר** is die ongehoorsame Judeërs wat hulle vroom landgenote onderdruk. Volgens Nielsen neem die teenstelling **נְשֵׁר-צַדִּיק** 'n belangrike plek in die 'kingship-ideology' in. Dit was die plig van die koning om toe te sien dat die **צַדִּיק** regverdig behandel word. Toe Josia deur Nego gedood word, die regmatige opvolger (Joahas) weggevoer word en Jojakim as koning aangestel word, het die **נְשֵׁר** die oorhand in Juda gekry. Die **צַדִּיק** kan op die ou einde geïdentifiseer word as Joahas, terwyl Jojakim die **נְשֵׁר** is. Die boek moet gedateer word rondom 609/608.

Jeremias (1970:55-110) se standpunte is reeds in paragraaf 2.2.1.2 vermeld. Hy kom tot die konklusie dat daar twee redaksionele lae in Habakuk voorkom. In die voor-eksiliese laag word gekla oor die mishandeling van die צְדִיק deur die rykes in Juda. Jojakim en die heersersklas in Jerusalem is die verpersoonliking van hierdie bose mense. Eers in die laat-eksiliese tyd is die boek op die Babiloniërs van toepassing gemaak.

Winward (1983:115); LaSor, Hubbard & Bush (1982:450); Koch (1983:81); Blenkinsopp (1983:151) en Steeger (1986:95-96) stem in breë trekke met bogenoemde bevindinge saam.

Die besware wat in die volgende paragraaf vermeld word, geld ook hier. Die teorie dat Jojakim die goddelose is gaan egter mank aan een ernstige tekortkoming: Nêrens in die boek word die נְשֵׁךְ as 'n enkele persoon aangedui nie, maar as 'n 'auswärtige Grossmacht' (Fohrer 1969:500).

#### 2.3.1.2.5 Onreg in Juda én die Babiloniërs as die goddelose

Indien een interpretasie van Habakuk as die 'klassieke interpretasie' beskou kan word, dan is dit die teorie dat in 1:2-4 gekla word oor binnelandse toestande terwyl die Babiloniërs in die res van die boek aangespreek word. Verreweg die meeste eksegete handhaaf die standpunt dat die נְשֵׁךְ in 1:4 dui op die goddeloses in Juda. In 1:5-11 kondig Jahwe aan dat die Galdeërs deur Hom gebruik gaan word as strafwerktuig ter bevryding van die צְדִיק. Die Babiloniërs oorspeel egter hulle hand, gevolglik word hulle die oorsaak van 'n hernieude klag (1:12-17). In 2:1-4, in die vyf wee-uitroepe (2:5-20) en in 3:1-19 word die oordeel oor die Babiloniërs uitgespreek. God sal toesien dat die צְדִיק uiteindelik die oorwinning behaal.

Hierdie interpretasiemoontlikheid is baie oud. Reeds in die Joodse tradisie (*Seder Olam Rabba*) word die boek as sodanig geïnterpreteer en in die tyd van Manasse gedateer. Hierdie datering is dikwels in die pre-kritiese fase en by eksegete wat teenstanders was van die historiese kritiek, aanvaar. Hierdie vroeë datering berus op die siening dat die profete toekomsvoorspellers was. 1:5-11 is dus uitgespreek jare voor die werklike opkoms van die Babiloniërs. Manasse was bekend as 'n goddelose koning, dus pas die beskrywing in 1:2-4 tydens sy regering (Jöcken 1977a:1-12).

'n Later datering van die boek word deur talle ander eksegete voorgestel, waarvan enkeles hier vermeld word. Delitzsch (1843)<sup>8</sup> dateer die boek in die tyd van Josia.

Sy kommentaar het in die negentiende eeu die toon aangegee in die interpretasie van Habakuk. Pusey (1976:168-169) dateer die boek gedurende die laaste jare van Manasse of beginjare van Josia se regering (tussen 645 en 625). Hy doen dit veral op grond van parallels tussen Jeremia en Habakuk. Henne (1952:1100) meen die boek moet in die tyd van Josia (638-608) gedateer word. Bewer (1955:554) en Kleinert (1868:126-129) dateer die boek in die algemeen tydens die regering van Jojakim (608-597). Hierdie datering word ook voorgestaan deur Reuss (1892:237); Van Katwijk (1912:46-51); Driver (1913:337-340); Cannon (1925:62-90); Pfeiffer ([1941] 1953:597-600); Carroll (1948:15) en Hyatt ([1962] 1967:637).

Vanaf *literarkritiese* kant is die mening ook meermale uitgespreek dat beide die goddelose in Juda en die Babiloniërs die  $\psi\eta$  is. Edelkoort (1937:125-181) meen die boek is voor 586 in sy huidige gestalte afgesluit. Oorspronklik het die boek egter ontstaan uit vier fragmente, naamlik: 1:2-4, 12a, 13 en 2:1-4, wat gerig was op toestande in Juda, 1:5-11, 12b, 14 en 15-17, wat dateer uit die tyd toe die Babiloniërs 'n opkomende mag was, 2:5-20, wat oorspronklik ook gerig was teen goddeloses in eie kring maar enkele anti-Babiloniese glosses bevat en hoofstuk 3, wat gerig is teen die eskatologiese wêreldmag in die algemeen. De Vries (1972:494-495) se interpretasie stem in hooftrekke hiermee ooreen.

Marti (1904:326-331) onderskei ook vier verskillende lae in die boek. 1:2-4, 12a, 13 en 2:1-4 is 'n psalm wat dateer uit die eksiliese of na-eksiliese tyd. 1:5-10 en 14-16 is 'n profesie wat handel oor die opkoms van die Babiloniërs as strafwerktuig teen die goddeloosheid in Juda. Hierdie gedeelte moet rondom 605 gedateer word. 2:5-19 is wee-uitroepe wat teen die Galdeërs gerig is. Dit is heelwat later as die voorafgaande gedeelte. Marti dateer dit rondom 540. Habakuk 3 is 'n na-eksiliese byvoeging wat uit die tweede eeu vC dateer. Daarbenewens is 1:11, 12b, 17 en 2:20 in die finale redaksieproses bygevoeg.

Taylor & Thurman (1956:973-977) se analise van die boek stem in 'n groot mate ooreen met die van Marti. 1:6-11 en 14-17 dateer uit 600 en is 'n profesie waarin die Galdeërs aangekondig word as strafwerktuig teen Juda. 1:2-4, 12a, 13 en 2:1-4 is deur 'n redaktor bygevoeg. Dit dateer uit 500-200 en handel oor onreg in eie geleedere. In die Griekse tydperk is 2:6b-20 en hoofstuk 3 bygevoeg. 1:5 en 2:5-6a is redaksionele toevoegings.

Ward (1911:3-6) sien in 1:2-4 'n beskrywing van toestande in Juda. In 1:5-11 word die Babiloniërs as strafwerktuig aangekondig. Hierdie verse dateer uit 600 vC. 1:12-17 dateer uit die tyd na die eerste wegvoering en handel oor die mishandeling van

die volk deur die Babiloniërs. 2:2-8 dateer uit die eksiliese tyd toe die Galdeërs se mag aan die taan was. Die tweede en derde wee-uitroep vertoon ooreenkomste, so ook die vierde en vyfde. Al vier die wee-uitroep dateer uit die Makkabese tydperk. Habakuk 3 dateer ook uit die na-eksiliese tyd.

Waar aanhangers van die *literarkritische* skool toestande in Juda en die Babiloniërs as die  $\Psi\text{ך}$  aandui op grond van hulle fragmentasie van die teks, kom aanhangers van die *formgeschichtliche* skool tot dieselfde konklusie deur juis die eenheid in die boek te beklemtoon! Dit word gedoen met inagneming van die *Gattungen* wat in die boek voorkom en die *Sitz im Leben* waarmee die *Gattung* verbind word. Dikwels beskou aanhangers van hierdie metode die boek as 'n profetiese liturgie of as nabootsing van 'n liturgie. Enkele voorstanders van hierdie interpretasiemoontlikheid is: Lindblom ([1962] 1973:253-255); Brandenburg (1963:138-139); Brownlee (1963a:355-356 en 1971:261); Kraeling (1966:242-248); Freeman (1968:251); Keller (1971:137-140); West (1971:299); Vriezen & Van der Woude (1973:254-255); Eybers (1977:52-53); Kaiser ([1975] 1977:235); Rudolph (1975:194); Watts (1975:123); Van der Woude (1978:12-13); Boadt (1982:159-162); Deissler (1984:217-218); Schmidt (1984:227-228); Smith (1984:94-95); Vosloo (1986:200-201) en Krüger (1987:9-12).

Gedurende die afgelope aantal jare het enkele *redaktionskritische* ondersoeke van Habakuk die lig gesien waarin die dubbele identifikasie van die  $\Psi\text{ך}$  verdedig word. Oosterhoff (1982:415) beskou 1:2-4, 12-13, 2:6b, 9, 11, 12, 15, 16 en 19 as die 'oorspronklike' deel van die boek waarin gekla word oor onreg in Juda. Die Galdeërs (1:5-11) gaan gebruik word om die goddeloses in Juda te straf. In 1:14-17, 2:5, 8, 10 en 17 is die goddelose egter 'n buitelandse mag. Dit word later by die boek gevoeg. Daardeur word die hele boek op die Babiloniërs van toepassing gemaak. Hy laat hom nie uit oor die spesifieke plek wat hoofstuk 3 in die redaksionele proses inneem nie, maar beskou dit tog as van Habakuk afkomstig.

Otto (1985:274-295) beskou 1:2-4, 12a, 13, 14, 2:1-5ab $\alpha$ , 6b, 7, 9, 10ab $\beta$ , 12, 11, 15 en 16 as die 'oorspronklike' deel van die boek waarin gekla word oor onreg in Juda. Hieraan word 1:5-11, 12b toegevoeg. Op die klag oor onreg binne Juda, word die koms van die Babiloniërs as antwoord verskaf. So kom die vraag-antwoord styl van die boek tot stand. Dit word omvorm in 'n anti-Babiloniese interpretasie deur die invoeging van 1:15-17, 2:5b $\beta$ , 6a, 8, 10b $\alpha$ , 13, 14 en 17. Hierdie proses geskied in die voor-eksiliese tyd. In die na-eksiliese tyd word 1:1, 2:18-20, 3:2, 3-15, 16 en nog later 3:1, 3, 9, 13 en 17-19 bygevoeg. Rendtorff (1983:245) se interpretasie stem in breë trekke hiermee ooreen.

Hierdie dubbele identifikasie van die goddelose is aanloklik en pas goed in by die historiese omstandighede wat voorgestel word. Tog is dit nie sonder probleme nie:

- \* Die verandering wat die betekenis van die term רָשָׁע volgens hierdie teorie ondergaan, is problematies. Dit is so dat woorde in verskillende kontekste verskillende betekenismoontlikhede kan aanneem. Tog bly dit 'n vraag of 'n term wat so prominent in die boek figureer, in verskillende perikope dui op verskillende groepe.
- \* Die interpretasie van 1:5-11 as 'n heilsprofesie, is problematies. Die mees logiese verstaan van 1:5-11 is dat die nood waarom in 1:2-4 gekla word, deur die toedoen van Jahwe self, vererger.
- \* Dit is moeilik om te verklaar waarom die profeet in 1:2-4 kla oor onreg in Juda en daarna oor die onreg van die tugmeester.
- \* Volgens hierdie teorie is die boek hoofsaaklik 'n onheilsprofesie teen Babilonië. Dit bly 'n vraag of 1:2-4 dan nie net 'n blote inleiding tot die onheilsprofesie word nie (Jöcken 1977a:77-80).
- \* Die fragmentasie van die teks deur aanhangers van die *Literarkritik* en *Redaktionskritik* is onaanvaarbaar. Die boek het sekerlik 'n ontstaansproses deurloop, daar word gebruik gemaak van voorstellings uit verskillende tradisiekringe - tog kan die boek as eenheid gelees word.
- \* Hierdie interpretasie stuit voor historiese probleme. In 1:5-6 word die koms van die Babiloniërs as iets totaal nuut voorgestel, terwyl hulle optrede in 1:7-11, 13-14 en 2:17 reeds baie goed bekend is (Childs 1979:449). Juis hierdie probleem veroorsaak dat soveel van bogenoemde eksegete verskillende dele van die boek in verskillende tye dateer.

Ook hierdie interpretasie van die boek kan dus nie sonder meer aanvaar word nie.

### 2.3.1.2.6 Alexander die Grote as die goddelose

Duhm (1906:5 en 1922:399-400) slaan 'n heeltemal ander weg in by die identifikasie van die goddelose. Hy beskou הַכְּשָׁרִים in 1:6 as 'n latere invoeging. Oorspronklik het daar כְּתִיבִים of כְּתִיבֵי יָם gestaan. Hierdie term dui op die Grieke onder aanvoering van Alexander die Grote. Die boek moet gedateer word na die verowering van Palestina (ongeveer 332). Volgens Duhm pas die beskrywing van die opmars van die gewelddadige volk in 1:5-11 histories beter by die bewegings van die Grieke as die Babiloniërs. Hy vestig die aandag veral op 1:9 wat hy emendeer om te lees: מִגֹּמֶר קָרְמָה פָּנִי יָהֵם 'van Gomer trek hulle ooswaarts'. Dit sou inpas by Alexander se

opmars teen Palestina. Die emendasie van Duhm is 'n blote konjektuur. Die betekenis van 1:9 is onduidelik (vergelyk 6.3). Die talle konjekture wat al vir die frase voorgestel is, bevestig dat Duhm se weergawe nie as betroubaar beskou kan word nie. Dit is eerder waar dat sy teorie oor Habakuk sy emendasie beïnvloed.

Torrey (1925:281-286) kom tot dieselfde konklusies as Duhm. Volgens Torrey is die tekswysiging in 1:6 doelbewus aangebring om te verbloem dat die boek baie jonk is. Op hierdie wyse het die boek 'n plek in die kanon verkry.

Ernstige besware kan teen hierdie interpretasie geopper word:

- \* Die tekswysiging van כְּשָׂרִים na כְּתִים berus op geen eksterne teksgetuies nie en is onaanvaarbaar. Dit is 'n voorbeeld van hoe die teks gedwing word om aan te pas by die teorie waarop 'n eksegeet vooraf besluit het.
- \* In die derde eeu vC sou 'n redaktor beswaarlik 'n bekende term (כְּתִים) weglaat ten gunste van 'n groep wat eeue tevore al van die toneel verdwyn het (Cannon 1925:77-80). Die ontdekking van die Qumran-manuskripte het bevestig dat כְּשָׂרִים wel die oorspronklike lesing is. In 1QpHab word die term toegepas op die כְּתִים, wat moontlik dui op die Romeine. Daardeur word die argument van Torrey dat die teks doelbewus verander is om die laat datering daarvan te verbloem, ongeldig.
- \* Daar is geen historiese bewyse dat Alexander wreedhede teen die Jode gepleeg het nie. Volgens alle aanduidings was sy oorname van Jerusalem vreedsaam. Dit is dus moeilik te verklaar waarom Habakuk dan so 'n negatiewe oordeel oor die Grieke uitspreek.

Geen ernstige oorweging kan geskenk word aan die interpretasie van Duhm en Torrey nie.

#### 2.3.1.2.7 Die Seleusiede as die goddelose

Happel (1900) beskou die Galdeërs in 1:6 as die 'ideale Feind' (1900:2). Geen historiese beskrywing word in 1:5-11 aangebied nie, maar die stryd wat op aarde gevoer word tussen die wêreld en God, word beskryf. Die boek moet dus eskatologies geïnterpreteer word. Die feit dat Habakuk nêrens verwys na afgodediens deur die Jode nie, laat Happel vermoed dat die boek na-eksilies geïnterpreteer moet word. Hy vind verskeie parallele tussen die Makkabeërboek en Habakuk. Dit lei hom tot die konklusie dat die boek vroeg in die Seleusidiese

tydperk gedateer moet word.

Hierdie interpretasie is egter onaanvaarbaar. In Ben Sira, wat dateer uit 150 vC, word Habakuk ingesluit in die lys van die Klein Profete en as gesaghebbend aanvaar. Die boek was dus reeds in daardie tyd algemeen bekend (Pfeiffer [1941] 1953:599).

#### 2.3.1.2.8 'n Apokaliptiese mag as die goddelose

'n Laaste standpunt wat vermelding verdien is dié van Staerk (1933:1-28). Hy sien heeltemal daarvan af om Habakuk aan 'n historiese situasie te koppel. Die boek vorm 'n eenheid wat eskatologies geïnterpreteer moet word. Die beskrywing van die Galdeërs in 1:5-11 bevat mitologiese elemente wat nie korrespondeer met die historiese werklikheid nie. Die boek mag wel 'n historiese basis hê, maar later word alles eskatologies geïnterpreteer. Mitologiese voorstellings uit die *Chaoskampf* en *Völkersturm* word gebruik om die optrede van die mitologiese mag te beskryf. Dit gaan in Habakuk om die ondergang 'dieses Äons des Satansherrschaft' (Staerk 1933:21). Staerk se interpretasie word gedra deur die tekswysiging van **הַכְּשָׁרִים** in 1:6 na **הַגְּבֻרִים**

Enersyds het die interpretasie van Staerk 'n winspunt, naamlik die beklemtoning van die eskatologiese momente in die boek. Daarmee dui hy aan dat dit nie nodig is om elke onderdeel in die boek aan 'n spesifieke historiese insident te koppel nie. Sy tekswysiging van 1:6 kan egter nie op genoegsame teksgetuies steun nie. Verder oorbeklemtoon hy die apokaliptiese element. Die boek kan wel aan 'n historiese basis gekoppel word, sonder om in elke onderdeel historiese detail te soek.

#### 2.3.1.3 Konklusie

Dit is uit bogenoemde bespreking duidelik dat die vraag na die identiteit van die goddelose in Habakuk nié beantwoord kan word deur historiese oplossings aan die hand te doen nie. Die veelvoud van voorstelle, met daterings wat wissel vanaf die tyd van Hiskia (701) tot die Seleusidiese tydperk (170) en **רְשָׁעִים** wat wissel vanaf die Assiriërs tot 'n onbekende apokaliptiese mag, moet as waarskuwing dien dat die boek self geen historiese groep in die oog het nie. Dit is geen wonder dat sommige eksegete die vraag na die identiteit van die goddelose op die ou einde ooplaat en toepas op gewelddadigheid in die algemeen nie (Von Ungern-Sternberg & Lamparter 1975:18-19; Deden 1968:649-651; Vriezen 1977:76-77; Von Rad 1975b:189-191).



Die oplossing vir die probleem moet nie gesoek word in 'n historiese situasie wat by elke beskrywing in die boek pas nie, maar in die boek self. Die boek self moet die leidrade verskaf oor hoe dit verstaan wil word.

### 2.3.2 Die agtergrond van Habakuk 3

#### 2.3.2.1 Die probleem

In die *Formgeschichte* word klem gelê op die *Sitz im Leben* van tekste. Dit het die oë geopen vir die belang van die agtergrond waaruit 'n teks groei, vir die verstaan van die teks. By die teofanieskildering in Habakuk 3 het dit aanleiding gegee tot 'n hewige debat oor die mitologiese agtergrond waarteen die hoofstuk geïnterpreteer moet word. Die implikasie van die debat is dat die hoofstuk nie begryp kan word as dit nie teen die (korrekte) mitologiese agtergrond gelees word nie.

#### 2.3.2.2 Pogings om die probleem op te los

##### 2.3.2.2.1 Inleidende opmerking

Gunkel (1921:105-106) kan beskou word as die voorloper van die debat oor die mitologiese agtergrond van Habakuk 3. Hy probeer die verhouding tussen die skeppingsverhaal in Genesis 1 en die Babiloniese skeppingsverhaal bepaal. Veral van belang vir die Bybelse skeppingsverhaal is die stryd tussen Marduk en Tiamat. Die verwysing na Jahwe se optrede teen die see in Habakuk 3 moet teen die agtergrond van die Babiloniese skeppingsmite gelees word. Die parallelle is opvallend: Marduk verskyn, soos Jahwe, in die donderweer met weerligstrale as sy wapens en ry met sy perde en strydwa.

##### 2.3.2.2.2 Habakuk 3 en die Babiloniese skeppingsmite

In navolging van Gunkel sien talle eksegete die mitologiese agtergrond van Habakuk in die Babiloniese skeppingsverhaal. Stephens (1924:290-293) sien ooreenkomste tussen die beskrywing van Jahwe in Habakuk 3 en die voorstelling van Marduk in die Babiloniese skeppingsmite. Soos Marduk trek Jahwe uit in sy allesoorheersende mag, gewapen met elemente van die storm. Hy emendeer 3:13b om te lui: **מחצת ראש בהמרת** en sien daarin 'n verwysing na die Babiloniese draakmite in die *Atrahatis*-epos.

Irwin (1942:10-40 en 1956:47-50) sien die ooreenkoms tussen Habakuk 3 en die Babiloniese mitologie in die *Enuma eliš*, veral in die vierde tafel, reëls 28-132. Sy analise vertoon egter 'n klassieke voorbeeld van sirkelredenasie. Hy sien spore van die Babiloniese verhaal in Habakuk 3. Dan gebruik hy egter die Babiloniese verhaal om Habakuk 3 te emendeer om meer soos die oorspronklike Babiloniese skeppingsverhaal te lui. Daaruit lei hy dan af dat die Babiloniese skeppingsverhaal die mitologiese agtergrond van Habakuk 3 vorm! Sy interpretasie word dus gesteun deur 'n groot aantal tekswysigings waarvoor daar geen eksterne getuies bestaan nie.

### 2.3.2.2.3 Habakuk 3 en die Ugaritiese skeppingsmite

Na die ontdekking van die Ugaritiese literatuur in 1929, het 'n aantal eksegete die mitologiese agtergrond van Habakuk 3 gesoek in die Ugaritiese mites. Volgens Gaster (1937:21-32) kan Habakuk 3 vergelyk word met die stryd wat in die Ugaritiese mites gevoer word tussen Baal, die god van reën en die gode van die see en riviere.

Cassuto (1975:3-15) meen Israel het by die vestiging in Kanaän mitologiese elemente uit die omgewing oorgeneem. In die Ugaritiese gedig *Aliyn Baal* word vertel van die konflik tussen Baal en Mot. Cassuto sien indirekte verwysings na hierdie stryd in Psalm 74:12, waar die stryd van Jahwe teen die see, riviere en Leviatan beskryf word. Sulke verwysings kom ook voor in Job 40:28 en Jesaja 27:1. Hy toon dan verskeie parallelle tussen Habakuk 3 en die Ugaritiese mitologie aan. Sy interpretasie word gedra deur talle tekswysigings.

Albright (1950:1-18) sluit by Cassuto aan en soek die opheldering van moeilike frases in die Ugaritiese literatuur. Hy meen die teks van die psalm is beter oorgelewer as wat algemeen aanvaar word, maar vind dit nogtans nodig om 38 veranderinge aan die Massoretiese teks aan te bring, met daarby vyf invoegings van woorde en frases wat nie in die Massoretiese teks voorkom nie! Albright wys op die ooreenkomste tussen Habakuk 3 en argaïese liederen in die Ou Testament soos die lied van Debora in Rigters 9. Hy wys veral op die voorkoms van tristiges in hierdie liederen en in die Ugaritiese literatuur. Hy onderskei vier verskillende dele in die psalm. Die eerste (3:2) is oorgeneem uit 'n ou lied vir die verlenging van die koning se lewe. Hy vergelyk dit met die himne opgedra aan Ishtar waarin gebid word vir die verlenging van Ammiditana se lewe (vergelyk Pritchard 1955:383). Die tweede (3:3-7) kom uit 'n baie ou Israelitiese gedig, waarin 'n teofanie van Jahwe beskryf word in terme van 'n storm uit die suidooste. Die derde (3:8-15) is 'n aanpassing van 'n ou Kanaänitiese gedig. Die ooreenkomste met die Ugaritiese literatuur is opvallend.

Die oorwinning van Jahwe oor Rivier, See en Dood word beskryf, almal variante terme vir die oerdraak van chaos. Die vierde deel (3:16-19) bevat geen argaïese materiaal nie en vertoon kenmerke van die profetiese literatuur uit die agtste-ewende eeu.

Margulis (1970:409-441) beklemtoon ook die Ugaritiese agtergrond van die psalm.

Day (1979a:143-151) wys op die parallels tussen Habakuk 3 en Psalm 29. In albei sien hy elemente van Baal se stryd teen Mot. In Habakuk 3:9 sien hy 'n verwysing na Jahwe se sewe weerligspiese, wat ooreenstem met die beskrywing van Baal in die Ugaritiese mitologie. Hierdie ooreenkoms kom egter tot stand nadat hy die (moeilike) Massoretiese teks emendeer om te lui: שְׁבַע מַטְוֹת 'sewe spiese'. Elders (1979b:353-355) soek hy die agtergrond van Habakuk 3:3-15 in die Kanaänitiese mite. In Habakuk 3:5 sien hy 'n verwysing na die Kanaänitiese god רִשְׁמַי, wat in een van die weergawes van die Kanaänitiese mite betrokke is by Baal se stryd teen die oerdraak.

#### 2.3.2.2.4 Habakuk 3 as produk van die 'Umwelt'

Mowinckel (1953:1-23) beklemtoon die kultiese eenheid van die psalm en dui aan dat Albright se soeke na 'n Ugaritiese agtergrond nie genoegsaam rekening hou met die *Gattung* en *Sitz im Leben* van die gedig nie. Mowinckel sien die agtergrond van die gedig in die ideëkompleks van die herfs- en nuwejaarsfees, die fees van die 'koms' van Jahwe. Hy stel uiteindelik (1955:25) 'n sintese tussen bogenoemde twee gedagterigtings voor wanneer hy die Babiloniese en Ugaritiese mite terugvoer na 'n oorspronklike gemeenskaplike (Sumeriese?) bron. Die skeidslyn tussen 'n Babiloniese en Ugaritiese oorsprong kan dus nie so maklik getrek word nie.

In aansluiting hierby wys May (1955:9-21) daarop dat die stryd wat Jahwe teen die vyande van die volk voer, geskilder word in terme van die stryd tussen die godheid en die oerdraak in die Midde-oosterse mitologie. In die Ou Testament word hierdie oerdraak meermale aangedui as Leviatan of Ragab. Elemente van hierdie stryd word gevind in Habakuk 3:13-15. Dit is egter nie so eenvoudig om aan te dui of die agtergrond in die Babiloniese of Ugaritiese mites gesoek moet word nie.

Gaster (1969:668-732) wy 'n uitvoerige studie aan die mitologiese agtergrond van Habakuk 3. In 3:2-4 sien hy elemente van die voorstelling van die songod Shamash in Mesopotamiese kuns. In 3:5 word Jahwe in sy glorieryke koms vergesel deur twee helpers - 'n voorstelling wat parallels het in die Babiloniese én Ugaritiese literatuur. In 3:6-7 maak die skrywer gebruik van standaard-uitdrukkings wat ook in

die Egiptiese en Babiloniese literatuur voorkom, terwyl 3:8 groot ooreenkomste vertoon met die Baalsiklus in die Ugaritiese literatuur. In 3:9-11 trek Jahwe uit met wapens, soos Baal in die Ugaritiese mite en Marduk in die Babiloniese mite. In 3:12-14 word Jahwe se triomfantelike tog oor die aarde beskryf in terme wat ook in die Ugaritiese mite en selfs in Arabiese poësie voorkom. Elemente in die vertouensuitspraak in 3:17-19 kom ook voor in klaagliedere gerig aan Tammuz en Baal.

#### 2.3.2.2.5 Habakuk 3 en die Ou Testament

Eaton (1964:144-171) beskou Habakuk 3 as 'n liturgiese teks waarvan die *Sitz im Leben* in die herfs- en nuwejaarsfees gesoek moet word. Hierdie psalm vertoon groot ooreenkomste met die ander teofanieë in die Ou Testament.

Fohrer (1985:159-167) gee 'n oorsig oor die problematiek van die boek en kom tot die konklusie dat Habakuk 3 'n integrale deel van die boek vorm. Die agtergrond van die gedig moet gesoek word in die teofanieë van die Ou Testament.

Hiebert (1986:118-128) erken dat daar talle ooreenkomste tussen Habakuk 3 en die literatuur van die *Umwelt* voorkom. Nogtans is die hoofstuk nie vreemd aan die Israelitiese tradisies nie. Dit vertoon ooreenkomste met ander teofanieë.

#### 2.3.2.3 Konklusie

Dit kan nie ontken word dat voorstellings in die Ou Testament ooreenkomste vertoon met die Babiloniese en Ugaritiese literatuur nie. Veral in die Ou-Testamentiese skeppingstradisie en in die talle teofanieë word gebruik gemaak van terminologie en beskrywings wat sterk herinner aan die literatuur van die *Umwelt*.

Die pogings om 'n spesifieke mitologiese agtergrond in Habakuk 3 terug te vind, is egter onoortuigend. In al die gevalle waar óf 'n Babiloniese óf 'n Ugaritiese agtergrond bepleit word, word die Massoretiese teks geweld aangedoen om aan te pas by die hipotese van die betrokke outeur. Gaster het aangedui dat die terminologie in Habakuk 3 algemeen bekend was in die Ou Nabye Ooste. Fohrer en Hiebert het aangetoon dat dieselfde voorstellings in talle Ou-Testamentiese teofanieë voorkom. Dit is nie nodig om die agtergrond van Habakuk 3 buite die Ou Testament te soek nie.

'n Nuwe benadering is ook wat hierdie vraagstuk betref, noodsaaklik. Voordat enige uitsprake gemaak kan word oor die agtergrond van die hoofstuk moet die spesifieke literêre samehang daarvan met die res van die boek bepaal word.

## 2.4 REDAKSIONELE PROBLEME

### 2.4.1 Die probleem

Sedert die opkoms van die historiese kritiek is bedenkinge meermale uitgespreek oor die eenheid van Habakuk. Die vraag-antwoord styl in die eerste twee hoofstukke is verdag gemaak deur aan te voer dat 1:5-11 'n oorspronklik enkele klaaglied (1:2-4 en 12-13) onderbreek. Daar is ooreenkomste gesien tussen 1:5-11 en 14-17. Die wee-uitroep is gefynkam vir moontlike afwykings van die 'normale' patroon. Die onduidelikheid oor die presiese inhoud van die visioen wat Habakuk op 'tafels' moes skryf (2:2) het tot gevolg gehad dat sekere perikope rondgeskuif is. Boonop het die eie opskrif en onderskrif van Habakuk 3 gelei tot die konklusie dat die hoofstuk 'n latere byvoeging tot die eerste twee hoofstukke was. Dit het daartoe bygedra dat die boek beskou is as 'n samestelling van brokstukke van verskillende herkoms, wat in verskillende tye gedateer moet word. Die indruk word geskep dat dit onmoontlik is om die boek as 'n eenheid te interpreteer.

### 2.4.2 Pogings om die probleem op te los

Dit is onmoontlik om hier 'n detailoorsig te gee oor die moontlikhede wat al by die redaksionele analise van Habakuk voorgestel is. Twee tendense kan wel aangetoon word:

- \* Vanaf *literarkritische* en *redaktionskritische* kant word die eenheid van die boek bevraagteken. Om by die 'oorspronklike' vorm van die boek uit te kom, word sekere perikope verskuif of geskrap, verskillende 'bronne' in die boek ontdek of verskillende redaksionele lae waargeneem.
- \* Vanaf *formkritische* kant word die eenheid van die boek beklemtoon, maar dan 'n eenheid wat gegrond is in die kultus. Dit gebeur omdat die boek as 'n profetiese liturgie getipeer word.

#### 2.4.2.1 Habakuk as redaksionele bloemlesing

Een van die baanbrekers in die *literarkritische* analise van Habakuk was Stade (1884:154-159). Hy trek die eenheid van die boek in twyfel en betoog dat hoogstens

1:2-2:8 'n eenheid kan wees wat uit die tyd van die Galdese bedreiging dateer. 2:9-20 kan egter nie meer deel van die eenheid wees nie, aangesien die beskrywings nie pas by die Galdese koning nie. Dieselfde geld vir hoofstuk 3, wat ooreenkomste vertoon met na-eksiliese psalms.

Een van die perikope wat van meet af vir aanhangers van die *Literarkritik* verdag voorgekom het, was 1:5-11. Giesebrecht (1890:196-198) en Wellhausen (1963:165-166) ervaar in hulle anti-Babiloniese interpretasie probleme met 1:5-11. Hulle beskou die perikoop as 'n toevoeging uit die eksiliese tyd. Van Hoonacker (1908:453-497) meen weer 1:5-11 het oorspronklik aan die begin van die profesie gestaan. Ook aanhangers van die anti-Assiriese interpretasie ondervind probleme met 1:5-11. Budde (1893:383-393 en 1930:139-147) en Scharbert (1967:38-39) skuif 1:5-11 in ná 2:4, terwyl Sellin (1910) die perikoop vóór 2:4 inskuif. Smith (1898:119-134), wat die boek anti-Egipties interpreteer, skuif 1:5-11 in na 2:4. Hierdie verskuiwing of skraping van 1:5-11 berus egter deurgaans op die eksegeet se teorie oor die interpretasie van die boek. Daar bestaan geen getuies dat hierdie verse nie oorspronklik deel van die boek was nie.

Die egtheid van Habakuk 3 word ook deur aanhangers van die *Literarkritik* in twyfel getrek. Wellhausen (1963:170-171) en Nowack (1903:270) beskou die perikoop as 'n selfstandige psalm wat uit 'n liturgiese liedereboek oorgeneem is. Budde (1893:392) huldig dieselfde standpunt, terwyl Weiser (1972:261-262) hoofstuk 3 as oorspronklike skepping van die profeet beskou, maar dit ná 2:3 inskuif as inhoud van die gesig wat Habakuk gesien het. Smith (1898:126) dateer Habakuk 3 in die eksiliese tyd. Die eie opskrif en onderskrif en ander musikale terme dui aan dat dit in 'n kultiese milieu ontstaan het.

Die eerste werklik uitvoerige *literarkritische* analise van Habakuk is deur Rothstein (1894:51-85) gemaak. Hy meen 1:2-4, 12a, 13; 2:1-5a; 1:6-10, 14 en 15a was die 'oorspronklike' boek. Op die klag oor toestande in Juda, word die Galdeërs as strafwerktuig in die hand van God uitgebeeld. Sekere dele in die wee-uitroepe kom ook van Habakuk en het betrekking op toestande in Juda, naamlik 2:6b-7, 9-11 (met die uitsondering van 10b $\alpha$ ), 15-16, 19 en 18. 1:5, 11, 12b, 15b-17; 2:8, 10b $\alpha$ , 12-14, 17 en 20 is deur 'n redaktor bygevoeg. Daardeur word die boek omvorm tot 'n anti-Galdese geskrif. Rothstein laat hom nie uit oor die oorsprong of egtheid van hoofstuk 3 nie.

Die *literarkritische* analise van die boek word tot sy volle konsekwensies gevoer deur 'n aantal eksegete wat vier of meer 'bronne' van verskillende herkoms in die boek bespeur.

Volgens Marti (1904:326-331) is 1:2-4, 12a, 13 en 2:1-4 'n psalm wat dateer uit die eksiliese of na-eksiliese tyd. 1:5-10 en 14-16 is 'n profesie wat handel oor die opkoms van die Babiloniërs as strafwerktuig teen die goddeloosheid in Juda. 2:5-19 is wee-uitroepe wat teen die Galdeërs gerig is. Dit is heelwat later as die voorafgaande gedeelte. Habakuk 3 is 'n na-eksiliese byvoeging wat uit die tweede eeu vC dateer. Daarbenewens is 1:11, 12b, 17 en 2:20 in die finale redaksieproses bygevoeg.

Edelkoort (1937:125-181) beskou die volgende as die vier fragmente, naamlik: 1:2-4, 12a, 13 en 2:1-4, wat gerig was op toestande in Juda, 1:5-11, 12b, 14 en 15-17, wat dateer uit die tyd toe die Babiloniërs 'n opkomende mag was, 2:5-20, wat oorspronklik ook gerig was teen goddeloses in eie kring, maar enkele anti-Babiloniese glosses bevat en hoofstuk 3, wat gerig is teen die eskatologiese wêreldmag in die algemeen. De Vries (1972:494-495) se interpretasie stem in hooftrekke hiermee ooreen.

Taylor & Thurman (1956:973-977) beskou 1:6-11 en 14-17 as 'n profesie waarin die Galdeërs aangekondig word as strafwerktuig teen Juda. 1:2-4, 12a, 13 en 2:1-4 is deur 'n redaktor bygevoeg en handel oor onreg in eie geledere. In die Griekse tydperk is 2:6b-20 en hoofstuk 3 bygevoeg. 1:5 en 2:5-6a is redaksionele toevoegings.

Ward (1911:3-6) verdeel die boek ook in brokstukke van verskillende herkoms. 1:2-4 is 'n beskrywing van toestande in Juda. In 1:5-11 word die Babiloniërs as strafwerktuig aangekondig. Hierdie verse dateer uit 600 vC. 1:12-17 dateer uit die tyd na die eerste wegvoering en handel oor die mishandeling van die volk deur die Babiloniërs. 2:2-8 dateer uit die eksiliese tyd toe die Galdeërs se mag aan die taan was. Die tweede en derde wee-uitroepe vertoon ooreenkomste, so ook die vierde en vyfde. Al vier die wee-uitroepe dateer uit die Makkabese tydperk. Habakuk 3 dateer ook uit die na-eksiliese tyd.

Lods (1937:164-165 en 232-236) beskou hoofstuk 3 in sy geheel as 'n latere toevoeging. 1:2-4 is 'n uittreksel uit 'n psalm wat later by die boek gevoeg is. 2:12-14 bestaan uit aanhalings uit Miga, Jeremia en Jesaja en kan nie as oorspronklik beskou word nie. 2:17b is 'n herhaling van 2:8 en moet geskrap word, so ook 2:18-20, wat 'n uitspraak teen afgodery bevat. Al hierdie toevoegings dateer uit die na-eksiliese tyd. Die res van die boek kan aan Habakuk toegeskryf word. 1:5-10 en 14-17 is 'n ou orakel wat deur Habakuk in sy profesie opgeneem en verwerk word.

Wolfe (1935:99-114) beskou 2:1-3; 1:5-9a, 10, 15a $\alpha\beta$ ; 2:5b $\gamma\delta$ -7, 8b-13a $\alpha$ , 13b, 15-16a, 16b $\alpha$  en 17a as die oer-Habakuk. 'n Laat-eksiliese redaktor het 1:11, 12b, 17 en 2:6-

7 bygevoeg. Die ‘anti-idol-polemist’ het 1:11b en 2:18-19 bygevoeg. Daarna het die ‘psalm-editor’ die psalms in 1:2-4, 12, 13-14; 2:4-5b $\beta$ , 13a $\beta$ , 14, 20 en 3:1-19 bygevoeg. Deur 2:20 het hy die oorgang na die laaste psalm vergemaklik. 3:1-19 bestaan op sy beurt uit twee psalms, naamlik 3:2-15 en 17-19. Deur 3:16 word die psalms aan mekaar en aan die voorafgaande profesie verbind.

Wanneer die teorieë van bogenoemde eksegete vergelyk word, kan die indruk dat willekeur ’n rol speel in die analises, nie ontkom word nie. Wat by die een as deel van die oorspronklike stratum van die boek geld, word by die ander as redaksionele toevoeging beskou. Dikwels bepaal die vooropgestelde teorie oor die boek die *literarkritiese* analise.

In navolging van Rothstein het daar gedurende die afgelope aantal jare verskeie *redaktionskritiese* analises van Habakuk die lig gesien waarin verskillende redaksionele ‘lae’ in die boek ontdek word.

Hierdie diskussie is ingelei deur Jeremias (1970:55-110). Volgens hom vertoon die wee-uitroepe (2:6b-20) ’n kunstige strofiese opbou wat te danke is aan ’n laat-eksiliese herinterpretasie van oorspronklik voor-eksiliese uitsprake. Die na-eksiliese byvoegings is 6a, 10b $\alpha$ , 13-14, 17, 19b en 18. Die voor-eksiliese wee-uitroepe vertoon self ’n dubbele karakter: Geykte wysheidsterminologie is deur die profeet geherinterpreteer. Die oorspronklike wysheidstradisie kan nog herken word in 6b, 9a, 10a.b $\beta$ , 12, 15a en 16a $\alpha$ . Die profetiese herinterpretasie word gevind in 7, 9b, 11, 15b, 16a $\beta$ .b en 19a. Daardeur is algemene veroordelings teen kwaaddoeners toegepas op die heersersklas in Jerusalem wat die armes uitbuit. In die laat-eksiliese herinterpretasie word die wee-uitroepe toegepas op die Babiloniërs. Spore van die eksiliese redaksie kom ook voor in Habakuk 1. 1:2-4 en 1:12-13 is beide klaagliedere wat grootliks ooreenstem. Daarin word gekla oor onreg in Juda. 1:5-11 en 1:14-17 is beide orakels. Daarin word die grenslose mag van die Babiloniërs beskryf. In die eksiliese redaksie is 1:14-17 by 1:12-13 gevoeg, waardeur ’n anti-Babiloniese interpretasie tot stand gekom het. In 2:1-5 word wysheidsvoorstellings aangetref. Dieselfde goddeloses as in 1:2-4 en 12-13 is hier in die oog. Slegs in 5b $\beta$  ontbreek die wysheidselement. Daarin kom die eksiliese interpretasie weer na vore en word ’n toespeling gemaak op die Babiloniërs. Jeremias wys ook op die ooreenkomste tussen Habakuk 3 en die vorige hoofstukke. In Habakuk 3 word die oordeel weer gerig teen die skuldiges in Israel. Uit sy analise konkludeer hy dan dat die boek in sy huidige gestalte toe te skryf is aan ’n laat-eksiliese redaksie. Deur die redaksie word ’n werk wat oorspronklik gerig is teen die goddelose in Juda, toegepas op die Babiloniërs.



Jöcken (1977b:319-332) se *redaktionskritische* analise stem in hoofsaak met die van Jeremias ooreen. Hy beskou 1:2, 3, 4b $\alpha$ , 4a $\beta$ , 12a, 13, 5-11a; 2:1-2, 4, 6b, 7, 9, 10ab $\beta$ , 11, 12, 17a, 15, 16, 19a en moontlik 3:3-7 en 8-11 as die oorspronklike, voor-eksiliese kern van die boek. Hierin word gekla oor onreg in Juda en die Babiloniërs tree op as tugroede in die hand van Jahwe. Laat in die eksiliese tyd voeg 'n redaktor 1:4a $\alpha$ , 4b $\beta$ , 9a $\alpha$ , 11b, 12b, 14-17; 2:3, 5, 6a, 8, 10b $\alpha$ , 13, 17b, 18, 19b, 20; 3:2, 12-15 en 16 by en rangskik die perikope in hulle huidige volgorde. Daardeur word die boek omvorm tot 'n anti-Babiloniese profesie. In die na-eksiliese tyd kom 2:13a, 14 (moontlik ook 18, 19b en 20); 3:2b, 4b, 6b, 17, 18 en 19a by. Daardeur verkry die boek sy huidige vorm. Die opskrif in 1:1 word bygevoeg. In die na-eksiliese kultiese gemeenskap het Habakuk 3 mettertied 'n eie plek begin inneem, vandaar die opskrif in 3:1 en die musikale terminologie wat in die hoofstuk voorkom en dit ook omraam.

Oosterhoff (1982:415) sien ook twee redaksionele lae in die boek. 1:2-4, 12-13, 2:6b, 9, 11, 12, 15, 16 en 19 vorm die 'oorspronklike' deel van die boek waarin gekla word oor onreg in Juda. Die Galdeërs (1:5-11) gaan gebruik word om die goddeloses in Juda te straf. In 1:14-17, 2:5, 8, 10 en 17 is 'n latere toevoeging waardeur die hele boek op die Babiloniërs van toepassing gemaak word. Hy laat hom nie uit oor die spesifieke plek wat hoofstuk 3 in die redaksionele proses inneem nie, maar beskou dit tog as van Habakuk afkomstig.

Otto (1977:73-107 en 1985:274-295) beskou 1:2-4, 12a, 13, 14, 2:1-5ab $\alpha$ , 6b, 7, 9, 10ab $\beta$ , 12, 11, 15 en 16 as die 'oorspronklike' deel van die boek waarin gekla word oor onreg in Juda. Hieraan word 1:5-11, 12b toegevoeg. Op die klag oor onreg binne Juda, word die koms van die Babiloniërs as antwoord verskaf. Dit word omvorm in 'n anti-Babiloniese interpretasie deur die invoeging van 1:15-17, 2:5b $\beta$ , 6a, 8, 10b $\alpha$ , 13, 14 en 17. Hierdie proses geskied in die voor-eksiliese tyd. In die na-eksiliese tyd word 1:1, 2:18-20, 3:2, 3-15, 16 en nog later 3:1, 3, 9, 13 en 17-19 bygevoeg. Rendtorff (1983:245) se interpretasie stem in breë trekke hiermee ooreen.

Gunneweg (1986:400-415) onderskei op inhoudelike vlak spanning tussen individuele en kollektiewe uitsprake in die boek. Op formele vlak kom die spanning tot uiting in gedeeltes waarin wysheids- en klaagliedterminologie aan die een kant en profetiese terminologie aan die ander kant voorkom. Die rede vir die spanning is geleë in die redaksie van die boek. Gunneweg oordeel, soos Jeremias, dat die boek bestaan uit 'n oorspronklike kern en 'n latere herinterpretasie.

Peckham (1986:617-636) het 'n eiesoortige siening oor die redaksiegeskiedenis van die boek. Die boek bestaan uit twee duidelik onderskeibare gedeeltes, naamlik die oorspronklike 'teks' en die latere 'kommentaar' op die teks. Die oorspronklike teks was 'n klaaglied wat al die elemente van 'n klaaglied bevat. Dit word gevind in 1:1-3a $\alpha$ , 5-7a, 8-9a, 10, 12a, 13a; 2:1-3; 3:2, 3-12, 15, 16-19a. Deur die kommentaar word die klaaglied verander in 'n boek oor geregtigheid en goddelike vergelding. Die kommentaar word teruggevind in 1:1, 3a $\beta$ -4, 7b, 9b, 11, 12b, 13b, 14-17; 2:4, 5-20, 3:1, 13-14 en 19b.

Wanneer hierdie teorieë geëvalueer word, kan weer nie aan die indruk ontkom word dat willekeur 'n sterk rol speel in die analise van die teks nie. Die teorie wat die eksegeet oor die boek huldig, bepaal hoe hy die redaksiegeskiedenis sien. Dikwels word 'n perikoop as 'n latere toevoeging beskou op grond van die eiesoortige *Gattung* of woordeskat van die gedeelte. Daar word uit die oog verloor dat taal 'n dinamiese gebeure is. 'n Skrywer hoef nie altyd presies dieselfde woordeskat op presies dieselfde wyse te gebruik nie. Boonop vergeet hierdie eksegete dat 'n *Gattung* 'n teoretiese abstraksie van werklike literatuur is. 'n Skrywer kan elemente van verskillende *Gattungen* meng om sy boodskap tuis te bring.

Hierdie ondersoek het dus die oë geopen vir die feit dat Habakuk 'n groeiproses deurloop het om sy huidige gestalte te verkry. Dit is egter onnodig om die teks te fragmenteer. Voordat sekere gedeeltes as latere toevoegings afgemaak kan word, moet die literêre funksie daarvan binne die konteks van die boek eers vasgestel word.

#### 2.4.2.2 Habakuk as liturgiese eenheid

Waar die aanhangers van die *Literarkritik* en *Redaktionskritik* Habakuk fragmenteer, word die eenheid van die boek beklemtoon deur aanhangers van die *Formgeschichte*. Die eenheid van die boek word gehandhaaf omdat dit as 'n profetiese liturgie gesien word.

Die tipering van Habakuk as liturgie hang saam met die neiging in die *Formgeschichte* om die *Sitz im Leben* van verskillende *Gattungen* in die kultus te soek. In sy huidige gestalte vertoon die boek 'n vraag-antwoord styl wat bestaan uit 'n klag (1:2-4) en orakel (1:5-11), gevolg deur nog 'n klag (1:12-17) en orakel (2:1-4). Daarop volg vyf wee-uitroepe (2:5-20) en 'n teofanie (3:1-19).

In paragraaf 2.2.1.2 is reeds gewys op die verband wat grondleggers van die *Formgeschichte* soos Gunkel (1933:117-139) en Mowinckel ([1923] 1966b:1-29)

tussen die klaagliedere en die kultus gelê het. Daarmee is die weg gebaan om Habakuk 1:2-4 en 12-17 aan die kultus te verbind. Gunkel en Mowinckel beskou die klaagliedere in Habakuk as kollektiewe klaagliedere. Daarteenoor meen Schmidt (1950:52-63) dat die klaaglied in Habakuk die klaaglied van 'n enkeling is. Hy meen egter daar was oorspronklik net een klaaglied wat bestaan het uit 1:2-3, 4b, 12, 13a en 3:18-19. Hy wys op die forensiese terminologie in hierdie 'psalm' en kom tot die konklusie dat die *Sitz im Leben* geleë is in die kultus waar die priester die onskuldige die versekering gee dat uitkoms op hande is. Stenzel (1952:506-510) kom tot dieselfde konklusie. Weiser (1962:66-83) en Kraus (1966:XLV-LII) beklemtoon ook die verband tussen klaaglied en kultus.

Een van die mees opvallende kenmerke van Ou-Testamentiese klaagliedere is die wending aan die einde, die geloofsuitspraak wat volg op die klag. Aanhangers van die *Formgeschichte* het hierdie wending toegeskryf aan die ontvangs van 'n priesterlike orakel in die kultussituasie. Die mening is reeds uitgespreek deur Küchler (1918:285-301), Mowinckel ([1921] 1966a:149-150) en Gunkel (1933:246-247). Hulle kon die vermoede vir die bestaan van so 'n orakel ten opsigte van die enkeling egter nie met Ou-Testamentiese voorbeelde bevestig nie. Begrich (1934:81-92) soek die bevestiging vir die teorie in 'n aantal perikope in Deuterocesaja. Beide Gunkel (1933:136-138) en Mowinckel ([1923] 1966b:9-14) beklemtoon die verband tussen die volksklag en die orakel en versterk so die gedagte dat klag en orakel saam as 'n liturgie beskou kan word. Mowinckel beskou die kultusprofeet in besonder as die draer van die heilsorakel. Dikwels kan 'n liturgie dus as profetiese liturgie beskou word. Westermann (1981:59-64) wys daarop dat 'n orakel by talle volksklaagliedere deel is van die struktuur van die gedig (Jeremia 3:21-4:2; Hosea 14; Psalm 85, 60, 12; Jesaja 33:10-13 en nog talle ander passasies). Kraus (1966:LII) beklemtoon dat 'n heilsorakel aan die einde van 'n klaagpsalm verwag kan word soos dit blyk uit die liturgie in Psalm 60:8-10. Kultusprofeet of priester is verantwoordelik vir die oordra van die orakel. Die oomblik wanneer die *Gattung* van Habakuk 1:5-11 en 2:1-4 dus as 'n orakel beskryf word, kan die boek as profetiese liturgie getipeer word.

Die verband tussen Habakuk en die kultus word nog verder versterk deur eksegete wat die wee-uitroepe in 2:5-20 aan die kultus verbind. Westermann (1967:194-198) beskou die wee-uitroepe as 'n wisselvorm van die profetiese oordeelsuitspraak. Waar die wee-uitroep, soos in Habakuk 2, gerig is teen 'n vreemde mag, kan dit gesien word in samehang met die heilsprofesie. Daardeur word die verband tussen die wee-uitroepe en die kultus gelê.

Aanhangers van die *Formgeschichte* verbind die teofanie ook met die kultus. Mowinckel (1953:1-23) beskou Habakuk 3 as 'n kultuspsalm wat geskryf is vir 'n 'klaagfees'. Die funksie van die teofanie is om die volk in nood te verseker van Jahwe se bystand. Weiser (1962:29) beskou die 'verbondsfees' in Jerusalem as die *Sitz im Leben* van die teofanie. Die teofanie is intendeel die hoogtepunt en die kern van die fees (1962:38-40). In die teofanie word die versekering gegee dat Jahwe teenwoordig is in die vergadering van die volk (1962:60). Kraus (1966:LXVI-LXVIII) verbind ook die teofanie aan die kultus. Die tempel is die plek waar die volk die voortdurende teenwoordigheid van Jahwe ervaar. Volgens Koch (1969:-166) kan feitlik elke himne wat elemente van die teofanie bevat, verbind word aan 'n feesgeleentheid in die kultus. In aansluiting by hierdie *formgeschichtliche* analises van die teofanie, het talle eksegete wat spesifiek op Habakuk 3 gekonsentreer het, tot die slotsom gekom dat hierdie hoofstuk aan die kultus verbind moet word. Eksegete wat hier vermeld kan word is: Thackeray (1911:191-213); Burkitt (1915:62-66); Eaton (1964:144-171) en Margulis (1970:409-441).

Bogenoemde gee 'n oorsig oor die verband wat in *formgeschichtliche* kringe tussen die *Gattungen* in Habakuk en 'n kultiese *Sitz im Leben* gesien word. In paragraaf 2.2.1.2 en 2.3.1.2 is reeds gewys op talle eksegete wat op voetspoor van hierdie analises die boek Habakuk as profetiese liturgie of ten minste as nabootsing van 'n liturgie getipeer het. Dit is nie nodig om hier weer van die name te herhaal nie. Uit die geheelindruk blyk dit dat eksegete uit hierdie skool die boek as eenheid sien. Die eenheid word gegrond in die kultiese gebruik van elke onderdeel. Deur die boek as liturgie te tipeer, word die moontlikheid van 'n groeiproses wat deur die *Literarkritik* en *Redaktionskritik* aanvaar word, uitgeskakel.

Om die eenheid van die boek vanuit die kulties-liturgiese perspektief te verdedig, is egter aanvegbaar. Talle eksegete, waaronder aanhangers van die *Formgeschichte*, het reeds bewys dat daar geen reglynige verband tussen die *Gattungen* in Habakuk en die kultus bestaan nie.

Westermann (1981:165-194) het in sy ondersoek na die struktuur van die klaaglied tot die konklusie gekom dat eksegete soos Mowinckel se konsekwente verbinding van die klaaglied met die kultus foutief is. Die klaaglied kan ook in 'n ander *Sitz im Leben* sy oorsprong hê, byvoorbeeld in die konkrete nood van die bidder. Kilian (1968:172-185) spreek bedenkinge uit of die wending aan die einde van 'n klaaglied werklik aan 'n heilsorakel toegeskryf moet word. Die verandering kan ook toegeskryf word aan die geloofsvertroue van die bidder.

Volgens Gerstenberger (1962:249-263) is die oorheersende motief in die wee-uitroepe die behoud van sosiale geregtigheid. Die *Sitz im Leben* van die wee-uitroepe moet gesoek word in die 'popular ethos' van die wysheidsliteratuur. Clifford (1966:458-464) soek die oorsprong van die wee-uitroepe in die begrafnisklag. Daar is ook wysheidselemente in die uitroepe teenwoordig. In sy *redaktionskritische* analise van die wee-uitroepe kom Otto (1977:73-107) ook tot die konklusie dat die lykied wat in die konteks van 'n begrafnis tuishoort, die *Sitz im Leben* van die die wee-uitroepe is.

Ook die teofanie in Habakuk 3 kan nie sonder meer aan die kultus verbind word nie. Westermann (1981:93-101) maak 'n onderskeid tussen teofanie en epifanie. Habakuk 3:3-15 hoort onder laasgenoemde tuis. Die oorsprong van die teofanie lê nie in die kultus nie, maar in die ervaring van die volk dat Jahwe verlossing skenk. Dit is opvallend dat alle epifanieë teruggryp na die verlossingsgeskiedenis van Israel tydens die uittoeg. Jeremias (1965) het 'n uitvoerige studie van die *Gattung* 'teofanie' gemaak. Hy ondersoek eers die oorspronklike vorm van die *Gattung* en die ontwikkelingsgeskiedenis daarvan (1965:7-72). Daarna vra hy na die herkoms van die verskillende voorstellings wat in teofanieë voorkom (1965:73-117). Hy wys daarop dat voorstellings uit die 'Umwelt', die 'Chaoskampf' en die verlossingswonder by die Rietsee, die tradisie van die יהוה יום, die gebeure by Sinai, die tradisies rondom die ark van die verbond, die tradisies oor Jahwe as Hemelkoning en die koms van Jahwe in 'n windstilte almal 'n rol speel in verskillende Ou-Testamentiese teofanieë. Uiteindelik ondersoek hy die *Sitz im Leben* van die *Gattung* (1965:118-164). Hy kritiseer eksegete wat die agtergrond van die teofanie in die kultus soek. Die statiese, statige en reëlmatige is eie aan die kultus. Teofanieë beskryf egter die plotselinge, die onverwagte ingrype van Jahwe, daarom kan die kultus nie dien as *Sitz im Leben* vir die teofanie nie. Volgens Jeremias kan die *Sitz im Leben* van die teofanie oorspronklik gesoek word in die krygsfees van die Israelitiese leer, dus in 'n kultiese gebeure. Dit is egter nie geleë in die reëlmatige kultus van die Jerusalemse priesterdom nie. In die profetiese literatuur word die oorspronklike *Sitz im Leben* egter verlaat. Daar moet die liedere eerder gesien word teen die agtergrond van die ingrype van Jahwe in die geskiedenis, hetsy tot straf of tot redding van die volk.

Die winspunt van die kultiese interpretasie van Habakuk is dat dit die oog open vir die verband tussen die verskillende onderdele van die boek. Die onderdele is nie losstaande brokstukke nie, maar volg logies en inhoudelik op mekaar. Dit blyk egter nie so eenvoudig te wees om die eenheid van die boek op grond van die kultus te handhaaf nie. Die oomblik wanneer die *Gattungen* nie meer aan die kultus verbind

word nie, verval die tipering van die boek as profetiese liturgie. Daarmee ontstaan die vraag dan of die boek werklik 'n eenheid vorm.

### 2.4.3 Konklusie

Die histories-kritiese nadenke oor die ontstaan en vorm van die boek Habakuk het 'n lang geskiedenis. Die twee uiteenlopende strome is 'n bewys dat die aard van die boek in al hierdie nadenke nooit werklik tot in sy volle konsekwensies deurdink is nie. Nóg die pogings om die boek as 'n bloemlesing van aparte brokstukke te beskou, nóg die pogings om 'n kultiese liturgie in die boek raak te sien, slaag werklik daarin om te verklaar waarom die boek in sy huidige gestalte 'n dialogiese karakter vertoon.

Hier is dit werklik noodsaaklik om op 'n nuwe manier na die boek te kyk, aangesien hierdie vraagstuk ten diepste die geheelinterpretasie van die boek bepaal. Daarom word die vraagstuk in hierdie studie vanuit 'n literêre perspektief benader.

## 2.5 KONKLUSIE EN VOORUITSKOUIING

Een probleemarea is nie in hierdie hoofstuk aangespreek nie, naamlik die tekskritiese probleme. Dit word in die loop van die eksegetiese proses by elke perikoop aan die orde gestel.

Dit het uit die oorsig oor die probleemareas van die boek Habakuk duidelik geword dat dit nie moontlik is om selfs op een van die probleme 'n bevredigende antwoord te verskaf nie. Ten spyte van die magdom voorstelle, is nog nie deurgedring tot die essensie van die aard en boodskap van die boek nie.

Die **hipotese** wat hier gestel word is dat hierdie toedrag van sake te wyte is aan die eensydige historiese benadering tot die boek. Feitlik elkeen van die studies wat in die loop van hierdie hoofstuk bespreek is, gaan uit van die standpunt dat Habakuk aan 'n **spesifieke** historiese situasie gekoppel moet word. Indien dit nie gedoen word nie, kan die boek nie verstaan word nie. Die boek Habakuk bevat egter geen direkte historiese gegewens nie. Die boek wil nie historiese feite oordra nie, maar wel 'n teologiese boodskap. Om hierdie boodskap te bepaal, moet in detail gekyk word na die **vorm** waarin die outeur sy boodskap gegiet het, na die **literêre** samehang tussen die onderdele van die boek. Wanneer hierdie analise voltooi is, kan die probleemareas uit 'n ander perspektief benader word. In 'n literêre analise word die antwoord vir 'n probleem in die eerste plek in die **boek self** gesoek. In die res van hierdie studie gaan die boek toegelaat word om aan die woord te kom.

## EINDNOTAS : HOOFSTUK 2

<sup>1</sup> Die mate waarin Mowinckel se standpunt veld gewen het, blyk duidelik uit die Psalmkommentaar van Weiser (1962). Weiser neem Mowinckel se gedagtes oor, brei daarop uit en verbind letterlik elke psalm op een of ander wyse aan die kultus.

<sup>2</sup> Meer inligting oor Jeremias se *redaktionskritische* analise word in paragraaf 2.4 gegee. Hier word gekonsentreer op die gevolgtrekkings waartoe hy gekom het. Ter wille van volledigheid word die verskillende 'lae' wat hy in die boek onderskei wel in die eindnotas aangedui.

<sup>3</sup> As na-eksiliese byvoegings geld vers 6a, 10b $\alpha$ , 13-14, 17, 19b en 18.

<sup>4</sup> Hy meen die oorspronklike wysheidstradisie kan nog herken word in 6b, 9a, 10a.b $\beta$ , 12, 15a en 16a $\alpha$ . Die profetiese herinterpretasie word gevind in 7, 9b, 11, 15b, 16a $\beta$ .b en 19a.

<sup>5</sup> Hierdie paragraaf is 'n verwerking en uitbreiding van Prinsloo (1989:88-107).

<sup>6</sup> Die bespreking word gegrond op die verwysing in Jöcken 1977a:154. Die eerste uitgawe van Sellin se inleiding was ongelukkig onbekombaar.

<sup>7</sup> Lauterburg emendeer 1:6 om te lui: **כי הנני מקים אליכם שרים** 'Kyk, Ek wek vir julle vorste op'. Hy pas dit dan toe op die Perse. 1:11 moet volgens hom lui: **אז חלף רוח ויבער אש מזבח לאלהו** 'Dan gaan hy verder - 'n wind, en steek 'n vuur aan, 'n offer vir sy god'. Volgens hom verwys dit na die vuurkultus in die Persiese godsdiens.

<sup>8</sup> Die kommentaar van Delitzsch (*Der Prophet Habakuk*. Leipzig) was ongelukkig onbekombaar. Die kommentaar is gebaseer op sy proefskrif (*De Habacuci Prophetae vita atque particula prima traditionis historiam continens*. Leipzig) wat in 1842 verskyn het. Die verwysing word gegrond op die bespreking in Jöcken (1977a).

## HOOFTUK 3 METODOLOGIESE VERANTWOORDING

### 3.1 INLEIDING

In die vorige hoofstuk is reeds daarop gewys dat geen bevredigende oplossings aangebied kan word vir die problematiek van Habakuk nie. Die feit dat die boek op diverse situasies van toepassing gemaak word, is 'n duidelike bewys dat 'n historiese benadering nie reg kan laat geskied aan die eie aard van Habakuk nie.

In hierdie studie word Habakuk vanuit 'n literêre perspektief benader. Daardeur word nuwe lig op die problematiek van die boek gewerp. 'n Literêre model word toegepas wat reg laat geskied aan elke bousteen van die teks. In hierdie hoofstuk word die model binne die konteks van die eksegetiese metodes geplaas, krities beoordeel en aangepas by die aard van die boek.

### 3.2 INVALSHOEK EN EKSEGETIESE METODE

#### 3.2.1 Literatuur as kommunikasie

Die Ou-Testamentiese literatuur is, soos enige ander literatuur, 'n vorm van kommunikasie. In die kommunikasieproses wil 'n sender 'n boodskap by 'n ontvanger tuisbring. Om dit te kan doen, kodeer hy die boodskap. Die ontvanger moet die boodskap in gekodeerde vorm dekodeer ten einde te begryp wat die sender wou oordra.

Wanneer hierdie proses op 'n geskrewe teks toegepas word, verloop dit soos volg: Die skrywer (sender) wil deur middel van 'n geskrewe teks 'n boodskap by die ontvanger (leser) tuisbring. Om dit te kan doen, kodeer hy sy boodskap in die vorm van taal. Die koderingsproses geskied volgens bepaalde konvensies deur middel van 'n medium (die geskrewe letters). Sinvolle kommunikasie vind plaas wanneer die ontvanger vertrou is met die konvensies, die medium en die kode. Hy kan die kode dan dekodeer en die boodskap begryp. Hierdie hele proses geskied nie in 'n lugleegte nie, maar binne 'n bepaalde kulturele, historiese en sosiale konteks. Dié konteks vorm die agtergrond waarteen die kommunikasieproses plaasvind (Deist & Vorster 1986:16; Malan 1985:8).

Grafies kan die kommunikasieproses soos volg voorgestel word:





### 3.2.2 Invalshoeke

In die eksegeese kan verskillende aspekte binne die kommunikasiemodel beklemtoon word. Die fokus kan geplaas word op die sender, die gekodeerde boodskap of op die ontvanger (Lategan 1987:112). Die invalshoek bepaal op die ou einde die eksegetiese metode. Die klem kan op een van drie plekke gelê word, naamlik:

- \* By die **sender**: Wanneer 'n teks só gelees word, val die klem op die bedoeling van die skrywer of op die gebeurtenisse waarna die skrywer verwys, eerder as op die teks self. Dit gaan om historiese vrae, om die verhouding tussen die teks en dit wat daaragter lê, om die wording van die teks. Die eksegetiese benadering wat uit só 'n invalshoek spruit, is die histories-kritiese metode in sy verskillende fasette.
- \* By die **boodskap**: Wanneer 'n teks só gelees word, val die klem op die teks as sodanig. Die wording van die teks staan nie voorop nie, maar die opbou en samehang van die onderdele van die teks soos dit in sy finale stadium daar uitsien. Verskillende **immanente metodes** vloei voort uit hierdie benadering.
- \* By die **ontvanger**: Wanneer 'n teks só gelees word, val die klem op die rol van die leser in die verstaan van die teks. Die 'leserskonteks', met ander woorde die raamwerk van temas in die geheue van die implisiete of werklike leser, word beklemtoon. Die **resepsiekritiek** vloei voort uit hierdie benadering.

### 3.2.3 Eksegetiese metodes

'n Volledige uiteensetting van die verskillende eksegetiese metodes word nie hier gegee nie. Literatuur oor die onderwerp is geredelik beskikbaar. Verskillende metodes word slegs kortliks aan die orde gestel.

#### 3.2.3.1 Die histories-kritiese metode

Dit wat tans as die histories-kritiese metode bekend staan, is in wese verskillende benaderings tot 'n teks wat een ding in gemeen het: Die klem val op die geskiedenis

van die teks. Die oorsprong van die histories-kritiese metode lê veral in die *Aufklärung*. Die metode het 'n lang ontwikkelingsgeskiedenis gehad (vergelyk Prinsloo 1988:196-202), wat uiteindelik uitgekristalliseer het in vier onderskeibare metodefasette.

- \* **Literêre kritiek:** Die term word hier gebruik om te verwys na die 'klassieke' literêre kritiek wat sinoniem is met die werkswyse van teoloë soos Graf, Kuenen en Wellhausen. In die literêre kritiek word gevra na die wordingsgeskiedenis van tekste. Daar word gewerk met kriteria soos 'spanninge' in die teks, 'oneffenhede' in die gedagtegang, steurende herhalings en teenstrydighede, verskille in taalgebruik en teologie (Labuschagne 1986:107). As een van die stappe in die histories-kritiese metode word in die literêre kritiek gevra na die begin en einde van 'n teksgedeelte. Voorts word gevra of die teks 'n groeiproses ondergaan het (Barton 1984:20-29; Barth & Steck 1980:30-39; Huber 1979a:44-57; Richter 1971:49-72).
- \* **Gattung- of vormkritiek:** Hierdie metode is sinoniem met die werk van Gunkel. Hy het aangetoon dat daar talle onafhanklike tekste in die Ou Testament voorkom wat ten opsigte van hulle vorm ooreenkomste vertoon. Sulke tipiese strukture noem hy *Gattungen*. Elke *Gattung* het weer sy oorsprong binne 'n tipiese situasie in die volkslewe. Dit staan bekend as die *Sitz im Leben* ('n tipiese voorbeeld van die werkswyse word gevind in Gunkel 1933). As deel van die histories-kritiese metode word in hierdie stap gevra na die genre van elke geïsoleerde eenheid, sowel as na die *Sitz im Leben* waar daardie genre sy oorsprong gehad het (Barton 1984:30-44; Barth & Steck 1980:60-70; Markert 1979a:81-99; Richter 1971:125-152; Schoors 1986:142-149).
- \* **Redaksiekritiek:** In hierdie metode word gevra na die wyse waarop boeke saamgevoeg is om hulle huidige teksgestalte aan te neem. In 'n sekere sin is hierdie metode die teenbeeld van die literêre kritiek. Waar die teks in laasgenoemde metode opgedeel word in klein eenhede van verskillende herkoms, is dit die taak van die redaksiekritiek om vas te stel hoe, deur wie en wanneer die eenhede saamgevoeg is (Barton 1984:45-55; Barth & Steck 1980:50-55; Beuken 1986:173-175; Fohrer 1979:135-146; Richter 1971:165-174). Dikwels word twee stappe in die redaksieproses onderskei, naamlik oorleweringskritiek en redaksiekritiek. In die oorleweringskritiek word die oorlewering van die teks in 'n voor-skriftelike stadium nagevors (Barth & Steck 1980:40-49; Fohrer 1979:116-135; Deist 1986:164-167), terwyl die skriftelike oorleweringsproses in die redaksiegeskiedenis bestudeer word.

- \* **Tradisiekritiek:** Die term word hier gebruik om te verwys na die werk van Von Rad (vergelyk Von Rad 1975a en 1975b). Von Rad het aangedui dat daar gekte voorstellings in die Ou Testament voorkom wat keer op keer in verskillende kontekste herhaal word. Hierdie gekte voorstellings word tradisies genoem. Von Rad identifiseer 'n aantal historiese tradisies, byvoorbeeld die skeppingstradisie, aartsvadertradisie, uittoegtradisie, Sinaïtradisie en Sionstradisie. Naas die historiese tradisies is daar ook gekte motiewe, trekke en temas wat keer op keer in die Ou Testament voorkom. Hierdie gekte materiaal is van geslag tot geslag oorgelewer en telkens geherinterpreteer. In die tradisiekritiek word hierdie gekte materiaal geïdentifiseer. Verder word vasgestel watter stadium in die ontwikkelingsgeskiedenis van 'n bepaalde tradisie deur elke teks verteenwoordig word (Barth & Steck 1980:77-87; Deist 1986:167-171; Huber 1979b:99-116; Richter 1971:152-165).

Hierdie stappe is uiteindelik saamgevoeg as verskillende fasette van die histories-kritiese metode. Die klem word op die historiese wording van die teks geplaas. 'n Teks word aan die hand van hierdie metode **diakronies** ondersoek. Daar word gekyk na die wyse waarop 'n teks met verloop van tyd ontwikkel het. Hierdie metode staan ook bekend as die **teksemanente** metode.

Die historiese ondersoek van 'n teks het groot waarde. Die eksegeet raak bewus van die ryke verlede van die teks van die Ou Testament. Dit stel hom in staat om die teks teen sy historiese agtergrond te beoordeel. Tog het die metode beperkinge. Die finale vorm van die teks word dikwels as van sekondêre belang geag. Die eenheid van die teks gaan op hierdie wyse verlore. Die gevaar bestaan dat eerder weg van die teks af gewerk word as na die teks toe. Die positivistiese voorveronderstellings waarmee die metode werk, naamlik dat die Bybel verklaar kan word in terme van kousaliteit, kan bevraagteken word. Die doel van die historiese kritiek, naamlik om te kom by die oorspronklike vorm van die boek of die oorspronklike bedoeling van die outeur, is eenvoudig nie haalbaar nie (Keck 1980:115-127; Prinsloo 1988:203-204).

### 3.2.3.2 Teksimmanente eksegeese

In reaksie op die fragmentasie van die teks deur die aanhangers van die histories-kritiese metode, het verskillende immanente eksegetiese metode ontstaan - elk met sy eie aard en metodiek. Hierdie metode word gekenmerk deur die klem wat geplaas word op die finale vorm van die teks. Die geskiedenis van die teks is nie van

soveel belang nie, maar wel die opbou en samehang van die teks soos dit tans daar uitsien. Enkele van die immanente metodes word kortliks hier bespreek.

- \* **Strukturalisme:** Met hierdie term word verwys na die werk van die sogenaamde Russiese formaliste en Franse strukturaliste. Die wortels van die strukturalisme gaan terug na die linguistiese teorieë van De Saussure (Combrink 1988:130; Greenwood 1985:1). Daar bestaan geen eenvormige strukturalistiese model nie, dit is eerder 'n versameling van metodes. In die strukturalisme gaan dit nie soseer om die betekenis van die teks nie, maar om die 'universele dieptestruktuur' (Combrink 1988:129). Die teks word gesien as die manifestasie van verskillende tipes strukture (semanties, linguïsties, narratief, mities). Dit is die taak van die interpreteerder om daardie strukture bloot te lê (Greenwood 1985:9). Hier word in geen detail ingegaan op die metodiek van aanhangers van die strukturalisme nie. Greenwood gee 'n oorsig oor die werkswyse van die belangrikste aanhangers van hierdie benadering, naamlik Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Güttemanns en 'n hele aantal ander (Greenwood 1985:13-106). Die belangrikste kenmerke van die strukturalisme word behandel in Combrink (1988:129-137) en Schulze (1988:139-153). Opsommend kan gesê word dat betekenis na die oordeel van strukturaliste deduktief vasgestel word. Betekenis lê opgesluit in die konvensies van 'n gestruktureerde patroon wat buite die teks lê. In dié opsig is daar raakpunte met die resepsiekritiek. Hierdie metode(s) het verskeie winspunte. Die klem op die sinkroniese dimensie van taal bring 'n belangrike korrektief op die histories-kritiese metode se diakroniese benadering. Die behandeling van die teks as 'n geïntegreerde sisteem, plaas die histories-kritiese metode se fragmentasie van tekste in 'n ander perspektief. Tog gaan hierdie metode gebuk onder ernstige tekortkominge. Hierdie metodes is nooit ontwikkel om spesifiek op die teks van die Ou Testament toegepas te word nie, daarom moet die resultate krities beoordeel word. Die belangrikste tekortkoming is egter dat betekenis afgelei word uit 'n buite-tekstuele skema en nie uit die teks self nie. Die gevaar bestaan dat die eksegeet 'n sisteem op die teks afdwing ten koste van die teks se eie aksente (Barton 1984:104-120 en 127-129; Loader 1986:132-136; Ohlhoff 1985:46-50).
- \* **Kanoniese benadering:** 'n Eiesoortige immanente benadering word gevolg deur die Amerikaanse teoloog Childs. Volgens hom is die resultate van die histories-kritiese metode onbevredigend. Die klem behoort nie te val op wat die teks beteken het nie, maar op wat dit tans

beteken. Elke geïsoleerde teks moet as deel van die kanon gelees word (Childs 1979:69-83). Sy benadering is dus immanent, maar die struktuur waarmee hy werk is omvattend en omsluit die hele kanon. Die metode van Childs het winspunte. Dit open die oë vir die belang van konteks - ook die kanoniese konteks - in die bestudering van Ou-Testamentiese tekste. Die klem op die finale teksgestalte is eweneens 'n winspunt. Die leemte in sy benadering is dat die kanon vir verskillende kerklike tradisies verskillend daar uitsien. Verder open sy metode die deur vir 'n ondeurdragte allegoriese of tipologiese uitleg van veral die Ou Testament. Dikwels kry die teks by hom nie die geleentheid om self aan die woord te kom nie. Sy metode loop die gevaar om te ontwikkel in 'n heeltemal a-historiese benadering (Barton 1984:77-103; Loader 1986:139-140).

- \* **Diskoersanalise:** Volgens hierdie benadering is die struktuur van 'n teks van belang vir die verstaan daarvan. Met struktuur word dan primêr verwys na die oppervlaktestruktuur, dit wil sê na die wyse waarop die teks sintakties gestruktureer is. Die oorsprong van hierdie metode lê in die transformasioneel-generatiewe grammatika van Chomsky (1957). In ooreenstemming met Chomsky word gewoonlik geredeneer dat dieptestruktuur (wat gelyk gestel word met betekenis) via die oppervlaktestruktuur vasgestel kan word. Op die vlak van die dieptestruktuur word 'n sekere gedagte gegeneer. Dit word getransformeer in die vorm van taal. Verskillende transformasies kan gebruik word vir dieselfde dieptestruktuur. By die diskoersanalise staan die sinkroniese analise van die oppervlaktestruktuur van 'n teks dus voorop. Betekenis lê opgesluit in die teks self, nie in die geskiedenis van die teks nie (Louw 1976:118-125). Hierdie metode het belangrike winspunte. Die teks self kom aan die woord. Betekenis word afgelei uit die teks, nie uit 'n sisteem van buite nie. Tog het hierdie model ook tekortkominge. Die sintaktiese teorie van Chomsky is in die eerste plek ontwerp om op sinsvlak te opereer, daarom is dit nie altyd geskik om groter verbande tussen tekseenhede aan te dui nie (Deist 1978a:268). Verder kan hierdie metode verval in eensydigheid. Die indruk word geskep dat die betekenis van 'n teks blootgelê is wanneer die struktuur vasgestel is. Daar word maklik vergeet dat struktuur op verskillende vlakke van die teks opereer en nie 'n blote statiese beskrywing is nie (Deist 1978a:260-262). Struktuuranalise lê die dieptestruktuur van sinseenhede bloot, maar daarmee is die bedoeling van die outeur nie noodwendig blootgelê nie (Deist 1978a:263-264). Hierdie metode is ook

nie vry te spreek van die invloed van die positivisme nie. Die voorveronderstelling waarmee gewerk word, is dat die teks struktuur en betekenis het. Die aanspraak op objektiwiteit kan hier, soos by die historiese kritiek, bevraagteken word (Deist 1988a:39-54).

Daar is ook ander struktuurgerigte of immanente metodes. Die drie metodes wat hierbo bespreek is, gee 'n oorsig oor die moontlike werksywes. Gemeenskaplik by die metodes is die *sinkroniese* uitgangspunt. Die geskiedenis van die teks is van minder belang. Die teks soos dit tans daar uitsien, dra die meeste gewig. Die struktuur of samehang tussen die onderdele van 'n teks en die verband tussen die teks en die korpus waarin dit voorkom, word beklemtoon.

### 3.2.3.3 Resepsiekritiek

Hierdie metode is sinoniem met die werk van die Switserse geleerdes Jauss en Iser (Detweiler 1980:17). In die resepsiekritiek word die klem geplaas op die rol van die ontvanger in die kommunikasieproses. Dit gaan om die verhouding tussen die teks en die ontvanger. Die resepsiekritiek het ontstaan in reaksie teen die klem wat gelê word op die outonome status van die teks, iets wat by die immanente metodes dikwels gebeur.

Die leser staan sentraal in die verskillende vertakings van die resepsiekritiek. 'Die basiese uitgangspunt is dat elke teks 'n spesifieke leser veronderstel, of dit nou 'n konkrete persoon of slegs 'n hipotetiese ontvanger is' (Lategan 1987:114). Die leser beïnvloed die wyse waarop die skrywer die teks saamstel. Die veronderstelling is dat die leser oor die vermoë beskik om dit wat geskryf is te dekodeer en te verstaan. Die leser kan eksplisiet vermeld word of slegs veronderstel word. Elke teks word vanuit 'n bepaalde perspektief geskryf aan 'n spesifieke leser wat 'n sekere minimum van kennis met die outeur deel.

Die outeur en geïmpliseerde leser neem egter nie alleen aan die verstaansproses deel nie. Binne 'n verhaal kan die outeur iemand die rol van verteller laat speel en iemand anders die rol van ontvanger. Daar is dus meer as een ontvanger wat op verskillende vlakke van die teks 'n rol speel.

Naas die lesers wat binne die teks 'n rol speel, moet daar ook rekening gehou word met die leser buite die teks. Laasgenoemde sluit al die lesers in wat met verloop van tyd die teks gelees het. 'n Basiese konsep by die resepsiekritiek is dat die teks onbepaald is. Sekere dinge word eksplisiet gesê, ander bly verborge. Dit is die

onbepaaldheid van tekste wat die kommunikasieproses in beweging bring en wisselwerking tussen teks en leser moontlik maak. Op hierdie wyse word die leser medeverantwoordelik vir die produksie van die teks.

Dit kan nie ontken word dat die leser 'n rol te speel het in die verstaan van die teks nie. In dié opsig is die insigte van die resepsiekritiek van groot waarde vir die verstaansproses. Die gevaar bestaan egter dat dinge by dié metode in die teks ingelees word wat die outeur nie werklik bedoel het nie. Daar moet dus teen subjektivisme gewaak word wanneer die resepsiekritiek beoefen word (Lategan 1987:112-118; Ohlhoff 1985:50-56).

### 3.2.4 'n Korrekte metode?

Uit die voorafgaande bespreking blyk dit duidelik dat die metodes wat gebruik word om die teks van die Ou Testament te ontsluit, uiteenlopend van aard is. Die vraag ontstaan onwillekeurig of een van hierdie metodes as die korrekte metode uitgesonder kan word.

Op hierdie vraag is daar geen klinkklare antwoord te gee nie. Elke metode het winspunte en gebreke:

- \* Die histories-kritiese metode open die oë vir die ryke ontstaansgeskiedenis van die Ou Testament, maar bied nie aan die eksegeet die geleentheid om werklik met die teks in sy finale vorm besig te wees nie.
- \* Die teksimmanente metodes open die oë vir die rykdom wat in die teks self opgesluit lê, maar die teks word dikwels verabsoluteer. Die teks word gelees as 'n entiteit wat begryp kan word sonder om die ontstaan en agtergrond daarvan in ag te neem.
- \* Die resepsiekritiek open die oë vir die belangrike rol wat die leser(s) in die verstaansproses speel, maar verval dikwels in subjektivisme waar betekenis in die teks ingelees word.

Daar kan dus geen sprake wees van 'n 'korrekte' eksegetiese metode nie. In die keuse van 'n metode kan drie weë gevolg word:

- \* Die doel wat die eksegeet nastreef, kan die eksegetiese metode bepaal. Indien 'n eksegeet wil weet hoe 'n spesifieke teks tot stand gekom het, is die histories-kritiese metode die aangewese keuse. As hy egter wil vasstel

hoe 'n spesifieke teks opgebou is, moet een van die immanente metodes gekies word. Wil hy uitvind waarom 'n teks op 'n spesifieke wyse geskryf is, of watter effek dit op die leser het, is die resepsiekritiek die aangewese metode.

- \* Dikwels kan die teks die eksegetiese metode bepaal. In 'n teks wat geen lang groeiproses ondergaan het nie, lewer die histories-kritiese metode weinig resultate. Aan die ander kant word die betekenis van 'n teks met 'n lang ontstaansgeskiedenis verskraal indien die histories-kritiese metode geïgnoreer word. Indien dit duidelik blyk dat 'n teks gerig is op 'n spesifieke leserskring en dat dit die samestelling van die teks beïnvloed het, moet die resultate van die resepsiekritiek in aanmerking geneem word.
- \* Dit is moontlik om die verskillende eksegetiese metodes te kombineer in 'n pluralisme van metodes, in 'n **komprehensiewe** eksegetiese model waar die een manier van werk die ander aanvul, waar die een stap dien as kontrole vir die ander (Loader 1978:1-11). Indien die verskillende metodes sinvol gekombineer kan word, kan 'n omvattende studie van elke teks gemaak word. 'n Teksimmanente ontleding alleen is dikwels geen waarborg dat die betekenis van die teks begryp is nie. Betekenis word immers bepaal, nie net deur die teks nie, maar ook deur die omstandighede waaruit daardie teks groei. Aan die ander kant is 'n blote historiese ontleding van 'n teks ook nie 'n vasstelling van die betekenis van die teks nie, want daar bestaan geen direkte verband tussen die teks en die realiteit waarna dit verwys nie (Deist 1983:86- 87). Betekenis word ook nie bepaal nêr deur die leser(s) van die teks in aanmerking te neem nie. Die vasstelling van betekenis is 'n komplekse proses. Alle hulpmiddele moet ingespan word indien 'n teks verstaan wil word (McKnight 1980:64-66; Polzin 1980:99-114).

### 3.2.5 Die logiese vertrekpunt

Wanneer met 'n antieke teks soos die Ou Testament gewerk word, is die teks in sy huidige gestalte die logiese vertrekpunt. Die rede is geleë in die wyse waarop die teks met die moderne leser kommunikeer: Die **sender** is in 'n groot mate onbekend. Hy het met die verloop van eeue 'anoniem' geword. Dit is nie moontlik om die vertrekpunt by die sender te neem nie. Indien hier begin word, bestaan die gevaar dat dinge in die teks ingelees word. By die **ontvanger** kan ook nie begin word nie. Enersyds is die werklike of geïmpliseerde lesers van destyds net so onbekend as die sender. Andersyds lees die moderne leser 'n teks op 'n ander wyse as wat die antieke outeur dit bedoel het. Ook hier bestaan die gevaar dat dinge in die teks ingelees kan



word. Daarom behoort die moderne eksegeet by die teks te begin. Wanneer die teks met vertroue hanteer word, kan gevra word wat agter die teks lê en watter rol die leser in die verstaansproses speel.

Die Ou-Testamentiese eksegeet is op die teks aangewese. Dit is die beginpunt van die verstaansproses. Dit geld natuurlik vir alle Ou-Testamentiese tekste, maar word binne die konteks van hierdie studie in die besonder op poëtiese tekste toegepas. Lotman (1972:81-91) onderskei twee relasies wat vir die interpretasie van poëtiese tekste van belang is. Aan die een kant moet rekening gehou word met die *ekstratekstuele relasies*. Hierdie relasies kan literêr of nie-literêr wees. Die literêre relasies kan ook *intertekstuele* relasies genoem word. Hier word die teks vergelyk met ander tekste van dieselfde outeur of ander tekste wat tot dieselfde genre behoort. By die nie-literêre relasies gaan dit om biografiese besonderhede, die vraag na die datering van die teks of die werklikheid waarna die teks verwys. Die diakroniese metodes wat hierbo bespreek is, is geskik om hierdie relasies te ondersoek. Aan die ander kant moet rekening gehou word met die *intratekstuele relasies*. Hier gaan dit om die onderlinge verhoudinge tussen die boustene van die gedig, om die netwerk van relasies wat op verskillende vlakke van die teks teenwoordig is. Gräbe (1984a:137-138) merk die volgende op: 'Alhoewel kennis van enige relevante ekstratekstuele relasies noodsaaklik is, berus die leser se begrip van die poësieteks nietemin myns insiens *veral* op 'n noukeurige analise en interpretasie van die relevante *intratekstuele* relasies binne 'n gedig'. Hierdie studie is daarop afgestem om juis dit met die teks van Habakuk te doen. Die literêr-eksegetiese model wat in 3.4 aan die hand gedoen word, is 'n omvattende model wat die verskillende boustene van die teks in berekening bring by die interpretasie. Dit stel die eksegeet in staat om die intratekstuele relasies in besonderhede te identifiseer, te analiseer en te interpreteer.

### 3.2.6 Konklusie

Deur middel van 'n geskrewe boodskap wil 'n sender 'n boodskap by 'n ontvanger tuisbring. Wanneer hierdie sender egter eeue van die ontvanger verwyder is, raak die kommunikasieproses ingewikkeld en bestaan die ruimte vir misverstand. Die talle modelle waarvolgens 'n antieke teks ontleed kan word en die gebrek aan konsensus oor die metodiek van eksegeese, is 'n duidelike bewys dat dit geen maklike taak is om die Ou Testament te interpreteer nie. Wanneer met 'n antieke teks soos die Ou Testament gewerk word, is die logiese vertrekpunt die teks in sy huidige gestalte<sup>1</sup>. Die doel van 'n analise van die teks in sy huidige getalte is om die intratekstuele relasies wat van belang is vir die interpretasie van die teks, bloot te lê.

Die metode wat in hierdie studie gevolg word, is daarop afgestem om juis dit te doen.

### 3.3 DIE ANALISE VAN HEBREEUSE POËSIE

#### 3.3.1 Inleidende opmerkings

Die boek Habakuk is in poësie geskryf. Daardeur word die problematiek van die boek nog meer akuut, want die verwarring wat bestaan oor die metodiek van eksegeese, word nog verder gekompliseer wanneer met Hebreeuse poësie gewerk word. Geen eenstemmigheid bestaan oor die wyse waarop poësie geanaliseer behoort te word nie.

Collins (1978:6-7) dui aan dat daar in die verlede hoofsaaklik twee benaderingswyses tot Hebreeuse poësie gevolg is:

- \* Aan die een kant was daar die skool wat uitgegaan het van die standpunt dat die uitstaande kenmerk van Hebreeuse poësie die **parallelismus membrorum** is. Hebreeuse versreëls bestaan uit twee vershelptes wat op analoë wyse opgebou is en wesentlik dieselfde gedagte oordra.
- \* Aan die ander kant was daar die skool wat uitgegaan het van die standpunt dat Hebreeuse poësie 'n bepaalde ritme vertoon. Indien die poësie na behore begryp wil word, moet die metrum daarvan eers vasgestel word.

Hierdie twee benaderings speel vandag nog 'n belangrike rol in die beoordeling van Hebreeuse poësie.

#### 3.3.2 Die wese van Hebreeuse poësie

Geen eenstemmigheid bestaan oor die vraag wat as die wese van Ou-Testamentiese poësie beskou kan word nie. Die volgende moontlikhede word aangetref:

##### 3.3.2.1 Parallelisme

Die siening dat die voorkoms van versreëls met twee parallelle vershelptes die uitstaande kenmerk van poësie is, word deur talle hedendaagse eksegete verdedig, hoewel hulle erken dat die opvatting in die verlede te eng was. Kugel (1981:51) beskou die versreël wat bestaan uit twee parallelle vershelptes as dié uitstaande

kenmerk van Hebreeuse poësie. Die tweede vershelfte is egter nie 'n blote herhaling van die eerste nie. Dit het 'n emfatiese karakter, dit ondersteun die eerste, 'carries it further, backs it up, completes it, goes beyond it' (Kugel 1981:52). Alter (1985) se siening oor die Hebreeuse poësie stem in hooftrekke ooreen met dié van Kugel.

Die belangrikheid van parallelismes in die Hebreeuse poësie kan nie ontken word nie. Die beginsel van parallelisme slaag egter nie daarin om 'n groot aantal Hebreeuse versreëls te verklaar nie (Collins 1978:9). Die twee vershelftes van distigiese versreëls is nie altyd parallel nie. Hierdie teorie slaag ook nie daarin om die voorkoms van monostiges en tristiges na behore te verklaar nie. Hoewel die voorkoms van parallelismes dus 'n belangrike verskynsel in die Hebreeuse poësie is, kan dit nie as die essensie daarvan beskou word nie.

### 3.3.2.2 Sintaktiese patrone

Collins meen die sintaksis van Hebreeuse versreëls behoort die deurslaggewende rol te speel in die analise daarvan. Volgens hom is 'a poet's syntax ... the most fundamental aspect of his effort to produce the ordered unity of words which is his poem' (1978:11). Nadat Collins 'n groot aantal versreëls sintakties ontleed het, kom hy tot die gevolgtrekking dat daar vier basiese sintipes in Hebreeuse poësie voorkom wat op verskillende maniere kombineer om vier basiese reëltypes te vorm (1978:23-24). Alle Hebreeuse versreëls kan as een van hierdie reëltypes geklassifiseer word<sup>2</sup>.

Die werk van Collins bring 'n nuwe perspektief op die verstaan van Hebreeuse poësie. Baie meer erns word gemaak met die teks as by die benaderings van Kugel en Alter. Tog is sy benadering ook eensydig. Die sintaksis van 'n Hebreeuse versreël is inderdaad belangrik, maar dit bly slegs één bousteen van die gedig. Daar is talle versreëls wat nie geklassifiseer kan word onder een van Collins se reëltypes nie. Hy baseer sy bespreking op 'n analise van die profetiese literatuur (1978:3-5), tog kom Habakuk skaars in sy boek ter sprake - 'n bewys dat Habakuk nie goed pas in Collins se skema nie. Die wese van Hebreeuse poësie kan dus nie net in die sintaksis gesoek word nie.

### 3.3.2.3 Metrum

Die aard van Hebreeuse ritmiek is vandag 'n uiters omstrede saak. Terwyl dit algemeen aanvaar word dat Hebreeuse poësie 'n aksenturerende patroon vertoon (Hrushovsky 1971:1201), is dit 'n feit dat géén gedig konsekwent dieselfde metriese

patroon het nie (Watson 1984:98). Verskeie ander modelle is al ontwerp om die aard van Hebreuse ritmiek te beskryf, waaronder die meganiese tel van woorde, lettergrepe, konsonante en foneme (Cloete 1989:40). Watson (1984:103-110) gee 'n oorsig oor die verskillende teorieë en kom tot die konklusie dat die teorie van aksenturerende metriese patrone die beste daarin slaag om die aard van die Hebreuse ritmiek te beskryf. Dit word bevestig deur Van Grol (1988:186-206), wat in 'n uitvoerige analise van Sefanja 2-3 tot die konklusie kom dat Hebreuse metrum aksentuerend is. Ritme funksioneer veral op strofevlak, waar elke strofe 'n 'strophic theme' (1988:202) vertoon, wat afgewissel word met 'n ander, maar verwante, patroon. Kugel (1981:301) meen metrum bestaan hoegenaamd nie in Hebreuse poësie nie. Volgens hom is parallelisme 'the only meter of biblical poetry' (1981:301).

Terwyl daar aan die een kant gewaak moet word teen 'n eensydige ontkenning dat metrum in Hebreeus bestaan, moet die waarde van metrum aan die ander kant ook nie oorskakel word nie. Dit is sekerlik nie toevallig dat gedigte in dieselfde genre dikwels dieselfde metriese patroon vertoon nie. Metrum is egter nie die enigste kenmerk van Hebreuse poësie nie. 'n Eerlike eksegeet sal moet erken dat kennis van die aard van die ritmiek van antieke Hebreuse poësie beperk is, daarom kan metrum nie geld as deurslaggewende argument in die analise van Ou-Testamentiese poësie nie. Dit het te dikwels in die verlede gebeur dat die teks geweld aangedoen word ter wille van 'n eenvormige metriese patroon. Voorbeelde hiervan sal in die loop van die studie uitgewys word. Daar moet gekonkludeer word dat ook metrum net één aspek van die Hebreuse poësie is.

#### 3.3.2.4 'n Komprehensiewe benadering

Dit is uit die voorafgaande duidelik dat geen enkele teorie daarin kan slaag om die wese van Hebreuse poësie te beskryf nie. Die rede daarvoor moet gesoek word in die komplekse aard van taal. Dit is nie net een aspek van taal wat betekenis aan 'n taaluiting verleen nie, maar die wisselwerking tussen al die boustene waaruit die taaluiting bestaan.

O'Connor (1980:54-166) het in 'n uitvoerige studie die aard van die Hebreuse versreël probeer beskryf aan die hand van strukturele kenmerke. Hy kombineer die sintaktiese, metriese en parallelistiese benadering en toon aan dat daar merkers (hy noem dit 'tropes') in die teks voorkom wat dui op die binding tussen die onderdele van die teks. Die merkers funksioneer op woordvlak, versreëlvlak en op die groter strukturele vlak. Sy benadering slaag egter nie daarin om al die literêre tegnieke

waarvan 'n digter gebruik kan maak om struktuur aan die gedig te gee, te verdiskonteer nie. Hy ignoreer byvoorbeeld die voorkoms van *inclusio*, wisseling in persoonsvorme, afwykings in die metriese patroon, die herhaling van sleutelwoorde, die voorkoms van retoriese vrae en die voorkoms van reekse identiese vorme. Sy metode is 'n breë strukturele benadering wat nie reg laat geskied aan al die boustene van 'n gedig nie.

Wanke (1979:63) se benadering is 'n stap in die regte rigting. Hy toon aan dat 'n teks op verskillende vlakke ondersoek moet word. Die vlakke sluit in die klank-, woord- en sinsvlak. Daarby kan gevoeg word die groter literêre vlakke van die perikoop en die boek as sodanig. In die geval van poësie speel metrum, beeldspraak en ander poëtiese tegnieke ook 'n belangrike rol. Al hierdie aspekte moet in die analise van 'n gedig in aanmerking geneem word<sup>3</sup>. Volgens Hrushovsky (1971:1200) is die uitstaande kenmerk van Hebreeuse poësie 'the intimate, almost inseparable relationship between the semantic, syntactic and accentual aspects of its rhymic patterns of language'. Hierdie definisie moet vir die eksegeet as waarskuwing dien om nie eensydige oordele oor 'n Hebreeuse gedig uit te spreek nie.

In die benadering wat in hierdie studie voorgestaan word, word aangesluit by die metodiek van Watson (1984:11-65). Hy volg 'n omvattende benadering wat bestaan uit die volgende stappe:

- \* **Afgrensing:** In hierdie stap word die begin en einde van die gedig bepaal.
- \* **Segmentering:** Die afgebakende gedig word verdeel in strofes en stansas en die korrekte stigometrie word bepaal.
- \* **Strofiese analise:** Elke strofe word in detail geanaliseer in terme van die voorkoms van parallelismes, klankpatrone, chiastiese strukture en ander opvallende kenmerke.
- \* **Isolering van poëtiese tegnieke:** Strukturele en nie-strukturele tegnieke wat die digter gebruik om sy gedig mee in te kleur, word aangedui. Hier word aandag geskenk aan sake soos woordpare, enjambement, metafore en vergelykings. Daar word vasgestel of 'n spesifieke tegniek in die gedig domineer.
- \* **Tabulering:** Tabelle word opgestel van opvallende kenmerke, byvoorbeeld woorde wat herhaal word, strukturele patrone, woordpare, formules en uitsonderlike woordeskate.
- \* **Sintese:** Nadat soveel data as moontlik verkry is, word bepaal hoe elke aspek binne die konteks van die gedig funksioneer.

- \* **Vergelyking:** Dit is dikwels verhelderend om die gedig te vergelyk met ander Hebreeuse gedigte of met gedigte uit die ander Semitiese taalgroepe.

Die metodologie van Watson word nie slaafs nagevolg nie. Daar is wel raakpunte tussen sy komprehensiewe model en die model wat in hierdie studie voorgestaan word. Die benadering van Van der Lugt ([1980]:210-224) sluit in baie opsigte by die werkswyse van Watson aan. Korpel & De Moor ((1988:1-61) het aangedui dat dit 'n benadering is waar die teks stapsgewyse van die kleinste tot die grootste boustone ontleed word. Die metodologie wat hier voorgestel word, sluit by hierdie beginsel aan.

### 3.3.3 Konklusie

In die benadering tot die Hebreeuse poësie word 'n komprehensiewe benadering vereis wat reg kan laat geskied aan elke bousteen waaruit die gedig bestaan.

## 3.4 'n LITERÊR-EKSEGETIESE MODEL

### 3.4.1 Inleidende opmerkings

Die eksegetiese model wat hier voorgestel word, word 'n literêr-eksegetiese model genoem, omdat die teks in sy finale vorm as vertrekpunt dien. Die voorveronderstelling is dat die Ou Testament letterkunde is en daarom as letterkunde gelees en geïnterpreteer moet word. Die klem val dus deurgaans op die literêre karakter van die teks van die Ou Testament. Uitleg (eksegese) geskied binne die konteks van die literêre aard en kwaliteit van die Ou Testament.

### 3.4.2 Die eksegetiese proses

Die volgende stappe word gevolg by die literêr-eksegetiese analise van 'n poëtiese teks:

#### 3.4.2.1 Perikoopafbakening<sup>4</sup>

Geen teks kan sinvol bestudeer word as dit nie in werkbare eenhede verdeel is nie. Die eerste stap in die eksegetiese proses is dus die afbakening van perikope. 'n Perikoop kan omskryf word as 'n afgebakende teksgedeelte wat gekenmerk word

deur eenheid van gedagtegang en opbou. Perikope word afgebaken op grond van formele en inhoudelike kriteria. Die **formele kriteria** sluit in: Inleidings- en slotformules, subjekwisselings, lekseemvoorkeure, sintaktiese merkers soos die korrelasie tussen persoonsvorme van die werkwoord en pronominale suffikse, kommunikatiewe middele soos parallelisme en chiasme en vaste strukturelemente wat in sommige genres voorkom. Die **inhoudelike kriteria** sluit in: Afgerondheid van handeling en gebeure, die aktante wat afwisselend 'n rol in 'n teks speel, die plek en tyd wat in die gang van 'n teks telkens wissel en enige ander inhoudelike elemente wat 'n bindende rol binne 'n spesifieke teks speel.

#### 3.4.2.2 Tekskritiek

Die eenhede wat in die eerste stap afgebaken is, moet tekskrities geverifieer word. Die ou kodekse is per hand gekopieer. In die oorleweringsproses het daar soms foute in die teks ingesluip. Dit is dus noodsaaklik om aan die hand van die vasgestelde kriteria van die tekskritiese wetenskap die teks te ondersoek<sup>5</sup>. Hier word in geen besonderhede ingegaan op die metodiek van tekskritiek nie. Daar is talle studies wat die onderwerp in detail behandel (Deist 1978b en 1988b; Markert 1979b:31-44; Noth 1966:301- 363; Würthwein 1973). Dit is voldoende om as uitgangspunt te stel dat die Massoretiese teks hier as vertrekpunt geneem word. Daar word so konserwatief as moonlik met die Massoretiese teks omgegaan. Tekskritiese veranderinge word slegs oorweeg waar die Massoretiese teks nie sin maak nie.

#### 3.4.2.3 Morfologiese analise

Wanneer die teks vasgestel is, kan oorgegaan word tot 'n volledige morfologiese analise daarvan. In die morfologiese analise word elke woord **geklassifiseer** ten opsigte van die basiese woordsoort (naamwoord, werkwoord of relasiewoord) waartoe dit behoort. Dan word elke woord volledig **geanaliseer**. Laastens word opvallende kenmerke **bespreek**. By laasgenoemde stap word aandag geskenk aan sake soos die herhaling van woorde, die voorkoms van woordpare en semantiese velde, die ineenskakeling van 'n teks op morfologiese vlak en die voorkoms van opvallende strukturele patrone.

#### 3.4.2.4 Sintaktiese analise

Die volgende taalvlak wat bestudeer word, is die sintaksis. Woorde kom nie in isolasie voor nie, maar verbind om sinne te vorm. Elke kernsin in die perikoop word

geïdentifiseer. 'n Kernsin is 'n linguïstiese sin wat bestaan uit ten minste 'n naamwoordstuk en 'n werkwoordstuk (S -> N+V). Elke kernsin word dan geklassifiseer as 'n nominale of verbale sin. Dan word vasgestel watter kernsinne is selfstandig en watter is ingebed. Die kernsinne word dus onderverdeel in kola ('n selfstandige linguïstiese sin wat bestaan uit 'n naamwoordstuk en 'n werkwoordstuk), subkola ('n kernsin wat voldoen aan die vereistes van 'n kolon maar vanweë die konteks nie selfstandig is nie, byvoorbeeld omdat dit deel uitmaak van 'n direkte rede) en kommata (kernsinne wat uit 'n naamwoordstuk en werkwoordstuk bestaan, maar deur middel van 'n struktuurmerker ingebed word by òf die naamwoordstuk òf die werkwoordstuk van 'n kolon). Laastens word elke kernsin getipeer, dit wil sê beskryf as 'n stelsin, bevelsin, vraagsin, relatiewe bysin of wat die geval ook al mag wees.

#### 3.4.2.5 Segmentering

Hierdie stap is spesifiek afgestem op die analise van poësie. Die boustene van die gedig word geïdentifiseer. 'n Hebreeuse gedig bestaan uit die volgende elemente:

- \* **Stiges:** Die kleinste boustene is die versbene. Een, twee of drie (en in uitsonderlike gevalle meer as drie) versbene vorm 'n versreël of stige. 'n Monostige is 'n versreël wat bestaan uit 'n enkele versbeen, 'n distige bestaan uit twee versbene en 'n tristige uit drie versbene (Van der Lugt [1980]:171-209; Watson 1984:19). Dit is nie altyd maklik om te bepaal hoe 'n stige ingedeel moet word nie. Die indeling in BHS is dikwels arbitrêr. Op talle plekke in hierdie studie sal daarvan afgewyk word. Die volgende geld as algemene riglyne om stiges en versbene binne stiges af te baken:
  - Die *morfologiese en sintaktiese analise* dien as hulpmiddel. 'n Hebreeuse versreël vorm in die meeste gevalle 'n sinvolle morfologiese en sintaktiese eenheid.
  - Kommunikatiewe middele soos die *parallelisme en chiasme* dien as hulpmiddel. Veral die parallelisme kom so dikwels voor, dat dit as 'n betroubare maatstaf gebruik kan word om die begin en einde van versbene en stiges te bepaal (Watson 1984:19).
  - Die *metrum* kan as hulpmiddel dien. Die meeste versreëls pas in by een van die bekende metriese patrone, hoewel geen gedig 'n eenvormige metrum het nie (Watson 1984:98).
  - Die *Massoretiese punktuasie* kan as hulpmiddel dien. Revell (1981:186-199) wys daarop dat versreëls in Hebreeuse poësie nie duidelik



gedefinieer word nie. Hy meen noukeurige aandag moet geskenk word aan die Massoretiese punktuasie, veral aan pousale vorme. Die Massorete het 'n baie beter aanvoeling gehad vir die wyse waarop poësie oorspronklik gelees is as die moderne eksegeet. Daar kan aanvaar word dat die pousale vorme die einde van poëtiese eenhede aandui (1981:188).

- \* **Strofes:** 'n Strofe kan gedefinieer word as 'n groep stiges wat saamgegroepeer word om 'n onderafdeling van 'n gedig te vorm (Watson 1984:162). 'n Aantal kriteria word gebruik om stiges saam te groepeer in 'n strofe:
  - Die *morfologiese en sintaktiese analise* kan as die belangrikste kriteria beskou word. In dié stappe is reeds vasgestel wat die onderlinge relasie tussen die woorde en sinne binne die gedig is. Hierdie relasies maak dit moontlik om te besluit watter versreëls saamgegroepeer moet word.
  - *Kenmerkende woordgebruik* kan as hulpmiddel dien (Van der Lugt [1980]:213). Woorde wat herhaal word, die voorkoms van semantiese velde en die verspreiding van sleutelwoorde dui aan watter versreëls bymekaar hoort.
  - Die voorkoms van stylfigure soos die *parallelisme* kan as hulpmiddel dien (Van der Lugt [1980]:218). In dié verband kan veral die voorkoms van eksterne parallelismes, dit wil sê twee of meer versreëls wat parallel opgebou is, aandui watter versreëls bymekaar hoort.
  - Die *inhoud* kan as hulpmiddel dien (Van der Lugt [1980]:212). Inhoudsmomente kan as kontrole dien vir die voorafgaande kriteria. As sodanig lewer dit 'n bydrae om te bepaal watter versreëls saamgegroepeer moet word.
- \* **Stansas:** 'n Stansa kan beskryf word as 'n groot eenheid binne die gedig wat bestaan uit een of meer strofes (Watson 1984:161). Stansas is dus groter onderdele binne die gedig (Van der Lugt [1980]:220). Dieselfde kriteria wat gebruik word om stiges saam te groepeer as strofes, kan ook gebruik word om strofes saam te groepeer as stansas.

#### 3.4.2.6 Struktuur

Wanneer die boustene van die gedig geïdentifiseer is, kan die relasie tussen die verskillende elemente aangetoon word. By hierdie stap word die inligting uit al die

voorafgaande stappe gebruik om te bepaal wat die geheelstruktuur van die gedig is. Struktuur dui dus hier nie soos by die strukturalisme op 'n sisteem buite die teks nie, maar op die relasies tussen die onderdele van die gedig.

### 3.4.2.7 Kommunikatiewe middele

Poësie is 'n besondere kommunikasiemedium. Dit blyk duidelik uit die volgende opmerking van Gräbe (1985:107): 'Wanneer die struktuur van poëtiese tekste bekyk word, val die klem op 'n monologiese taalsituasie waar 'n eksplisiete of implisiete spreker deur middel van hoogs gekonsentreerde taalgebruik 'n bepaalde poëtiese boodskap kommunikeer'. Die verstaan van 'n gedig berus *'veral* op 'n noukeurige analise en interpretasie van die relevante *intratekstuele* relasies binne 'n gedig' (Gräbe 1984a:138). In 'n gedig kom dus 'n konsentrasie van kommunikatiewe middele voor wat optree as draers van die betekenis. Deur die identifisering van hierdie middele word die poort na die interpretasie van die gedig geopen. Die 'ongewoonheid' van poësie kom op twee vlakke na vore:

- \* **Ekstra patroonvorming:** In poësie kom 'n neiging tot groter reëlmaat in taalgebruik as in prosa voor. Dit kom tot uiting in die vorm van metrum, klankverskynsels soos alliterasie, assonansie, rym, onomatopoeë en woordspel, parallelismes en chiasmes, herhaling, refrein, ringskomposisies en ander strukturele patrone.
- \* **Ongrammatikaliteit:** Poësie word gekenmerk deur talle doelbewuste afwykings van die grammatikale reëls van 'n taal. Ongrammatikaliteit kom tot uiting in die vorm van vergelykings, beeldspraak, metafore, sinspeling, delesie, ironie, oksimoron, die gebruik van die abstrakte vir die konkrete, hiperbool, merisme, hendiades, die opbreek van saamgestelde frases, enjambement, uitgestelde identifikasie, retoriese vrae, balansering van versbene deur middel van aanvullende variante, lyste van woordpare of sinonieme en inversie.

Die funksie van die kommunikatiewe middele is enersyds die **vooropstelling** of beklemtoning van sekere begrippe, andersyds die **aanlê van verbande** tussen die onderdele van die gedig (Gräbe 1984a:138-139; 1984b:22-67; 1984c:1-24; 1985:107-127; 1986:1-62. Vergelyk ook Watson 1984:87-159 en 201-359).

### 3.4.2.8 Genre

Volgens Barton (1984:16) is die vermoë om genre te kan identifiseer, een van die belangrikste kenmerke van 'n taalgebruiker wat beskik oor literêre kompetensie. Daarmee bedoel hy dat 'n taalgebruiker wat goed geskool is in die gebruik van die taal, die teks waarmee gewerk word kan plaas binne die raamwerk van die literatuurkorpus van daardie taal. In enige taal kom geykte literêre patrone (genres) voor. Elke genre word ooreenkomstig bepaalde **konvensies** geskryf en moet ooreenkomstig daardie konvensies geïnterpreteer word. As daar nie rekening gehou word met die konvensies wat vir 'n bepaalde literatuursoort geld nie, bestaan die gevaar dat die teks nie korrek geïnterpreteer word nie. Dit gaan dus hier om die **intratekstuele** kommunikasie van 'n teks. In hierdie studie word by elke perikoop bepaal tot watter genre die teks behoort. Genre word beskou as 'n strukturele kenmerk. Die term *Gattung* wat in die histories-kritiese metode gebruik word, word doelbewus vermy. Geen aandag word geskenk aan die *Sitz im Leben* van die betrokke teks nie. Daar word bloot gevra of die gedig nie 'n tipiese struktuur vertoon wat ook by ander Hebreeuse gedigte voorkom nie. Indien 'n gedig wel 'n tipiese struktuur vertoon, word gekyk of dit nie op bepaalde plekke afwyk van die patroon nie. In sulke gevalle word gevra na die funksie van die afwyking.

### 3.4.2.9 Detailanalise

In hierdie stap word die insigte van al die voorafgaande stappe geïntegreer om te kom by 'n gedetailleerde analise van die gedig. Hier word veral aandag geskenk aan die opmerkings van teoloë in kommentare en ander studies. Dit word beoordeel in die konteks van die raamwerk vir interpretasie wat reeds in die voorafgaande stappe vasgestel is.

### 3.4.2.10 Sintese

Die eksegetiese proses word afgesluit deur 'n kort oorsig te gee oor die inhoud van die betrokke perikoop.

### 3.4.3 Konklusie

Die model wat in die voorafgaande paragraaf aan die hand gedoen is, gee aan die eksegeet geleentheid om die teks van verskillende kante intensief te bestudeer. Al die fasette saam lewer 'n bydrae tot die verstaan van die teks as 'n sinvolle literêre eenheid.

Die model moet in perspektief gesien word. Elke aspek gaan nie by alle tekste ewe veel aandag geniet nie. Die stappe soos dit uiteengesit is, hoef ook nie rigoristies nagevolg te word nie. Afhangende van die aard van die literatuur, kan besluit word om van die stappe om te ruil of selfs weg te laat.

### **3.5 'n LITERÊR-EKSEGETIESE ANALISE VAN DIE BOEK HABAKUK**

#### **3.5.1 Inleidende opmerkings**

In die hoofstukke wat volg, word die model wat hierbo uiteengesit is, toegepas op die boek Habakuk. Dit word egter aangepas by die eie aard van die boek en by die doelstelling van hierdie ondersoek.

#### **3.5.2 Toepassing van die metode**

Die stappe word toegepas soos dit in paragraaf 3.4.2 uiteengesit word.

By hoofstukke 4-9 word die bespreking voorafgegaan deur 'n tabel waarin die teks, metrum, stige-, strofe- en stansa-indeling en die struktuur aangetoon word. Dit gee onmiddelik 'n sinopsis oor die opbou van die betrokke perikoop. In die bespreking wat op die sinopsis volg, word die nodige toeligting verskaf.

Die tekskritiek van Habakuk is 'n omvattende onderwerp wat as sodanig genoeg materiaal vir 'n proefskrif sou kon beslaan. In hierdie studie word slegs aandag aan die tekskritiek gegee waar die Massoretiese teks werklik onverstaanbaar is. In die eindnotas word wel na ander voorstelle verwys, veral as dit in die literatuur dikwels aanvaar word. Hoewel tekskritiek as 'n aparte stap in die eksegetiese proses behandel word, speel dit in die totale eksegetiese gebeure 'n rol. Die keuse wat vir of teen 'n bepaalde tekskritiese voorstel gemaak word, word deur die wisselwerking tussen die verskillende stappe geverifieer.

'n Volledige morfologiese en sintaktiese analise van Habakuk word in Addenda 1 en 2 weergegee. Die resultate van die analises word egter in elke hoofstuk bespreek.

#### **3.5.3 Konkluderende opmerkings**

Dit is uit hierdie hoofstuk duidelik waarom die titel van hierdie studie spesifiek lui: 'n Literêr-eksegetiese analise van die boek Habakuk. Die oogmerk is om die boek

beter te verstaan, daarom word deeglike eksegeese gedoen. Die eksegeese geskied egter met 'n spesifieke doel, naamlik om die literêre karakter van die boek te beklemtoon. Die studie word doelbewus so aangepak omdat eksegetiese ondersoeke wat uit 'n ander perspektief aangepak is, tot op hede nog nie bevredigende antwoorde kon verskaf op die vrae wat deur die boek na vore geroep word nie.

### EINDNOTAS : HOOFSTUK 3

<sup>1</sup> Dieselfde standpunt word aangetref in Deist (1973:75-81). Later verander hy van mening (Deist 1983:74). Om by die teks in sy huidige gestalte te begin, bly egter 'n legitieme vertrekpunt. Dit beteken nie dat die teks geheel en al losgemaak word van sy historiese wortels nie, maar wel dat die teks herken word vir wat dit is, naamlik 'n literêre werk wat 'n interpretasie van die historiese 'werklikheid' is. Die terme 'sinkronie' en 'diakronie' wat deur De Saussure gebruik is om te onderskei tussen 'n immanente en emanente benadering, word doelbewus hier vermy. Dit is onmoontlik om 'n absolute skeiding tussen die twee benaderings te maak. Hier word uitgegaan van die veronderstelling dat die teks in sy huidige gestalte sin maak, dat die teks met 'n doel saamgestel is en uitsien soos dit wel daar uitsien. Die teks word dus as eenheid behandel totdat die teendeel bewys word. Eers wanneer vasgestel is wat die teks in sy huidige gestalte wil kommunikeer, kan historiese vrae aan die orde gestel word.

<sup>2</sup> Die vier basiese sinstipes wat Collins (1978:23) onderskei is:

A NP1 V

B NP1 V M

C NP1 V NP2

D NP1 V NP2 M

Die vier basiese reëltyipes (1978:23-24) is:

I 'n Reël wat net een basiese sinstipe bevat.

II 'n Reël wat twee basiese sinstipes van dieselfde soort bevat.

III 'n Reël wat twee basiese sinstipes van dieselfde soort bevat, maar net sommige elemente van die eerste kom in die tweede voor.

IV 'n Reël wat twee verskillende basiese sinstipes bevat.

<sup>3</sup> Wanke (1976:66-76) onderskei vier stappe in die analise, naamlik:

\* Die sintakties-stilistiese analise.

\* Die fonemies-fonetiese analise.

\* Die semantiese analise.

\* Die struktuuranalise.

<sup>4</sup> Hierdie stap word soms *Literarkritik* genoem. Laasgenoemde is een van die stappe in die histories-kritiese metode (vergelyk paragraaf 2.2.3.1a). Die doel van die Literarkritik is om die gelaagdheid in Ou Testamentiese tekste uit te wys (Loader 1978:4) en om die 'Werdegang eines alttestamentlichen Textes' (Barth & Steck 1980:30) te ondersoek. Die afgrensing van perikope is egter 'n teksimmanente stap. Die teks in sy finale stadium dien as grondslag vir die ondersoek, daarom is die geskiedenis van

die teks hier nie van belang nie.

<sup>5</sup> Soms word die mening uitgespreek dat dit die doel van tekskritiek is om so na as moontlik aan die 'oorspronklike' teks te kom (Deist 1978b:11 en Markert 1979b:24). Hierdie ideaal is egter nie haalbaar nie. Die Massoretiese teks is alreeds eeue verwyder van die oorspronklike teks. Tans word tekskritiek eerder gesien as die dissipline wat hom daarop toelê om te verklaar hoe spesifieke lesings van 'n teks in verskillende tekstradisies tot stand gekom het (Deist 1988b:1). In hierdie studie word die Massoretiese teks van Habakuk as uitgangspunt geneem. Tekskritiek word toegepas slegs wanneer die Massoretiese teks onverstaanbaar is.

## HOOFTUK 4 HABAKUK 1 : 1

I	A	1	3	הַמֶּשֶׁא אֲשֶׁר קִוָּה	1	a
		2		חֲבִקוּק הַנְּבִיא		b

### 4.1 PERIKOOPAFBAKENING

Tussen Habakuk 1:1 en 1:2 is 'n duidelike skeiding. Die skeiding word op grond van die volgende oorwegings gemaak:

- \* In 1:1 word in die derde persoon oor die profeet gepraat, terwyl hy in 1:2 self aan die woord is. 'n Subjekwisseling vind dus plaas.
- \* 1:1 vertoon die kenmerke van 'n boekopskrif, terwyl 1:2 tot 'n ander genre behoort.
- \* In 1:1 word inligting oor die profeet verskaf, terwyl die boek van 1:2 af 'n sterk persoonlike karakter vertoon waarin die profeet en God as die belangrikste aktante figureer.

Habakuk 1:1 kan dus beskou word as die eerste selfstandige eenheid in die boek. Dit dien as opskrif.

### 4.2 TEKSKRITIEK

Geen tekskritiese wysigings word by die eerste vers voorgestel nie.

### 4.3 MORFOLOGIESE ANALISE

Dit is opvallend dat slegs een werkwoord in die gedeelte voorkom, naamlik **קִוָּה**. Die subjek van die werkwoord is **חֲבִקוּק**, wat gepresiseer word deur 'n naamwoord in apposisie, naamlik **הַנְּבִיא**. Geen familieverbande, temporele uitbreidings of plekname kom voor waardeur die profeet geïdentifiseer kan word nie.

### 4.4 SINTAKTIESE ANALISE

Die perikoop bestaan uit 'n enkele hoofsin gevolg deur 'n relatiewe bysin. Die volgende opmerkings is hier van belang :

- \* Die hoofsin is 'n nominale sin waarvan die naamwoordelike deel ontbreek. Slegs die predikaat kom voor. 'n Soortgelyke konstruksie kom

voor in die opskrifte van Jesaja, Jeremia, Hosea, Joël, Amos, Obadja, Miga, Nahum, Sefanja en Maleagi.

- \* Die bysin word ingelei deur die relatiewe partikel  $\gamma\psi\lambda$ . Daardeur word die predikaat van die voorafgaande hoofsin gepresiseer. Dieselfde konstruksie kom voor in die opskrifte van Jesaja, Jeremia, Hosea, Joël, Amos, Miga en Sefanja.

#### 4.5 SEGMENTERING

Die perikoop bestaan uit 'n enkele distige. In hierdie geval stem versreël, strofe en stansa ooreen.

#### 4.6 STRUKTUUR

Die enkele versreël word hier as 'n alleenstaande eenheid weergegee. In werklikheid dien dit as opskrif vir die boek in sy geheel en moet dus oorkoepelend verbind met al die perikope wat volg.

#### 4.7 KOMMUNIKATIEWE MIDDELE

##### 4.7.1 Ekstra patroonvorming

###### a) *Metrum*

Die metrum van die versreël is 3+2

###### b) *Klankverskynsels*

Alliterasie van die  $\Pi$  en assonansie van a-klanke kom in hierdie versreël voor. Daardeur word die twee versheltes tot 'n eenheid saamgebind.

##### 4.7.2 Ongrammatikaliteit

*Enjambement* kom in hierdie versreël voor. Die eerste versbeen loop sonder 'n duidelike skeiding oor in die tweede. Aangesien hierdie versreël dien as opskrif vir die boek, is dit te verstane dat dit so kort en saaklik as moontlik is.



## 4.8 GENRE

Hierdie perikoop vertoon die kenmerke van 'n opskrif van 'n boek, meer spesifiek die opskrif van 'n profetiese boek. In die sintaktiese ontleding is reeds daarop gewys dat dieselfde konstruksie by die meeste van die profetiese boeke voorkom. Dit is egter opvallend dat die biografiese gegewens wat by die ander profetiese boeke voorkom, hier ontbreek. Die tyd, plek en omstandighede waaronder Habakuk optree, is onbekend. Daar moet rekening gehou word met die moontlikheid dat daar met opset so min inligting oor die profeet gegee word.

## 4.9 DETAILANALISE

In 1a word die boek getipeer as אִשְׁמַן. Hierdie naamwoord word afgelei van אָשָׂא 'oplig, dra'. Op grond van die etimologie van die woord word die mening soms uitgespreek dat die אִשְׁמַן 'n las is wat die profeet opgelê word (Verhoef [sa]:6). 'n Oorsig oor die gebruik van die woord in die Ou Testament, maak dit egter duidelik dat so 'n afleiding nie verantwoordbaar is nie (Naude 1969:91-100):

- \* Een van die betekenismoontlikhede van die woord hang inderdaad nou saam met die etimologie daarvan. In Eksodus 23:5 dui dit byvoorbeeld op die las wat 'n donkie op sy rug dra (vergelyk ook 2 Konings 5:17 en 8:9). Die term kom agt keer in Numeri 4 voor en verwys na kultiese voorwerpe wat deur die Leviete gedra word. Hierdie letterlike betekenis van die woord kom verder voor in Psalm 38:5; Nehemia 13:15 en 19; 2 Kronieke 17:11, 20:25 en 35:3.
- \* Die term kan ook abstrak gebruik word. In Numeri 11:11 en 17 en Deuteronomium 1:12 verwys dit na die verantwoordelikheid wat Moses namens die volk moet dra. In 2 Samuel 15:33 word die term abstrak gebruik in die betekenis 'oorlas'.
- \* Die term word baie algemeen gebruik om te verwys na 'n profetiese oordeelspreuk. In 2 Konings 9:25-26 dui dit op 'n oordeelspreuk wat oor Agab en sy seun uitgespreek word. In Jesaja lei die term elf keer 'n oordeelspreuk oor 'n spesifieke groep in (13:1, 14:28, 15:1, 17:1, 19:1, 21:1, 21:11, 21:13, 22:1, 23:1 en 30:6). Dieselfde betekenismoontlikheid word aangetref in Esegël 12:10.
- \* Die gebruik van die term in die opskrif van Nahum (1:1), Habakuk (1:1) en Maleagi (1:1), asook die gebruik daarvan om twee uitsprake van Jahwe in Sagaria (9:1 en 12:1) te beskryf, hang nou saam met die gebruik in die voorafgaande paragraaf. In al die gevalle is daar sprake van

oordeel, maar by Habakuk, Sagaria en Maleagi ook van hoop. Dit blyk dat die term in die profetiese boeke gebruik word as tegniese term vir 'n goddelike openbaring. Dit dra baie sterk die ondertone van 'n oordeelspreuk, hoewel heil by die latere profete ook ter sprake kom.

- \* In Jeremia 23:33-40 vind 'n wisselwerking plaas tussen twee betekenismoontlikhede van אֲשַׁמְּתִי. Die volk wat vra vir 'n הֲיִהְיֶה אֲשַׁמְּתִי 'openbaring van Jahwe', is in werklikheid self 'n אֲשַׁמְּתִי 'oorlas'.
- \* In Klaagliedere 2:14 kom die term in die meervoud voor en verwys na die uitsprake van valse profete.

Uit hierdie oorsig blyk dit duidelik dat אֲשַׁמְּתִי op verskeie maniere gebruik kan word. By die profete dui dit op 'n goddelike openbaring. Wanneer daar dus in die opskrif van Habakuk gesê word die boek is 'n אֲשַׁמְּתִי, moet die boek gelees word in die lig van die volgende faktore :

- \* Die boek bevat nie bloot mensepraatjies nie, maar dit is 'n openbaring van God.
- \* Meestal word die term gebruik in kontekste waar die ingrype van Jahwe op hande is.
- \* Die term dra die ondertone van oordeel (Bratcher 1985:51), maar tog ook van hoop.

In 'n relatiewe bysin word gesê op watter wyse en deur wie die openbaring ontvang word.

Die term wat gebruik word om die ontvangs van die openbaring te beskryf, is הִיטִי 'sien'. Op grond hiervan meen talle eksegete dat Habakuk die openbaring in 'n toestand van ekstase ontvang of 'gesien' het (Elliger 1956:25; Boadt 1982:172-173). Die saak is egter nie so eenvoudig nie. הִיטִי word in Jesaja 1:1, 2:1, 13:1; Amos 1:1; Nahum 1:1 en Miga 1:1 op dieselfde wyse gebruik as hier. In Jesaja 1:1 dui die term op die boek as geheel. Dit kan dus nie met 'n enkele visioenêre belewing gelyk gestel word nie (Bratcher 1985:49). In Amos en Miga is dit 'woorde' wat gesien word. In Jesaja 13:1 en Nahum 1:1 kom הִיטִי ook in kombinasie met אֲשַׁמְּתִי voor. By beide is daar geen sprake van 'n visioenêre belewenis nie. Wanneer Habakuk dus die term gebruik moet die volgende in gedagte gehou word :

- \* הִיטִי dui nie noodwendig op 'n visioenêre belewing nie, maar dit is 'n tegniese term vir die ontvangs van 'n profetiese openbaring. Deur die gebruik van die woord word nie iets gesê oor die wyse waarop die

openbaring ontvang word nie, maar word wel gesuggereer dat die openbaring van Jahwe kom.

- \* Dit is irrelevant om te vra na die presiese inhoud van die gesig wat Habakuk sou gesien het (vergelyk Brownlee 1963b:319-320).  $\text{הִיָּו}$  verwys na die boek in sy geheel.
- \* Dit is opvallend dat 'n voorliefde vir werkwoorde van 'sien' in die boek voorkom (Keller 1973:159). In hierdie sin is die gebruik van  $\text{הִיָּו}$  gepas. In 2:1-4, wat 'n sentrale rol in die boek speel, kom verskillende terme vir 'sien' voor. Habakuk 1:1 berei dus die weg voor vir die groot teologiese draaipunt in die boek (Janzen 1982:396).

In 1b word meer gesê oor die persoon wat die openbaring ontvang het. Hy staan bekend as  $\text{קַיִן־קַיִן}$ . Sommige eksegete bring die naam etimologies in verband met  $\text{קַיִן}$  'omhels'. Die profeet sou dan die 'geliefde' van Jahwe wees (Verhoef [sa]:3). Sy naam word in die Septuaginta weergegee as  $\text{Ἀμβακούμ}$ . Tans word algemeen aanvaar dat die woord in verband gebring moet word met die Assiriese *hambaququ*, wat dui op 'n tuinplant (Van der Woude 1978:15). Sedert die tyd van Manasse was dit nie vreemd vir Judeërs om Assiriese name te dra nie. Om op grond van die naam van die profeet af te lei dat die boek in die eksiliese tyd gedateer moet word, is ongeoorloof (Rudolph 1975:199). Geen ander inligting oor die profeet is bekend nie. Van der Woude (1978:15) meen dat die gebrek aan inligting oor die herkoms van die profeet moontlik daarop dui dat die opskrif bygevoeg is op 'n tydstip toe hy nog goed bekend was. Daar is egter ook 'n ander moontlike verklaring vir die profeet se anonimiteit, naamlik dat die universaliteit van sy boodskap so oorheersend was, dat dit nie nodig was om hom nader te identifiseer nie.

Deur middel van 'n naamwoord in apposisie word die profeet getipeer as  $\text{הַנְּבִיאִים}$ . Dikwels word die gebruik van hierdie term aangevoer as bewys vir die hipotese dat Habakuk 'n professionele kultusprofeet was (Jeremias 1970:56 en 104; Sellin 1930:385; Elliger 1956:25; Robinson & Horst 1964:172). 'n Oorsig oor die gebruik van die term toon egter dat dié afleiding eensydig is (Dykes 1976:17):

- \* Dit blyk dat die profete in twee groot kategorieë ingedeel kan word, naamlik die wat 'n boodskap namens Jahwe oorgedra het en die wat valshede geprofeteer het. Veral in die boek Jeremia word die onderskeid baie duidelik gemaak, maar dieselfde term word gebruik om beide groepe te beskryf. Amos staan bekend as 'n  $\text{נְבִיאִים}$ , maar so ook 'n groep van wie hy hom distansieer (Amos 7:14).

- \* Die term kan verwys na mense wat 'n ekstatiëse belewenis deurmaak (1 Konings 18), maar ook na mense wat by hulle volle bewussyn 'n boodskap namens Jahwe oordra (Jeremia 25).
- \* Slegs Habakuk, Haggai en Sagaria word in die opskrifte van hulle boeke אֲרִיָּה genoem, maar talle van die ander profete dra eksplisiet hierdie titel (Jesaja 37:2, 38:1, 39:3; Jeremia 20:2, 25:2, 28:1, 6 en 10; Haggai 1:1, 3 en 12, 2:1 en 10; Sagaria 1:1 en 7).
- \* Daar is genoegsame getuies om te aanvaar dat daar in ou Israel profetegemeenskappe ontstaan het wat aan die kultus verbonde was en saam met die priesters gewaak het oor die verkondiging (Jeremia 26:7 en 11) en ander kultiese handeling verrig het (Sagaria 7:3). Dit was skynbaar veral die geval voor die verskyning van die sogenaamde Skrifprofete (Jeremias 1970:2. Vergelyk in die verband Numeri 11:24-30; 1 Konings 19:14 en 2 Konings 4:23). Daar bestaan egter geen rede om sonder meer te aanvaar dat 'n profeet aan die kultus verbonde was nie. Dit blyk baie duidelik uit 'n boek soos Amos.

Daar moet dus gekonkludeer word dat die term אֲרִיָּה dui op persone wat wyd uiteenlopende ervarings gehad het en beroepe beoefen het. Oor die gebruik van die term in Habakuk kan die volgende opmerkings gemaak word:

- \* Die term dui daarop dat Habakuk in 'n besondere verhouding tot Jahwe gestaan het, daarom kon hy 'n boodskap (מִשָּׁא) van God ontvang (הִיָּהוָה).
- \* Die woord verskaf geen inligting oor die wyse waarop die profeet sy openbaring ontvang of oor die aard van sy profetiese roeping nie.

#### 4.10 SINTESE

By wyse van samevatting kan die volgende oor Habakuk 1:1 gesê word:

- \* Die vers dien as opskrif vir die boek.
- \* In die opskrif word deur die keuse van woorde beklemtoon dat dit wat volg 'n openbaring van God is.
- \* Die opskrif is doelmatig. Enersyds word deur die term מִשָּׁא beklemtoon dat die oordeel van Jahwe spoedig voltrek gaan word. Andersyds word deur die term הִיָּהוָה reeds gesinspeel op die teologiese draaipunt in die boek.
- \* Die profeet self bly onbekend. Ook dit is funksioneel. Die boodskap van die boek is universeel en nie noodwendig van toepassing op 'n enkele historiese situasie nie.

**HOOFSTUK 5**  
**HABAKUK 1 : 2-4**

I	A	1	3	עַד־אָנָה יְהוָה שְׁנַעְמִי וְלֹא תִשְׁמַע אֲזַעַק אֵלֶיךָ חֶמְס וְלֹא תוֹשִׁיעַ: לָמָּה תִרְאָנִי אָנֹכִי וְעָמַל תִּבְרִיט וְשֵׁר וְחֶמְס לְנִגְדִי נִיְהִי רִיב וּמְדוֹן יִשָּׂא: עַל־כֵּן תִּפְוֶג תּוֹרָה וְלֹא־יִצָּא לְנִצָּח מִשְׁפָּט כִּי רָשָׁע מִכְתִּיר אַח־הַצְּדִיק עַל־כֵּן יִצָּא מִשְׁפָּט מֵעֵקֶל:	2	a	
			2		b		
		2	3		c		
			2		d		
	B	3	3		a		
			2		b		
		4	3		c		
			2		d		
			2		e		
II	C	5	3		a		
			3		b		
		6	4		c		
			4		d		

**5.1 PERIKOOPAFBAKENING**

In die vorige hoofstuk is reeds daarop gewys dat 'n nuwe perikoop by 1:2 begin. 1:2-4 kan as eenheid afgebaken word op grond van die volgende oorwegings:

- \* In 1:2-4 is die oorgrote meerderheid van die werkwoorde in die eerste of die tweede persoon manlik enkelvoud. Al die werkwoorde is indikatief van aard. In 1:5 kom tweede persoon manlik meervoud imperatiewe voor, terwyl werkwoorde in die derde persoon van 1:6 af 'n prominente rol speel. 'n Duidelike subjekwisseling vind dus by 1:5 plaas.
- \* In 1:2-4 word in die tweede persoon oor Jahwe gepraat, terwyl Hy in 1:5 en verder self die woord voer.
- \* Op leksikale vlak is daar ooreenkomste tussen 1:2-4 en dit wat volg. **רָצָא** kom byvoorbeeld voor in 1:4 en 7. **חֶמְס** kom in 1:2 en 3 sowel as in 1:9 voor. Tog is daar ook 'n duidelike onderskeid te tref. In 1:2-4 kom sosiaal-etiese en religieuse terme voor, terwyl dit in die volgende gedeelte ontbreek.
- \* 1:2-4 vertoon die kenmerke van 'n klaaglied, terwyl 1:5 en verder tot 'n ander genre behoort.
- \* In 1:2-4 word gekla dat Jahwe passief is en sekere dinge eenvoudig toelaat. In die gedeelte wat by 1:5 begin, tree Jahwe handelend op.

1:2-4 kan dus as 'n afgebakende eenheid beskou word.

## 5.2 TEKSKRITIEK

Enkele tekskritiese wysigings word soms by hierdie perikoop voorgestel<sup>1</sup>. Die Massoretiese teks is egter deurgaans duidelik, daarom hoef geen veranderings aangebring te word nie.

## 5.3 MORFOLOGIESE ANALISE

### 5.3.1 Ontleding

'n Volledige morfologiese ontleding van Habakuk 1:2-4 word in Addendum 1 gegee.

### 5.3.2 Bespreking

'n Aantal opvallende kenmerke kom uit die analise na vore:

- \* In die eerste drie stiges (2ab, 2cd en 3ab) kom 2 manlik enkelvoud en 1 enkelvoud werkwoorde voor. Die pronominale suffikse wat gebruik word, volg dieselfde patroon.
- \* 'n Oorgang vind plaas by die vierde stige (3cde). 'n 1 enkelvoud pronominale suffiks kom nog voor, maar die werkwoord is nou in die derde persoon.
- \* Die oorgang wat in die vierde stige begin, word in die vyfde (4ab) en sesde (4cd) stige voltrek. Nou is daar geen werkwoordsvorme of pronominale suffikse in die eerste of tweede persoon nie. Al die werkwoorde is in die derde persoon.
- \* Jahwe is die subjek van al die werkwoorde in die tweede persoon en die 2 manlik enkelvoud pronominale suffikse verwys na Hom. Die profeet is die subjek van die werkwoorde in die eerste persoon en die 1 enkelvoud suffikse verwys na hom. Die werkwoorde in die derde persoon het nie deurgaans dieselfde subjek nie, tog vorm al hierdie subjekte binne die konteks van die perikoop 'n semantiese veld (vergelyk 5.4.2).
- \* Die woordeskat wat in hierdie perikoop gebruik word, is geyk. Humbert (1944:86-103) toon aan dat gebruik gemaak word van terme wat veral in die profetiese literatuur, die psalms en die wysheidsliteratuur voorkom. In die laaste twee stiges word egter drie terme gebruik wat selde voorkom. **גַּפְרִי** in 4a kom slegs vier keer in die Ou Testament voor, naamlik in Genesis 45:26, Habakuk 1:4, Psalm 38:9 en Psalm 77:3.

מְכַתִּיר in 4c kom in die die Hif'il voor in Habakuk 1:4, Spreuke 14:18 en Psalm 142:8. In die Pi'el kom dit voor in Rigters 20:43, Job 36:2 en Psalm 22:13. מְעַקֵּל in 4d is 'n *hapax legomenon*. 'n Naamwoord wat van dieselfde stam afgelei is, kom voor in Rigters 5:6, Jesaja 27:1 en Psalm 125:5. Dit sal later blyk dat die vreemde optrede van Jahwe in hierdie perikoop bekla word. Juis waar die resultaat van Jahwe se vreemde optrede beskryf word, maak die outeur gebruik van vreemde woordeskat. Dit is dus binne die konteks funksioneel.

Net uit die woordgebruik word 'n patroon reeds sigbaar. Deur middel van geykte woordeskat word die optrede van Jahwe en die reaksie van die profeet in die eerste drie stiges beskryf. In die vierde stige vind 'n oorgang plaas. Die woordeskat is steeds geyk, maar die resultaat van Jahwe se optrede word geskets. In die vyfde en sesde stige is die oorgang voltrek. Die resultaat van Jahwe se optrede word beskryf. Nou word seldsame woorde gebruik om 'n seldsame situasie te verwoord.

### 5.3.3 Semantiese groepering

Die woordeskat wat in hierdie perikoop voorkom, word doelbewus op 'n sekere manier semanties met mekaar in verband gebring. 'n Aantal sake val op wanneer die perikoop noukeurig gelees word:

- \* Die **werkwoorde** in die perikoop beweeg in bepaalde semantiese velde:
  - Die werkwoorde waarvan die *profeet die subjek* is, behoort tot dieselfde semantiese veld. Hierdie veld kan getipeer word as "n roep na hulp". Hierdie werkwoorde kom voor in stiges 1 (שִׁנְעָתִי in 2a) en 2 (אֲזַעֲקָ in 2c).
  - Die werkwoorde waarvan *Jahwe die subjek* is, behoort tot twee semantiese velde. Die eerste veld kom voor in stiges 1 (לֹא תִשָּׁמַע in 2b) en 2 (לֹא תוֹשִׁיעַ in 2d) en kan getipeer word as "n afwesigheid van hulp". Die tweede veld kom voor in stige 3 (תִּכְרֹאֲנִי in 3a en תִּכְרִיט in 3b) en kan getipeer word as "n passiewe aanskoue".
  - By die werkwoorde in die *derde persoon* is die patroon nie so reëlmatig nie. In stige 4 dui die werkwoorde (יְהִי in 3d en יִשָּׂא in 3e) op die 'bestaan van 'n situasie'. In stige 5 dui die werkwoorde (תִּפְרוֹג in 4a en לֹא יִצָּא לְנִצָּח in 4b) op die 'afwesigheid' van תּוֹרָה en מִשְׁפָּט. In stige 6 behoort die twee werkwoorde nie tot dieselfde semantiese veld nie. מְכַתִּיר 'omsingel' in 4c dui op 'n bepaalde handeling, terwyl יִצָּא מְעַקֵּל in 4d die resultaat van daardie handeling aandui.

- \* Die naamwoorde in die perikoop word ook baie duidelik semanties gegroepeer:
- Die naamwoorde in *stiges 2, 3 en 4* behoort tot dieselfde semantiese veld. **חָמָס** (2c en 3c), **אָרְוֹ** (3a), **עָמַל** (3b), **שָׂר** (3c), **רִיב** (3d) en **מְרוֹן** (3e) kan almal gegroepeer word as woorde wat te doen het met 'n onregverdige en gewelddadige toestand'.
  - In *stiges 5 en 6* behoort **תּוֹרָה** (4a) en **מִשְׁפָּט** (4b en d) tot 'n semantiese veld wat getipeer kan word as 'orderingsprinsipes'. Hierdie terme het oorspronklik 'n forensiese konnotasie. Dit dui op die uitspraak van 'n regter waardeur die regte orde in die samelewing gewaarborg en herstel word. Op religieuse vlak dui die terme op onderrig in die korrekte lewenshouding. Veral in die wysheidsliteratuur word die terme gebruik om die onderwysing van Jahwe te beskryf, die onderwysing wat die vrome in staat stel om die korrekte lewenshouding te openbaar. **רָשָׁע** en **צַדִּיק** is antonieme wat as regs- of religieuse terminologie beskou kan word. Die **רָשָׁע** is die skuldige party in die hofgeding, terwyl die **צַדִּיק** die onskuldige party is. Op religieuse vlak beteken dit dat die **רָשָׁע** 'n mens is wat nie in ooreenstemming met die wil van God leef nie, terwyl die **צַדִּיק** die godvresende mens is wat na die wil van God soek. Dit is insiggewend om daarop te let dat **רָשָׁע** geassosieer kan word met die terminologie in stiges 2, 3 en 4, terwyl **צַדִּיק** geassosieer kan word met die terminologie in stiges 5 en 6. Juis omdat die toestand wat in stiges 2, 3 en 4 beskryf word bestaan, kan **תּוֹרָה** en **מִשְׁפָּט** nie funksioneer nie. Die **רָשָׁע** het gevolglik die oorhand oor die **צַדִּיק**.

Die semantiese groepering bevestig wat in die voorafgaande paragraaf uitgewys is. In stiges 1, 2 en 3 word die optrede van Jahwe en die profeet beskryf deur middel van terme wat aan mekaar verwant is. In stige 4 word die resultaat van daardie optrede weergegee. Dié stige is nou verbonde met die voorafgaande omdat die naamwoorde tot dieselfde semantiese veld as dié in stiges 1-3 behoort. Die konsekwensie van die voorafgaande beskrywing word in stiges 5 en 6 gegee. Orderingsprinsipes geld nie meer nie, terwyl die goddelose die oorhand oor die regverdige kry.

### 5.3.4 Woordpare

'n Opvallende aantal woordpare kom in die perikoop voor, naamlik **אָרְוֹ** en **עָמַל** in 3ab, **שָׂר** en **חָמָס** in 3c, **רִיב** en **מְרוֹן** in 3de en **תּוֹרָה** en **מִשְׁפָּט** in 4ab. Elke paar



bevat sinonieme terme. **נָשַׁע** en **צָדִיק** in 4c is ook 'n woordpaar, hoewel hulle antonieme is. Die gebruik van 'n lys van woordpare suggereer iets van die omvattende verval wat die profeet rondom hom bemerk, 'n verval wat toegeskryf kan word aan die (skynbaar) totale afwesigheid van Jahwe.

### 5.3.5 Sintese

Op morfologiese vlak vertoon Habakuk 2:2-4 'n duidelike patroon. Die eerste vier stiges vorm op morfologiese gronde 'n eenheid, terwyl die laaste twee stiges weer eienskappe in gemeen het.

## 5.4 SINTAKTIESE ANALISE

### 5.4.1 Ontleding

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

### 5.4.2 Bespreking

In die eerste stige kom twee kola voor, naamlik 'n vraagsin (2a) gevolg deur 'n adversatiewe sin wat boonop 'n ontkenningssin is (2b). In die vraagsin word 'n aksie van die profeet beskryf, in die adversatiewe sin 'n aksie van Jahwe. Presies dieselfde patroon word in die tweede stige gevolg. Die vraagwoord **עַרְאֵלָה** waarmee die eerste stige ingelei word, word aan die begin van die tweede stige veronderstel. 2c is dus ook 'n vraagsin. 2d is 'n adversatiewe sin waarin 'n aksie van Jahwe beskryf word. Hierdie vier kola moet as 'n eenheid beskou word.

In stige 3 kom twee vraagsinne voor. Die **לָמָּה** waarmee 3a ingelei word, moet ook aan die begin van 3b veronderstel word. In beide die kola word die optrede van Jahwe beskryf. Die resultaat van hierdie optrede word in stige 4 aan die orde gestel. Deur middel van drie stelsinne (3c, 3d en 3e) word die werklikheid van die profeet se situasie beskryf. Stiges 3 en 4 is dus verwant. Die feit dat vraagsinne ook hier voorkom, toon dat stiges 3 en 4 met die voorafgaande twee moet verbind.

Die **עַל־כֵּן** waarmee stige 5 (4ab) ingelei word, skep probleme. Hierdie partikel dien gewoonlik as inleiding tot 'n afhanklike sin (komma). Die voorafgaande kolon (3e) is egter so nou vervleg met dit wat voorafgaan, dat 4a nie as 'n komma wat net by 3e hoort, beskou kan word nie. Die enigste moontlike alternatief is dat **עַל־כֵּן** 'n gevolgsin inlei wat by al die voorafgaande kola hoort. Stige 5 gee dus die gevolg van

die beskrywing in die eerste vier stiges weer. 4b moet gesien word as 'n voortsetting van 4a en kan dus nie as 'n aparte kolon beskou word nie. In 4a word die gevolg van Jahwe se afwesigheid positief gestel, in 4b negatief. Die bevestigende partikel כִּי in in stige 6 (4cd) lei nie 'n nuwe kolon in nie, maar is 'n bevestiging van die voorafgaande gevolgsin. Dit word beklemtoon deur die על־כִּן waarmee 4d ingelei word. Stiges 5 en 6 moet dus verbind. Die gevolg van die voorafgaande word hier aan die orde gestel.

### 5.4.3 Sintese

In die sintaktiese ontleding word bevestig wat reeds in die morfologiese analise opgemerk is, naamlik dat die eerste vier stiges as 'n eenheid beskou kan word. Die laaste twee stiges word weer ten nouste verbind. Die vraagsinne, adversatiewe sinne en stelsinne in die eerste vier stiges word opgevolg deur gevolgsinne in stiges 5 en 6.

## 5.5 SEGMENTERING

### 5.5.1 Stige-indeling

Die stige-indeling wat hier gevolg word, stem ooreen met dié in BHS. Stiges 1-3 is distigiese versreëls. Stige 4 (3cde) is 'n tristige. Stiges 5 en 6 is weer distiges.

### 5.5.2 Strofe-indeling

Die ses stiges kan saamgegroeper word in drie strofes van twee versreëls elk:

- \* *Strofe A* bestaan uit stiges 1 en 2 en word gekenmerk deur 'n tweevoudige vraag en 'n adversatiewe sin wat op elke vraag volg. Die eksterne parallelisme bevestig dat die twee versreëls saamgegroeper moet word.
- \* *Strofe B* bestaan uit stiges 3 en 4 en word gekenmerk deur 'n vraag in stige 3 gevolg deur 'n beskrywing van die nood waarin die profeet verkeer in stige 4.
- \* *Strofe C* bestaan uit stiges 5 en 6. Hierdie strofe word gekenmerk deur gevolgsinne.

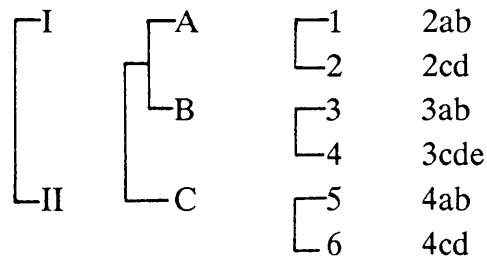
### 5.5.3 Stansa-indeling

Die gedig kan in twee stansas verdeel word:

- \* *Stansa I* bestaan uit strofes A en B. Uit die morfologiese en sintaktiese analise het dit geblyk dat hierdie twee strofes gekenmerk word deur 2 manlik enkelvoud en 1 enkelvoud werkwoorde en pronominale suffikse. Ook die woordeskat wat hier gebruik word toon groot ooreenkomste. Verder is daar ooreenkomste in die sinsstipes wat gebruik word.
- \* *Stansa II* bestaan uit strofe C. 'n Duidelike wending kom hier voor. Die werkwoorde is in die derde persoon, die woordeskat verskil van die voorafgaande en die sinskonstruksies toon aan dat die gevolg van die voorafgaande nou geskets word.

## 5.6 STRUKTUUR

Nadat die perikoop op verskillende vlakke ontleed is, kan die struktuur skematies soos volg voorgestel word:



## 5.7 KOMMUNIKATIEWE MIDDELE

### 5.7.1 Ekstra patroonvorming

#### a) *Metrum*

Die metrum van die eerste drie versreëls is 3+2. Versreël 4 is 'n tristige met 'n 3+2+2 metrum. Dit is opvallend dat die laaste versreël van stansa I langer is as die voorafgaande. Die metrum in stansa II wyk af van die patroon in die eerste stansa. Reël 5 is 'n 3+4 en reël 6 'n 4+4 versreël. Aan die einde van die gedig, waar die resultaat van die voorafgaande beskryf word en Jahwe se vreemde optrede toegelig word, is die versreëls langer. Selfs die metriese patroon pas dus in by die opbou van die perikoop.

b) *Klankverskynsels*

Opvallende alliterasie van s-klanke kom in die perikoop voor (versreëls 1, 2, 4, 5 en 6). Dieselfde geld vir assonansie van a-klanke (versreëls 1-6). Alliterasie van s-klanke is meermale 'n kenmerkende verskynsel van klaagliedere en dra by om 'n atmosfeer van droefheid te skep (Prinsloo 1984:125).

c) *Parallelismes*

'n Eksterne sinonieme parallelisme kom in stiges 1 en 2 voor. In beide versreëls word 'n aksie van die profeet in die eerste versbeen beskryf, terwyl die reaksie van Jāhwe in die tweede versbeen aan die orde gestel word. Daardeur word die eerste twee versreëls baie nou saamgebind.

In versreël 5 kom 'n interne sinonieme parallelisme voor. In beide versbene is die woordvolgorde V+S.

d) *Chiasmies*

In stige 3 kom 'n interne chiasme voor. Die woordvolgorde in die eerste versbeen (M+V+O) word omgeruil in die tweede ([M]+O+V).

In versreël 4 kom ook 'n interne chiasme voor. Hierdie is 'n tristige. In die eerste versbeen kom geen werkwoord voor nie. Die tweede en derde versbeen vorm egter 'n interne chiasme, waar die woordvolgorde in die tweede versbeen (V+S) omgeruil word in die derde (S+V). Deur die voorkoms van interne chiasmies word versreëls 3 en 4 verbind.

e) *Strukturele patrone*

'n Interessante patroon kom na vore wanneer versreëls 5 en 6 vergelyk word. By beide die werkwoorde en die subjekte van die werkwoorde kom 'n ABCB-patroon voor:

4a	מָפֹרֵג	תּוֹרָה	A
4b	יָצָא	מִשְׁפָּט	B
4c	מִבְחִיר	רָשָׁע	C
4d	יָצָא	מִשְׁפָּט	B

Hierdie patroon kom meermale in Hebreeuse poësie voor. Die twee versreëls word daardeur tot 'n hegte eenheid verbind (Kselman 1982:228). Verder is dit opvallend dat die eerste en laaste versbeen in die strofe deur **עַל-כֵּן** ingelei word. Daardeur word 'n *inclusio* gevorm.

### 5.7.2 Ongrammatikaliteit

Die volgende ongrammatikale konvensies wat eie is aan poësie kom in die perikoop voor:

#### a) *Delesie*

Dit kom voor by versreëls 1 en 2. Die **עַד-אֲנִי** waarmee versreël 1 ingelei word, word aan die begin van versreël 2 veronderstel. Dieselfde vind plaas in versreël 3. Die **לָמָּה** in die eerste versbeen word in die tweede veronderstel. In beide gevalle word die vraagwoord weggelaat omdat dit nie essensieel is om dit te herhaal nie. Deur dit weg te laat in versreël 2 word die moontlikheid geskep om 'n objek in die versbeen by te voeg. Die weglating van die vraagwoord in die derde versreël verseker dat die metriese patroon van die eerste drie versreëls behoue bly.

#### b) *Lys van woordpare*

In strofe B (3ab en 3cde) kom 'n lys van woordpare voor, naamlik **אֲנִי** en **עָמַל**, **שָׂר** en **חָמָס** en **רִיב** en **מָרוֹן**. Deur die opeenstapeling van woorde met 'n negatiewe konnotasie, word die erns van die situasie wat die profeet beskryf, onderstreep. Woordpare kom ook voor in strofe C. In 4ab word **תּוֹרָה** en **מִשְׁפָּט** saam gebruik. In 4cd kom **רָשָׁע** en **צַדִּיק** voor. Beide hierdie pare kom uit die forensiese sfeer en word in oordragtelike sin op die religieuse lewe van toepassing gemaak.

## 5.8 GENRE

Habakuk 1:2-4 is 'n klaaglied. Dit word bevestig deur die vorm waarin die perikoop gegiet is, die opvallende 3+2 metrum en die inhoud.

Gunkel (1933:117-139 en 172-265) het die klaagliedere in twee groepe verdeel, naamlik klaagliedere van die enkeling en klaagliedere van die volk. Menings loop uiteen of Habakuk 1:2-4 'n klaaglied van die enkeling (Bič 1968:95; Dykes 1976:82; Rudolph 1975:202; Van der Woude 1978:16) of 'n klaaglied van die volk (Humbert 1944:11; Westermann 1981:173) is. Gunkel (1933) beskou die voorkoms van die

klaer in die meervoud ('ons') as aanduiding dat dit 'n klaaglied van die volk is. Wanneer die klaer in die enkelvoud ('ek') voorkom, is dit 'n klaaglied van die enkeling. Aan hierdie maatstaf gemeet, moet Habakuk 1:2-4 as 'n klaaglied van die enkeling getipeer word. Dykes (1976:82) is egter korrek in haar konklusie dat Habakuk se klagtes net wat vorm betref klaagliedere van die enkeling is. Inhoudelik het die klagtes betrekking op die lyding wat die vromes onder die volk van God moet deurmaak. Die profeet tree by God in om die nood van die vromes te bekla. Hy is die volk se verteenwoordiger voor God, hulle segsman in hulle stryd teen die goddelose (O'Connell 1979:227).

Gewoonlik bevat 'n klaaglied die elemente: Aanroep van die naam van God, klag, bede/wens, vertrouensuitspraak en loftuiting (Gerstenberger 1974:200-202; Gunkel 1933:212-243; Koch 1969:173-176; Mowinckel 1962a:9-10; Westermann 1981:64 en 170).

Volgens Westermann (1981:183-188) is drie elemente of 'subjekte' by die meeste klaagliedere betrokke, naamlik Jahwe, die klaer en die vyande. Hierdie tipe psalm kom herhaaldelik in die Ou Testament voor (vergelyk Psalm 13, 22 en 79). Die skielike wending aan die einde van die klaagpsalms word gewoonlik geassosieer met die ontvangs van 'n goddelike orakel (Begrich 1934:81-92).

Wanneer Habakuk 1:2-4 met hierdie algemene tipering van klaagliedere vergelyk word, spreek die ooreenkomste vanself. Die drie subjekte waarvan Westermann melding maak, kom hier voor. Die profeet tree self op as klaer. Jahwe word aangeroep. Die rede vir die klag is dat die  $\text{אֲשֶׁר}$  die  $\text{צָדִיק}$  onderdruk.

Dit is egter belangrik om daarop te let dat Habakuk 1:2-4 nie 'n volledige klaaglied is nie. Slegs die aanroep van Jahwe en die klag kom voor. Die vertrouensuitspraak en die wending aan die einde van klaagliedere ontbreek.

Eksegete wat vanuit die histories-kritiese metode na die boek Habakuk kyk, lei uit die 'onvolledigheid' van die klaaglied af dat 'n oorspronklik volledige klaaglied in die ontstaansproses van die boek in verskillende dele opgebreek is. Schmidt (1950:52-63) meen byvoorbeeld dat die oorspronklike klag bestaan het uit 1:2-4, 12-13 en 3:18. Peckham (1986:618-619) meen die boek het oorspronklik bestaan uit 'n klaaglied wat al die klassieke elemente van klaagliedere bevat, naamlik 'n klag (1:1-3a, 5-7a, 8-9a, 10), 'n uitspraak van vertrouwe en oproep om hulp (1:12a, 13a), sekerheid dat die klaer verhoor sal word en respons van Jahwe (2:1-3), 'n wens (3:2), himniese lofbetuiging (3:3-12, 15) en 'n loftuiting (3:16-19a).

Hierdie eksegete hou egter nie genoegsaam rekening met die gebruik van klassieke genres deur die profete nie. 'n Profeet giet sy boodskap in 'n vorm wat funksioneel is. Wanneer die boek Habakuk met 'n klaaglied 'n aanvang neem, word spesifieke verwagtinge by die hoorders na vore geroep. Die klaaglied wyk egter af van die normale patroon. Daardeur word die aandag van die hoorders getrek. Hier word reeds gesinspeel op die skok wat in die volgende perikoop op die hoorder wag.

Binne die konteks van die boek is dit vir die interpretasie van die grootste belang om die klaaglied aan die begin raak te sien. 'n Klaaglied word immers op 'n bepaalde manier geïnterpreteer. Die gebruik van 'n geykte vorm en van geykte taal moet vir die eksegete as waarskuwing dien om nie te veel detail in elke woord te lees nie. Dit is ewe belangrik om die afwyking van die normale klaaglied-patroon raak te sien. Die oproep om hulp en die vertrouensuitspraak kom eers heelwat later in die boek na vore. Die funksie van die klaaglied is dus om te verwoord dat die profeet dit ervaar dat Jahwe ver van hom verwyder is. Die klaaglied het 'n literêre funksie in die sin dat dit 'n bydrae lewer tot die uiteindelijke boodskap van die boek. In die hoofstukke wat volg sal die konsekwensies van die gebruik van elke genre en die wyse waarop genres in die boek op mekaar volg, uitgespel word.

## 5.9 DETAILANALISE

### Stansa I

#### *Strofe A*

Strofe A word ingelei (2ab) deur die vraagwoord **עַרְאֲלָנָה**. Dit is 'n term wat meermale in klaagliedere voorkom (Psalm 13:2 en 3; 62:4; Jeremia 47:6). Die term gee uitdrukking aan die konkrete nood waarmee die klaer al geruime tyd worstel. Die vraag word gerig aan Jahwe, die Verbondsgod van Israel. **יְהוָה** word sintakties voorop gestel en ontvang daardeur besondere klem. Die verwagting is dat hierdie God, die getroue Verbondsgod, die God wat hemel en aarde gemaak het, sal reageer op die vraag (Harris 1973:23). Die probleem waarmee die profeet worstel, word duidelik uitgespel. Hy roep om hulp (**שׁוּעָתִי**), maar God hoor nie (**לֹא תִשְׁמַע**). **שׁוּעָ** dui op 'n hulpgeroep in tye van nood en kom dikwels in klaagpsalms voor (Psalm 22:25; 28:2; 31:23; 88:14). Die reaksie van Jahwe is net die teenoorgestelde van wat van die Verbondsgod verwag kan word. Die verwagtinge wat opgeroep word deur die vooropstelling van **יְהוָה**, stel onmiddelik teleur. Jahwe hoor nie, Hy is afwesig, Hy tree nie op om die nood van die klaer te verlig nie, Hy verhoor nie die klaagroep van die gelowige nie.

In stige 2 (2cd) word die gedagtegang van 2ab op parallelle wyse voortgesit. Die profeet skreeu (קַעֲזֵב) tot Jahwe. קַעֲזֵב is 'n term wat met emosie gelaai is (Dykes 1976:26) en druk nood (2 Samuel 19:14), berou (1 Samuel 4:13) en pyn (Jesaja 26:17) uit. שָׂרַע en קַעֲזֵב word ook in Job 35:9 saam gebruik om uitdrukking te gee aan die nood waarmee 'n klaer worstel. Die inhoud van die noodgeroep is in hierdie geval טָהַר 'geweld' (vergelyk Jeremia 20:8; Job 19:7). Hierdie term kan beskou word as die oorkoepelende term wat Habakuk gebruik om die lyding wat ervaar word, aan te dui (Boadt 1982:174). Dit kom ses keer in die boek voor (1:2, 3 en 9; 2:8 en twee keer in 2:17). Dit dui op lyding aan die hand van 'n geweldenaar, op die verdrukking en uitbuiting wat daarmee gepaard gaan (Szeles 1987:17). Jahwe se reaksie op die noodroep is weer onverklaarbaar. Hy red nie (וְלֹא תוֹשִׁיעַ). יִשַׁע dui op redding uit eksistensiële nood. In die aangesig van nood bly Jahwe passief, tree Hy nie handelend op om 'n einde aan die geweld te maak nie.

In hierdie eerste strofe word die tema van die boek deur middel van geykte klaagliedterminologie onmiddelik op die voorgrond geplaas. Die hele boek handel oor die vraag *hoe* God onreg kan toelaat, hoe Hy *afwesig* en *passief* kan bly terwyl die gelowige bidder verdruk word. Enigeen wat soek na die *wie*, na die een wat vir die noodsituasie verantwoordelik is, soek tevergeefs! Daarop wil die perikoop geen antwoord verskaf nie (Van der Woude 1978:17).

### *Strofe B*

Die eksistensiële nood van die profeet word in hierdie strofe nog meer pertinent beklemtoon. Die nood blyk nou sosiaal-etiese verval te wees, 'n verval wat uitloop op totale chaos. Die totaliteit van die verval word gesuggereer deur 'n lys van sinonieme woordpare. Die strofe word ingelei (3ab) deur die vraagwoord לָמָּה, 'n tipiese klaagliedterm (Psalm 10:1; 22:2; 42:10; Klaagliedere 5:20). לָמָּה het deurgaans 'n verwyteende ondertoon (Van der Woude 1978:17). Die profeet beskuldig Jahwe daarvan dat Hy nie net ver (2b) en passief (2d) is nie, maar dat Hy inderdaad kousaal by die nood betrokke is. Deur middel van 'n chiasme word Jahwe se aandeel by die nood beklemtoon. Hy laat die profeet onreg sien (תִּרְאֵנִי אֲנִי) en kyk toe wanneer ellende hoogty vier (וְעָמַל תִּבְרִיט). אֲנִי dui op die gewelddadige optrede van onregverdige mense, עָמַל op die lyding wat uit daardie optrede spruit. Jahwe kyk maar net toe, terwyl verval aan die orde van die dag is.

In stige 4 (3cde) word die resultaat van Jahwe se aanskoue van die morele verval in die samelewing geskets - absolute wanorde heers! Oral waar die profeet hom begeef



(לְנִגְדִי) is daar onderdrukking (שׁוּד) en geweld (חֲמָס). Mag word misbruik (חֲמָס) en dit loop uit op onderdrukking (שׁוּד) en tirannie (vergelyk Genesis 6:11-13; 34:13-15; 49:5; Amos 3:10; Spreuke 4:17; Jesaja 16:4; Hosea 7:13; Habakuk 2:17; Job 5:21). Die gebrek aan sosiaal-etiese norme en medemenslike optrede wat in 3c in die algemeen gestel is, word in 3d en e deur middel van 'n chiasme beklemtoon. Oral word getwis (רִיב וְיִהְיֶה רִיב) en gebaklei (וּמָרוֹן יִשָּׂא). Binne hierdie konteks is רִיב en מָרוֹן, wat dikwels in 'n juridiese konteks voorkom, eerder terme wat dui op sosiale misstande. Mense vernietig mekaar, saai tweedrag en sê mekaar die stryd aan. Die prentjie wat dus geskilder word, is dié van 'n samelewing wat alle sosiaal-etiese norme oorboord-gegooi het, sodat chaos heers in die verhouding tussen mense (Bratcher 1985:57-60).

In stansa I word dus gekla oor Jahwe se afwesigheid en passiwiteit, oor Jahwe se ooglopende toelating van gewelddadige optrede, optrede wat 'n totale samelewingsverval tot gevolg het. Indien die optrede van Jahwe (of dan sy gebrek aan optrede) 'n groot invloed het op die sosiale lewe, is die resultaat daarvan op godsdienstige terrein verwoestend. Dié resultaat word in die tweede stansa beskryf.

## Stansa II

### *Strofe C*

Die derde strofe word ingelei (4ab) deur die partikel עַל־כֵּן, wat gevolg aandui. Die gevolg van Jahwe se passiwiteit is dat die wet (תּוֹרָה) kragteloos word (חֲפָרָג) en reg (מִשְׁפָּט) nie meer (לֹא יִצָּח) geskied nie (לֹא יִצָּח). תּוֹרָה en מִשְׁפָּט het baie noempotensies. Binne hierdie konteks kan die verband met die parallelle gebruik van die twee terme in Deuteronomium nie geïgnoreer word nie (Johnson 1985:265-266). In Deuteronomium eis Jahwe getrouheid aan die תּוֹרָה (22 keer) en onderhouding van die מִשְׁפָּטִים (37 keer). Hierdie terme is vir die Deuteronomis 'a reflection of the character and attributes of God himself' (Johnson 1985:265, vergelyk Deuteronomium 32:4). תּוֹרָה en מִשְׁפָּט word dus terme vir die openbaring van God, vir die Woord van God wat rigting gee in die volkslewe, wat ordeningsprinsipes neerlê waarvolgens opgetree moet word. In die wysheidsliteratuur word die terme dikwels op dieselfde wyse gebruik (Gowan 1968:163, vergelyk Spreuke 3:1; 4:2; 28:4; Hosea 4:6; Jeremia 9:12 en Psalm 119). Janzen (1982:397-398) toon aan dat תּוֹרָה en מִשְׁפָּט in Habakuk, soos in Jesaja, gelees kan word teen 'n wysheidsagtergrond (vergelyk Humbert 1944:86-103 vir die pertinente ooreenkomste tussen die woordeskat van Habakuk 1:2-4 en die wysheidsliteratuur). In Jesaja se debat met die koninklike hof, verwerp hy hulle

wysheid as vals en toon aan dat sy יהנה דבר תורה of wysheidsonderrig is. Janzen beperk die betekenis van תורה en משפט in Habakuk tot 'n profetewoord, terwyl die terme binne die konteks eerder wys op die voorskrifte van Jahwe in die algemeen (Boadt 1982:174; Deissler 1984:221; Bratcher 1985:61). תורה en משפט wys dus op die woord van Jahwe, op die openbaring van sy wil, op die voorskrifte wat Hy gee waardeur rigting gegee word aan en orde geskep word binne die geloofsgemeenskap. Die ironiese is dat die wet kragteloos geword het (תפוג), dit het geen uitwerking meer nie (Johnson 1985:260). Die reg kom nie meer te voorskyn nie (לא יצא). Die resultaat van Jahwe se afwesigheid en van die gevolglike samelewingsverval is dus dat juis dit wat veronderstel is om die rigting aan te dui, om die orde te herstel, geen uitwerking meer het nie.

Hierdie toedrag van sake word in stige 6 (4cd) beklemtoon. Die bevestigende כי waarmee 4c ingelei word, vestig die aandag skerp op die laaste versreël. Dit kan beskou word as samevatting van die voorafgaande. Die goddelose (רשע) omsingel (מכתיר) die regverdige (צדיק). Diegene wat ontro is aan God, die wat Hom nie dien nie, laat geen beweegruimte toe aan die vroom en godsdienstige mense wat die Here wil volg nie. Die vromes is vasgevang soos in 'n spinnekop se web (Szeles 1987:19). Die resultaat is dat die reg (משפט) verdraaid (מעקל) te voorskyn kom. Die Pu'al van עקל dui in hierdie verband op algehele verdraaiing. Dit wat veronderstel is om die voortbestaan van die vromes te verseker, dit wat van God moet uitgaan om orde te bring, dit word 'n instrument in die hande van die goddeloses om onreg en verwoesting te saai.

In strofe C word die resultaat van Jahwe se optrede op godsdienstige terrein beskryf. Hiermee word die nood van die profeet ook tot 'n hoogtepunt gevoer. Jahwe se woord het kragteloos geword en kan niks uitrig nie. Daarom is die vromes vasgevang deur die goddeloses, word dit wat orde moet bring juis teen die vromes gebruik.

## 5.10 SINTESE

In Habakuk 1:2-4 kla die profeet oor die eksistensiële nood waarin hy verkeer omdat Jahwe afwesig en passief is (strofe A). Jahwe laat toe dat onreg hoogty vier, gevolglik tree algehele samelewingsverval in. Sosiaal-etiese norme geld nie meer nie (strofe B). Die uitwerking hiervan op die godsdienstige lewe is verwoestend. Die woord van God het geen effek nie, daarom kry die goddelose die oorhand oor die vrome en verdraai hy die Godswoord om by sy gewelddadige doelstellings te pas (strofe C).

Met hierdie perikoop word die tema van die boek aan die orde gestel. Dit gaan om die vraag waarom Jahwe nie optree om die nood van die vrome te verlig nie. Die taalgebruik is geyk en die identifikasie van die goddelose onduidelik. Dit word doelbewus gedoen omdat die boek nie die vraag wil beantwoord *wie* vir die onreg verantwoordelik is nie, maar *waarom* Jahwe dit hoegenaamd toelaat. Met hierdie tema in gedagte moet die res van die boek gelees word.

#### EINDNOTAS : HOOFSTUK 5

<sup>1</sup> Die volgende wysigings word meermale aanvaar:

- \* **טַבְּרִיט** in 3b word soms na **טַבְּרִיט** verander. Gewoonlik word aangevoer dat **טַבְּרִיט** parallel is aan **טַבְּרִיט** in 3a. Omdat laasgenoemde 'n kousatiewe betekenis het, is die 2 manlik enkelvoud met 'n aktiewe betekenis in 3b onaanvaarbaar. Die Targum en Peshitta word as stawende getuies gebruik om die tekswysiging aan te bring (Deden 1953:258; Horst 1964:172). Daar is egter nie genoegsame rede om die teks te wysig nie. Die chiasiese struktuur van die versreël maak die behoud van die werkwoord in die tweede persoon noodsaaklik. Boonop is die betekenis van die versreël duidelik. In 3a word die optrede van Jahwe met betrekking tot die profet, in 3b met betrekking tot Homself, beskryf (Bratcher 1985:140).
- \* **אֶשֶׁר** in 3e is problematies. Die werkwoord **אֶשֶׁר** is gewoonlik transitief. Die konteks vereis hier egter 'n intransitiewe betekenis. Op grond hiervan stel Sellin (1930:386) voor dat **אֶשֶׁר** 'ek ondervind (twis)' of **אֶשֶׁר יִ** '(twis) word ondervind', gelees moet word. Rudolph (1975:200) verkies die lesing **אֶשֶׁר יִ** '(stryd) word opgehef' (Perfektum of Partisipium Nif'al). Daar is egter geen manuskripgetuies vir 'n tekswysiging nie. Die Massoretiese teks moet as *lectio difficilior* behou word (Bratcher 1985:140; Van der Woude 1978:16).

HOOFTUK 6  
HABAKUK 1 : 5-11

I	A	1	3	רָאוּ בְּגוֹיִם וְהִבִּיטוּ	5	a
			2	וְהִתְמַהוּ תְּמַהוּ		b
		2	3	כִּי-פָעַל פָּעַל בְּיַמֵּיכֶם		c
			4	לֹא תֵאֲמִינוּ כִּי יִסְפָּר:		d
	B	3	3	כִּי-הִנְנִי מְקִים אֶת-הַבְּשׂוּדִים	6	a
			3	הַגּוֹי הַמֵּר וְהַנְּמַהֵר		b
		4	3	הַהוֹלֵךְ לְמִרְחֵבֵי-אָרֶץ		c
			3	לְרַשֵּׁת מִשְׁכָּנוֹת לֹא-לוֹ:		d
II	C	5	3	אֵיִם וְנוֹרָא הוּא	7	a
			4	מִמֵּנוּ מִשְׁפָּטוֹ וְשִׁאֲתוֹ יֵצֵא:		b
		6	3	וְקָלוּ מִנְּמָרִים סוֹסָיו	8	a
			3	וְחָדוּ מִזֹּאבֵי עָרֵב		b
		7	2	וּפְשׁוּ פָּרְשָׁיו		c
			3	וּפָרְשָׁיו מִכְּחוּק יָבֹאוּ		d
		8	4	יָעִפוּ בְּנֶשֶׁר חָשׁ לְאֶכּוּל:		e
			3	כִּלְהָ לְחַמֵּס יָבֹאוּ	9	a
	D	9	3	מִגַּמַּת פְּנִיָּהֶם קָדִימָה		b
			3	וַיֵּאָסֵף בַּחוּל שָׁבִי:		c
		10	3	וְהוּא בַּמְּלָכִים יִתְקַלֵּם	10	a
			3	וְרוֹזְגִים מִשְׁחָק לוֹ		b
		11	3	הוּא לְכָל-מְבַצֵּר יִשְׁחַק		c
			3	וַיִּצְבֹּר עָפָר וַיִּלְכְּדָהּ:		d
		12	4	אֲזַ חֵלֶף רוּחַ וַיִּעֲבֹר	11	a
			4	וְאָשֶׁם זֶה כַּחוֹ לְאַלְהֵהוּ:		b

6.1 PERIKOOPAFBAKENING

In die vorige hoofstuk is daarop gewys dat 'n nuwe hoofstuk by 1:5 begin. 1:5-11 kan as eenheid afgebaken word op grond van die volgende oorwegings:

- \* In 1:5-11 word die volk opgeroep om 'n daad van Jahwe te aanskou. 'n Beskrywing word gegee van die gewelddadige optrede van die Galdeërs wat as resultaat van Jahwe se optrede na vore kom. By 1:12 vind 'n duidelike subjekwisseling plaas. Die profeet tree nou self as spreker op in die eerste persoon.

- \* In 1:5-11 is die meerderheid werkwoorde in die derde persoon. In 1:12 en verder kom opvallend baie werkwoorde in die tweede persoon voor. Dit is duidelik dat ander subjekte telkens betrokke is.
- \* 1:5-11 is die beskrywing van die optrede van 'n vyandelike mag. In 1:12 en verder oorheers die vraag-styl van die klaaglied. Die twee gedeeltes behoort dus duidelik tot verskillende genres.

1:5-11 kan dus as afgebakende eenheid beskou word.

Geen perikoop staan los van die konteks nie. Hoewel 1:5-11 as 'n eenheid beskou moet word, is dit belangrik om die verbande tussen hierdie perikoop en die voorafgaande raak te sien:

- \* Verskeie lekseemooreenkomste kom voor, byvoorbeeld פְּרָאֲנִי (3a) en רָאִי (5a), חֲבִיט (3b) en הַכִּיטוֹ (5a), die kombinasie van יָצָא en מִשְׁפָּט (4b, 4d en 7b) en die herhaling van מָחָר (2c, 3c en 9a).
- \* Inhoudelik is 1:5-11 'n reaksie van Jahwe op die klag van die profeet in 1:2-4.

## 6.2 TEKSKRITIEK

Verskeie problematiese gedeeltes kom in hierdie perikoop voor en ingrypende tekskritiese veranderinge word dikwels voorgestel<sup>1</sup>. Een van hierdie probleme verdien ernstige aandag.

In vers 9b kom 'n frase voor wat haas onvertaalbaar is (Ehrlich 1968:301), naamlik קְרִימָה מְגִמָּת. מְגִמָּת is 'n *hapax legomenon* en die betekenis daarvan is onbekend (Hulst 1960:248). Die woord קְרִימָה, wat gewoonlik vertaal word met 'na die ooste toe', is ook problematies. Histories gesien sou die Galdeërs juis uit die ooste kom. Selfs al word die uitdrukking nie so letterlik verstaan nie, bly die rigtingaanduiding 'n probleem. Talle voorstelle word gemaak om die frase te verklaar.

- \* Die ou vertalings bied nie werklik hulp in die oplossing van die probleem nie. Die Septuaginta se weergawe lui: ἀνθεστηκότας πρόσωποις αὐτῶν ἐξ ἐναντίας 'die wat hulle vyandig teenoor hulle stel'. Dit is nie duidelik wat die Hebreuse weergawe van ἀνθεστηκότας behoort te wees nie. Waarskynlik moet dit herlei word na 'n vorm van קִרַּם (Rudolph 1975:204). ἐναντίας moet waarskynlik in Hebreus weergegee word as

קְרָמָה 'teenoor'. Dit is ewe onseker wat die Hebreëuse *Vorlage* van die ander antieke vertalings behoort te wees (Cannon 1925:69). Geeneen van die vertalings is 'n verheldering van die Massoretiese teks nie.

- \* By 1QpHab kom die onbekende מְגַמַת ook voor. קְרִימָה word egter weergegee as קְרִימָה 'oostewind'.
- \* Humbert (1944:37) emendeer die teks soos volg: מְגַמָּה פְּנֵי יָהֵם קְרָמָה 'die geheel van hulle blik is na die ooste/ na vore', waar מְגַמָּה in verband gebring word met die Arabiese *jamm* 'oorvloed'. Rudolph (1975:204) stel 'n soortgelyke emendasie voor. Hy lees מְגַמַת egter as מְגַמַת, wat hy in verband bring met die Arabiese werkwoord *jâma* 'verlang'. Hy vertaal die frase dan: 'die drang van hulle front is na vore'.
- \* Sellin (1930:391) gee die teks weer as: מְגַמַת פְּנֵי יָהֵם קְרָמָה 'die vrees van (=vir) hulle gaan voor hulle uit'. מְגַמַת word dan beskou as 'n vroulike vorm van מְגַמַת 'vrees'. קְרָמָה is 'n Pi'el Perfektum 3 vroulik enkelvoud van קָרַם 'vorentoe gaan'. 'n Soortgelyke oplossing word aan die hand gedoen deur Cannon (1925:69), Deden (1953:260), Elliger (1956:29) en Horst (1964:29).
- \* Van Katwijk (1912:76-79) behou die Massoretiese teks. Hy bring מְגַמַת in verband met גַּמָּא 'opslurp'. Na analogie van die ooreenstemmende Arabiese woord vertaal hy dit met 'strewes, aanval, aanstorm'. פְּנֵי יָהֵם word vertaal met 'front', dit wil sê die voorhoede van die leërmag. Die הָהּ uitgang van קְרִימָה is volgens Van Katwijk 'n *he-locale*, 'n aanduiding van 'de plaats waar iets geschiedt' (1912:78). Hy vertaal dit met 'n oostewind', wat verwys na die warm woestynwind wat uit die ooste waai. Die vertaling van die hele frase moet dan lui: 'die aanval/aanstorm van hulle slagorde is soos die oostewind'.
- \* Van der Woude (1978:24) behou die Massoretiese konsonanteteks, maar groepeer die woorde anders. Hy stel voor dat מְגַמַת פְּנֵי יָהֵם קְרִימָה gelees moet word. מְגַמַת word verbind met die Arabiese *jamm* 'menigte'. פְּנֵי יָהֵם is 'n Hif'il Imperfektum 3 vroulik enkelvoud van פָּנָה, wat in Jeremia 46:21 en 49:24 gebruik word in die betekenis 'vlug'. מְגַמַת קְרִימָה is 'n Hif'il Partisipium vroulik enkelvoud van קָרַם 'ontmoet'. Die vroulike vorm moet hier as kollektief beskou word. Die frase kan dus vertaal word met: 'vanweë die menigte slaan wie hom tegemoet kom op die vlug'.

Bogenoemde gee 'n oorsig oor pogings om hierdie problematiese frase op te los. Dit is duidelik dat al hierdie pogings konjektuur is. Indien gehou word by die beginsel dat daar so min as moontlik aan die konsonanteteks verander moet word, is die

voorstelle van Van der Woude en Van Katwijk die aanvaarbaarste. Die voorstel van Van der Woude pas goed in by die konteks. Dit is egter geen goeie praktyk om Hebreeuse vorme af te lei van Arabies nie, aangesien Arabies behoort tot 'n ander familie in die Semitiese taalgroep. Verder is sy herrangskikking van konsonante nie heeltemal oortuigend nie - die vreemde vorm **מִפְּנֵי** waar **מִפְּנֵי** verwag sou word en die onverwagte vroulike vorm **הַמִּקְרִימָה**, wat Van der Woude noodgedwonge as 'n kollektief moet tipeer, maak dit duidelik dat hier ook geen sprake van 'n werklike verheldering van die Massoretiese teks is nie. Die voorstel van Van Katwijk verdien aandag. Die werkwoord **גָּמָא** kom in die Ou Testament op slegs twee plekke voor. In Genesis 24:17 kom dit in die Hif'il voor en beteken 'te drinke gee'. In Job 39:24 kom dit in die Pi'el voor. Daar verwys dit na die perd wat opgewonde die grond 'opslurp', 'n term wat in moderne Hebreeus gebruik word om die vinnige galop van 'n perd te beskryf (vergelyk Alcalay 1965:362). Dit is opvallend dat vers 9b juis voorkom in 'n konteks waar die aanstormende ruitermag van die Galdeërs beskryf word. Dit is nie nodig om die woord, soos Van Katwijk, met die Arabiese ekwivalent in verband te bring nie. Reeds in Job dui dit op die galop van 'n perd. Dit is nie ondenkbaar om te aanvaar dat 'n oorspronklike Pi'el partisipium **מִגְּמָה** later in **מִגְּמָה** verander is nie, veral nie wanneer in ag geneem word dat die onderskeid tussen leesmoeders soos **א** en **ה** in latere Hebreeus vervaag het nie. Die vertaling van die frase kan dan lui: 'die aanmars van hulle front is (soos) die oostewind'. Dit is die vertaling wat in hierdie studie aanvaar word, wetende dat dit 'n konjektuur is. Ten minste word geen ernstige wysiginge aan die konsonanteteks aangebring nie en die vertaling maak binne die konteks sin.

### 6.3 MORFOLOGIESE ANALISE

#### 6.3.1 Ontleding

'n Volledige morfologiese analise van Habakuk 1:5-11 word in Addendum 1 gegee.

#### 6.3.2 Bespreking

'n Aantal opvallende kenmerke kom uit die analise na vore:

- \* In die eerste twee stiges (5ab en 5cd) kom vyf werkwoorde en een pronominale suffiks in die 2 manlik meervoud voor.
- \* Die herhaling van die redegewende partikel **כִּי** in die tweede (5c) en derde (6a) stige, vestig die aandag onmiddelik op die rede vir die optrede wat die eerste stige (5ab) geskets word. Daardeur word die eerste 3 stiges tot 'n eenheid saamgebind.

- \* In die derde stige (6ab) kom 'n enkele pronominale suffiks in die 1 enkelvoud voor. Hierdie suffiks verwys na Jahwe. Daar sal nog aangetoon word dat hierdie, amper terloopse verwysing, van kardinale belang is vir die verstaan van die perikoop en die boek in sy geheel.
- \* In die derde stige (6ab) word die opkoms van die **בְּשָׂרִים** 'Galdeërs' beskryf, 'n volk wat omskryf kan word as **וְהַנְּמָהָר הַגִּרִי** 'die wrede, woeste nasie'. In die vierde stige (6cd) word deur middel van 'n partisipium en 3 manlik enkelvoud pronominale suffiks terugverwys na die Galdeërs. Daardeur word stiges 3 en 4 tot 'n eenheid verbind, maar 'n oorgang is reeds sigbaar: Geen vorme van die tweede persoon kom nou meer voor nie.
- \* Die oorgang wat reeds in die vierde stige waargeneem kan word, word voltrek in stiges 5 (7ab) tot 12 (11ab). Alle werkwoorde en pronominale suffikse is nou in die derde persoon. Al hierdie vorme verwys op een of ander manier na die Galdeërs en hulle optrede. Die volk wat dus in die eerste vier stiges bekendgestel word, se optrede word in die volgende agt stiges in detail geskets.
- \* Die woordeskat wat in die perikoop voorkom is meestal geyk. Humbert (1944:116-118) toon aan dat die woordeskat van hierdie perikoop veral in die profetiese literatuur en die psalms voorkom. Tog is daar ook terme wat uniek is aan die boek. Dit geld vir **וְהַנְּמָהָר הַגִּרִי** in 6b, die meervoudsvorm **מְרַחֲבֵי** in 6c, die manlike vorm **אִים** in 7a, die Qal van die werkwoord **חָרַד** in 8b, die uitdrukking **לְחַמַּס כְּבוֹא** in 9a, die naamwoord **מִגְמַת** in 9b, die kombinasie **אֶסְרָף שְׂכֵרִי** in 9c en die naamwoord **מִשְׁחָק** in 10b. **אֲשָׁם** in 11b is 'n seldsame term wat net in Genesis 42:21, 2 Samuel 14:13 en Esra 10:19 voorkom. Hierdie kombinasie van geykte en unieke materiaal verseker dat die behoort aan die een kant vertrouwd is met die stof, maar aan die ander kant verras word deur die eie kleur wat die profeet daaraan verleen. Later sal aangetoon word dat dit met betrekking tot die funksie van die perikoop in die boek, funksioneel is.

Uit die woordgebruik word 'n patroon reeds sigbaar. In die eerste vier stiges word die volk deur middel van werkwoorde in die tweede persoon opgeroep om ag te gee op iets wat Jahwe gaan doen, naamlik om die Galdeërs op te wek. Vanaf die vyfde tot die twaalfde stige word die optrede van die Galdeërs in die derde persoon beskryf.



### 6.3.3 Semantiese groepering

Enkele opvallende kenmerke kom op die gebied van semantiese velde voor:

- \* In die eerste stige (5ab) kom twee terme vir *sien* voor (וַיִּהְיֶיטוּ en וַיִּרְאוּ), asook die herhaling van die stam חמה, waardeur uiterste *verbasing* uitgedruk word.
- \* In stige 2 (5cd) word die rede vir die *verbasing* uitgespel. Die herhaling van die stam פעל is opvallend. Daardeur word beklemtoon dat 'n *daad* aanleiding gaan gee tot die *verbasing*. Laasgenoemde word weer beklemtoon deur die voorkoms van לא תאמינו.
- \* In stiges 3-4 (6a-d) word die opkoms van die Galdeërs aan die hand van Jahwe beskryf. Wat hier voorop staan is hulle *gewelddadige optrede* (לְרִשָׁת מִשְׁכָּנֹת לֹא-לוֹ en הַגּוֹי הַמֵּר וְהַנְּמָהָר).
- \* Die verwysing na *gewelddadige optrede* word in stiges 5-11 (7a-10d) op verskillende maniere uitgebou. Die Galdeërs word beskryf as *skrikwekkend* (אִים וְנוֹרָא). Voorstellings uit die diereryk word in stiges 6-8 gebruik om die snelheid, wreedheid en skrikaanjaende koms van die Galdeërs te beskryf. In stiges 9-11 val die klem op die onstuitbaarheid van hulle aanval.
- \* In stige 12 (11ab) word gesê dat die Galdeërs kom en gaan *soos hulle wil* (וְאֵשׁ זֶה כַּחַד), hulle eie *krag is hulle god* (אֲזַ קִלְף רִים וְנִעְבֵּר לְאֵלֵהוּ).

Op grond van die semantiese groepering kan stiges 1-4 en 5-12 as eenhede afgebaken word.

### 6.3.4 Sintese

Die persoonsvorme wat in Habakuk 1:5-11 voorkom, die semantiese groepering en die verspreiding van woorde wat herhaal word, bevestig dat twee eenhede in die perikoop onderskei kan word. In die eerste vier stiges word 'n oproep op die volk gemaak en die redes vir die oproep word verstrekk. In stiges 5-12 word die optrede van die Galdeërs, wat in stiges 3 en 4 kortliks vermeld word, uitvoerig beskryf.

## 6.4 SINTAKTIESE ANALISE

### 6.4.1 Ontleding

'n Volledige sintaktiese ontleding van die perikoop word in Addendum 2 gegee.

### 6.4.2 Bespreking

In die eerste stige kom vier kola voor, al vier is bevelsinne. Daarin word die volk in die 2 manlik meervoud aangespreek en opgeroep om 'op te let' en 'verstom te staan'. Deur die vier imperatiewe in een stige te gebruik, word die twee versbene tot 'n hegte eenheid saamgevoeg.

Op die imperatiewe volg twee redegewende konstruksies wat as kommata inbed by al vier bevelsinne. Die eerste redegewende konstruksie kom voor in stige 2 (5c). Daar word die motivering algemeen gestel (כִּי-פָעַל פָּעַל בְּיַמְיָם). Deur middel van 'n ontkenningssin (5d) word uitgebrei op hierdie rede en word die ongelooflike daarvan beklemtoon (לֹא תֵאֱמִינּוּ). Die ontkenningssin word weer gepresiseer deur 'n omstandigheidssin (כִּי יִסְפָּר). Die tweede redegewende konstruksie kom in stiges 3 (6ab) en 4 (6cd) voor. In 6a word die rede vir die verstommende gebeure spesifiek aangedui as 'n optrede van Jahwe (כִּי-הִנְנִי מְקִיִּם אֶת-הַכַּשְׂדִּים). In 'n apposisionele bystelling (6b) word die Galdeërs getipeer as "n wrede, woeste nasie" (הָהוּלָף לְמַרְחָבֵי-אַרְץ) (הַגּוֹי הַפָּר וְהַנְּמָהָר). Deur middel van 'n relatiewe bysin (הוּלָף לְמַרְחָבֵי-אַרְץ) in 6c) en 'n doelsin (לְרֶשֶׁת מִשְׁכָּנֹת לֹא-לוֹ) in 6d) word die wreedheid van die volk beklemtoon.

Die redelik ingewikkelde sintaktiese konstruksie wat in die eerste vier stiges voorkom, ontbreek in stiges 5-12. Stelsinne kom nou deurgaans voor. Slegs in stige 8 (8e) word die stelsin deur inbeddings gepresiseer. Op die stelsin וְעָפּוּ, volg 'n vergelykende sin (כְּנֶשֶׁר חָשׁ), en 'n doelsin (לְאַכֵּל). Die perikoop word op 'n sonderlinge wyse afgesluit. Die tweede versbeen van stige 12 (11b) bestaan uit 'n apposisionele naamwoord (וְאֲשֶׁם). Deur middel van hierdie naamwoord word terugverwys na die Galdeërs, wie se optrede in die voorafgaande stiges telkens in die derde persoon beskryf is. Die naamwoord word op sy beurt gepresiseer deur 'n relatiewe bysin (11b) waarin dit duidelik gemaak word dat die wreedaard wie se optrede in die vorige stiges beskryf is, op sy eie krag staatmaak (זוֹ כַחוֹ לְאֵלֵהוּ).

### 6.4.3 Sintese

'n Duidelike patroon kan in die sintaktiese ontleding waargeneem word. Stiges 1-4 kan op grond van die voorkoms van bevelsinne en redegewende konstruksies as 'n eenheid gegroepeer word. Stiges 5-12 kan weer as volgende eenheid gegroepeer word omdat stelsinne in oormaat daarin voorkom.

## 6.5 SEGMENTERING

### 6.5.1 Stige-indeling

By vers 8c-9a word afgewyk van die stige-indeling in BHS. In BHS word 8c as 'n monostige aangedui, 8de as 'n distige en 9a weer as 'n monostige. Dit is 'n vreemde stigometriese patroon. Die indeling in BHK maak meer sin en stem boonop ooreen met die Massoretiese puntuasietekens. Daarom word 8cd en 8e9a as twee distiges beskou. Die resultaat van hierdie stigometriese indeling is dat alle stiges in hierdie perikoop distiges is.

### 6.5.2 Strofe-indeling

Op grond van die morfologiese en sintaktiese ontleding en ander struktuurdraers kan die 12 stiges soos volg verbind om strofes te vorm:

- \* *Strofe A* bestaan uit stiges 1 en 2. In die tweede stige word die rede verskaf vir die bevel wat in die eerste stige gegee word. In albei stiges kom 2 manlik meervoud vorme voor.
- \* *Strofe B* bestaan uit stiges 3 en 4. Sintakties vorm die twee stiges 'n eenheid omdat stige 4 'n relatiewe bysin is wat inbed by die voorafgaande hoofsin.
- \* *Strofe C* bestaan uit stiges 5-8. Die strofe word ingelei deur 'n algemene stelling oor die aard van die Galdeërs (stige 5). Hierdie stelling word dan in die volgende stiges (6-8) verder beskryf. Stiges 7 en 8 word aanmekaar verbind op grond van lekseemooreenkomste (אֵלֶּיךָ kom voor in albei stiges). Hierdie eenheid verbind weer aan stige 6 op grond van die 3 manlik meervoud werkwoordsvorme wat in al drie stiges voorkom, die voegwoord aan die begin van stige 7 en op grond van die inhoud: In al drie stiges gaan dit om die gewelddadige koms van die Galdeërs.
- \* *Strofe D* bestaan uit stiges 9-12. Dieselfde patroon as in die voorafgaande strofe word gevolg. In stige 9 word 'n algemene stelling gemaak oor die

optrede van die Galdeërs teenoor ander volke. Dit word in stiges 10-12 in besonderhede uitgespel. Stiges 10 en 11 verbind op grond van die identiese wyse waarop hulle begin (albei word ingelei deur אהא), lekseemooreenkomste (קחש) en die 3 manlik enkelvoud werkwoorde in albei stiges. Stige 12 verbind aan die voorafgaande op grond van die voegwoord וְ en die 3 manlik enkelvoud werkwoord, wat weer verwys na die optrede van die Galdeërs.

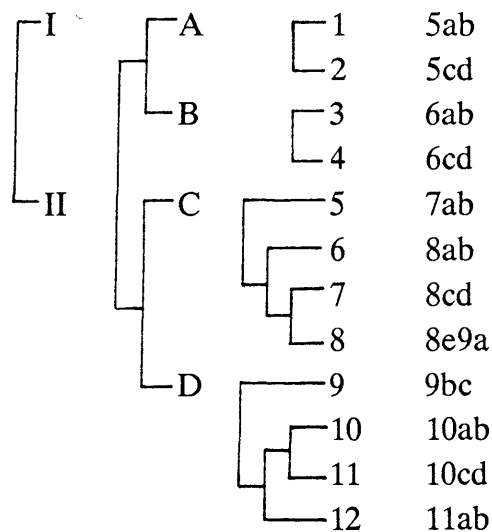
### 6.5.3 Stansa-indeling

Die gedig kan in twee stansas verdeel word. Dit is reeds deur die morfologiese en sintaktiese analise uitgewys.

- \* *Stansa I* bestaan uit strofes A en B. Sintakties vorm die twee strofes 'n eenheid omdat strofe B ingelei word deur die redegewende partikel כִּי en dus uitbrei op die rede vir die bevele wat in die eerste strofe gegee word.
- \* *Stansa II* bestaan uit strofes C en D. In beide strofes word die optrede van die Galdeërs in die derde persoon beskryf. Dit is egter opvallend dat die werkwoorde in strofe C oorwegend in die 3 manlik meervoud voorkom, terwyl die werkwoorde in strofe D in die 3 manlik enkelvoud is.

## 6.6 STRUKTUUR

Die struktuur van die perikoop kan skematies soos volg voorgestel word:



## 6.7 KOMMUNIKATIEWE MIDDELE

### 6.7.1 Ekstra patroonvorming

#### a) *Metrum*

Die metrum van die perikoop is oorwegend 3+3. Dit geld vir versreëls 2-4, 6 en 9-11. Versreël 5 is 'n 3+4, versreël 7 'n 2+3, versreël 8 'n 4+3 en versreël 12 'n 4+4 stige. Die metrum van die eerste stanza is dus heeltemal reëlmatig. In die tweede stanza kom langer versreëls aan die begin en einde voor. Die 2+3 metrum in stige 7, tesame met die alliterasie en assonansie wat daarin voorkom, het 'n klanknabootsende effek. Dit beskryf die koms van die Galdeërs van ver af, 'n klank wat algaande harder word. Die klimaks van die koms vind plaas in stige 8, waar die eerste versbeen dan ook vier klemtoonheffings bevat. Die afwyking van die oorwegende metriese patroon is dus funksioneel. Eksegete wat hierdie versreëls dus tekskrities aanpas by die metriese patroon (vergelyk eindnota 1), ontnem die teks van sy dramatiese trefkrag.

#### b) *Klankverskynsels*

'n Aantal opvallende klankverskynsels kom in die perikoop voor.

- \* *Alliterasie* is 'n uitstaande kenmerk van die perikoop. Die volgende gevalle kan vermeld word:
  - מ, ה en נ in stige 1,
  - die herhaling van die stam פעל en alliterasie van ל en מ in stige 2,
  - ג, מ, ה en ר in stige 3,
  - in stige 4 word dieselfde patroon voortgesit en alliterasie van ל en ש kom by,
  - מ, ש en ט/ן voor in stige 5,
  - die herhaalde voorkoms van מ in stige 6
  - stige 7 word gekenmerk deur die opeenhoping van פ, ש, ר en ר klanke veral aan die begin van die stige,
  - ש en נ in stige 8,
  - מ en ש in stige 9,
  - מ en ט/ש in stige 10,
  - ל, ב, צ/ש en ר in stige 11,
  - נ in stige 12.

- \* *Assonansie* is eweneens baie opvallend. Die volgende voorbeelde kan vermeld word:
  - u-klanke in stige 1,
  - i- en o-klanke in stige 2,
  - i- en a-klanke in stige 3,
  - e- en o-klanke in stige 4,
  - o-, u-, a- en e-klanke in stige 5,
  - u- en e-klanke in stige 6,
  - a-, u-, en o-klanke in stige 7,
  - e-, u- en a-klanke in stige 8,
  - a- en e-klanke in stige 9,
  - i- en a-klanke in stige 10,
  - a-klanke in stige 11,
  - a- en o-klanke in stige 12.
- \* *Rym* kom voor aan die einde van die twee versbene in stige 1, 8 en 12.
- \* *Onomatopoeie* kom voor in stiges 7 en 8. Deur middel van die alliterasie en assonansie, die rym in vers 8 en die stygende effek van die metrum word die koms van die Galdeërs uit die verte om verwoesting te saai, nageboots.
- \* *Woordspel* kom voor in stiges 4 (6cd) en 11 (10cd). Stige 4 word afgesluit deur die homofone לָא en לוֹ. Semanties is hulle egter in 'n sekere sin antonieme. Die Galdeërmag neem vir hom (לוֹ), wat nie (לָא) aan hom behoort nie. Die funksie van die woordspel is om die eiemag van die Galdeërs te verwoord. In 10c kom die vorm מְצָר 'vesting' voor. Dit word in 10d gevolg deur die werkwoord נִצְבַּר 'hy hoop (grondwalle) op. Die twee woorde is feitlik identies, maar in betekenis staan hulle teenoor mekaar. In 10c word gesê die Galdeërs lag vir vestingstede. Dit waarin ander hulle sekuriteit vind, is vir die Galdeërs bespotlik. Hulle optrede teen vestingstede bevestig dit. Hulle gooi eenvoudig grondwalle teen die vestingstede op en neem hulle in. Die woordspel verwoord die ironie van die situasie.

### c) *Parallelismes*

'n Interne sinonieme parallelisme kom voor in stige 1. In albei versbene kom twee imperatiewe voor. Deur die parallelisme word die twee versbene saamgebind. Die opeenstapeling van imperatiewe in die vorm van 'n parallelisme trek die leser se aandag en het 'n beklemtonende funksie.

In stige 6 kom ook 'n interne sinonieme parallelisme voor. In albei versbene is die woordvolgorde V+M.

Stige 10 is 'n interne sinonieme parallelisme. In die eerste versbeen word gesê dat die Galdeërs vir konings (מְלָכִים) lag (יְחַקְלֵם). Parallel daaraan word in die tweede versbeen gesê prinse (רִזְנִים) is vir hom 'n bespotting (מְשַׁחֵק).

### c) Chiasmies

In stige 7 kom 'n interne chiasme voor. Die woordvolgorde in die eerste versbeen (V+S), word omgekeer in die tweede versbeen (S+V). 'n Soortgelyke chiasme kom in versreël 8 voor. Stiges 7 en 8 vorm op hulle beurt 'n eksterne sinonieme parallelisme. In die eerste versbeen van elke stige kom 'n werkwoord in die meervoud voor (וּפָשְׁרוּ in 8c en וְעָפְרוּ in 8e) waarmee 'n aksie van die ruiters beskryf word. In die tweede versbeen van elke stige kom die werkwoord בָּרָא voor. Hierdie twee stiges vorm dus 'n baie hegte eenheid.

## 6.7.2 Ongrammatikaliteit

Die volgende ongrammatikale konvensies wat eie is aan poësie kom in die perikoop voor:

### a) Vergelyking

In die perikoop kom drie vergelykings uit die dierewêreld en een uit die natuur voor.

- \* Die vergelykings uit die *dierewêreld* is die volgende: In stige 6 (8ab) word 'n vergelyking getref tussen die vinnige aanmars van die Galdese kavalrie en die dierewêreld. In 8a word die perde vergelyk met luiperds, algemeen bekend as van die vinnigste diere in die dierewêreld. Die klem val veral op die snelheid van hulle beweging. In 8b word die vergelyking getref met aandwolwe. Hier val die klem op hulle onversadigbare maglus. Hulle is skrikwekkend soos honger wolwe wat teen skemeraand uittrek om op hulle prooi jag te maak. In stige 8 (8e) word die koms van die Galdeërs vergelyk met 'n arend wat uit die hoogte neerswiep op 'n niksvermoedende prooi. Die klem val op hulle skielike koms, op die onafwendbaarheid van hulle aanval. Die funksie van die vergelykings uit die dierewêreld is dus om op aanskoulike wyse die vinnige, wrede en onafwendbare optrede van die Galdeërs te skets.

- \* Die volgende vergelyking met die *natuur* word getref: In stige 9 (9c) word die aanmars van die Galdese frontlinies beskryf. Die Galdese praktyk om krygsgevangenes weg te voer, word vergelyk met die bymekaarmaak van sand. Hierdeur word hulle onstuitbare mag op die voorgrond gestel. Die vergelyking dien dus terselfdertyd as hiperbool. Hulle behaal ontelbare oorwinnings oor ander volke.

#### b) *Metafoor*

Twee metafore uit die natuur word in die perikoop aangetref:

- \* In stige 9 (9b) word die aanmars van die Galdese frontlinies as 'n oostewind beskryf. Dit is 'n verwysing na die warm *scirocco* wat gedurende die somermaande uit die woestyn waai, gewasse laat verdroog en groot ongemak vir mens en dier veroorsaak. Die Galdeërs sal, soos die oostewind, verwoesting saai en niemand sal iets daaraan kan doen nie.
- \* In stige 12 (11a) word die nadraai van die Galdese aanval weer as 'n wind beskryf. Die fokus word geplaas op die onstuitbaarheid van die leërmag. Hulle kom en gaan soos hulle wil. Almal wat in hulle pad kom is volkome uitgelewer aan hulle mag.

Albei metafore is sogenaamde *tenor-vehicle* metafore, waarin eienskappe van wind (vehicle) op die Galdeërmag (tenor) oorgedra word.

#### c) *Personifikasie*

In stige 8 (8e) kom 'n voorbeeld van personifikasie voor. Daar word van die Galdese ruitermag gesê dat hulle vlieg. Die snelle en onstuitbare koms van die Galdeërs word daardeur met 'n enkele term saamgevat. Dit word deur die daaropvolgende vergelyking nog meer geaktualiseer, wanneer vlieg gepresiseer word as die neerswiep van 'n arend op sy prooi.

#### d) *Herhaling*

Opvallende herhaling van dieselfde stam dig bymekaar kom op talle plekke in die perikoop voor. In stige 1 (5ab) bestaan die tweede versbeen uit twee imperatiewe van dieselfde stam (הַתְּמָהָר הַתְּמָהָר). In stige 2 (5cd) word die stam פִּעַל herhaal (פִּעַל פִּעַל). Die herhaling van dieselfde woord kom voor in stige 7 (8cd). פְּרָשִׁי



kom voor aan die einde van die eerste (8c) en aan die begin van die tweede (8d) versbeen. In stige 10 (10ab) en 11 (10cd) word die stam שחק herhaal. Die funksie van hierdie herhalings is beklemtoning (stige 1 en 2), aandagvestiging (stige 7) en kohesie (stige 10 en 11).

e) *Delesie*

Delesie vind plaas in stige 6. Die subjek in die eerste versbeen (סוֹטִיר in 8a) word ook in die volgende versbeen veronderstel. Dit is egter onnodig om die subjek te herhaal. Boonop word die vergelyking in 8a (מִנְמָרִים) gevolg deur 'n meer uitgebreide vergelyking in 8b (מִזְאָרִי עָרֵב). Daardeur is die metriese patroon van die versreël 3+3, wat die oorheersende metrum in die perikoop is.

f) *Uitgestelde identifikasie*

In strofe A kom 'n voorbeeld van uitgestelde identifikasie voor. Deur die herhaling van imperatiewe in 5ab word die aandag getrek en spanning geskep. Wanneer die rede vir die opdragte in 5cd gegee word, ontbreek spesifieke identifikasie. In die algemeen word gesê dat iemand iets gaan doen. Daardeur word die spanning verder verhoog. Eers in 6ab word die eintlike akteurs en die werklike rede vir die imperatiewe eksplisiet uitgelig. Dit geskied in skokkende terme: Dit is Jahwe self wat die Galdeërs opwek. Die Verbondsgod is aan die kant van die grootste vyand wat ooit die voortbestaan van sy volk bedreig het. Hier bereik die spanning breekpunt. Die doel van die uitgestelde identifikasie is dus die skep van spanning en die beklemtoning van die onverwagte.

g) *Hiperbool*

Die totale beskrywing van die opkoms (stiges 3-4), opmars (stiges 5-8) en aanval (stiges 9-12) van die Galdeërs dien as hiperbool. Die bedoeling is nie om 'n beskrywing te gee van 'n werklike aanval nie, maar om die onstuitbaarheid van die goddelose mag te beklemtoon. Die Galdeërs word deur die beskrywing verteenwoordiger van die goddelose, wat in die vorige perikoop beskryf is as 'n mag wat die regverdige omsingel. Die hiperboliese beskrywing dien as bevestiging van die nood waarin die regverdige verkeer. Die ergste is dat dit boonop Jahwe is wat hierdie nood veroorsaak.

## 6.8 GENRE

Die genre van Habakuk 1:5-11 word feitlik deurgaans as 'n orakel getipeer. Mowinckel ([1921] 1966a:149-150 en [1923] 1966b:9-14) en Gunkel (1933:136-138, 177-178, 245-247, 408-410) het reeds betoog dat die wending aan die einde van 'n klaaglied toegeskryf kan word aan die ontvangs van 'n orakel in die kultus. Dit blyk uit tekste soos Jeremia 15:15-21 en talle voorbeelde in Deuterojesaja (vergelyk Begrich 1934:81-92). Klag en orakel saam kan as 'n liturgie beskou word. Westermann (1981:59-64) wys daarop dat 'n orakel by talle volksklaagliedere deel is van die struktuur van die gedig (Jeremia 3:21-4:2; Hosea 14; Psalm 85, 60, 12; Jesaja 33:10-13 en nog talle ander passasies). Kraus (1966:LII) beklemtoon dat 'n heilsorakel aan die einde van 'n klaagpsalm verwag kan word soos blyk uit die liturgie in Psalm 60:8-10. Kultusprofeet of priester is verantwoordelik vir die oordra van die orakel. Die uitstaande kenmerk van so 'n orakel is dat verlossing aan die klaer beloof word (Koch 1969:175-176).

Op voetspoor van hierdie *formgeschichtliche* analises het talle eksegete tot die slotsom gekom dat Habakuk 1:5-11 'n heilsorakel is waarin Jahwe uitkoms beloof vir die קִיָּצָה wat ly. Die Galdeërs is die instrument in God se hand waarmee die אֲשַׁרְגָּ gestraf word (Hyatt [1962] 1967:637; De Vries 1972:495; Fohrer 1974:39; Dykes 1976:93-95). Hierdie tipering van Habakuk 1:5-11 is egter nie oortuigend nie. Nêrens in die perikoop is enige sprake van verlossing nie. Die kwaad waaroor in 1:2-4 gekla word, word eerder in hierdie perikoop nog meer intens.

Dit is dus geen wonder dat sommige eksegete die perikoop as 'n **onheilsorakel** tipeer nie. Dit gaan in die perikoop nie om verlossing nie, maar juis om 'n intensivering van die nood. Dit gee aanleiding tot 'n hernieude klag deur die profeet (Elliger 1956:30; Brandenburg 1963:143; Horst 1964:174; Jöcken 1977b:326; Van der Woude 1978:18; Deissler 1984:223).

Nie een van die twee tiperings laat reg geskied aan die literêre funksie van die perikoop binne die geheelstruktuur van die boek nie. Childs (1979:451) het gewys op die verassingselement in die perikoop. Presies waar 'n heilsorakel verwag kan word, kom die teenoorgestelde voor. Daardeur word die tema van die boek nog meer akuut. Die plegtige taalgebruik aan die begin van die perikoop (Sab) met die oorfloed assonansie en alliterasie skep 'n verwagting by die hoorder. Die verwagting word akuut omdat die subjek van die handeling in die tweede stige verswyg word. Die skokkende word dan in stige 3 beskryf: Jahwe self gaan die Galdeërs opwek, Jahwe is aan die kant van die אֲשַׁרְגָּ. Die verwagte heilsorakel word dus op sy kop gekeer - daar wag nog groter onheil (Smith 1984:100-101; Szeles 1987:20-21).

Habakuk 1:5-11 kan dus beskou word as 'n onheilsaankondiging wat voorkom op die presiese plek waar die hoorders 'n heilsorakel sou verwag. Dit gaan hier nie om 'n konkrete gebeure in die kultus of die geskiedenis nie, maar om die **tema** van die boek, wat reeds in die voorafgaande perikoop aan die orde gestel is. Die profeet het gekla oor die afwesigheid van Jahwe, oor Sy onvermoë om die צָרִיק tot hulp te kom. Jahwe reageer op die klag deur aan te toon dat Hy nie passief en afwesig is nie, maar dat Hy op onverklaarbare en verrassende wyse sy werk doen. Daardeur word die tema van die boek skerp in fokus geplaas.

## 6.9 DETAILANALISE

### Stansa I

#### *Strofe A*

In Habakuk 1:5-11 word die reaksie van Jahwe op die klag van die profeet geskets. Die reaksie is vreemd, selfs nog voor kennis van die inhoud geneem is. 'n **Meervoud** van persone word in 5ab opgeroep om te let op die nasies (רְאֵי כְּגוֹיִם) en noukeurig ag te slaan (וְהִתְמַהֲרֵי) in stomme verbasing (וְהִתְמַהֲרֵי). Dit is 'n vreemde reaksie omdat die voorafgaande klag in die enkelvoud voorkom. Die vraag ontstaan onmiddellik na wie hierdie meervoud van persone verwys. Vier moontlikhede word gewoonlik genoem:

- \* Sommige dink aan die Judese volk in sy geheel (Ridderbos 1930:156; Deden 1953:258; Elliger 1956:30; Horst 1964:174). Hiervolgens kla Habakuk dus as verteenwoordiger van sy volk.
- \* Humbert (1944:262-263) en Keller (1971:148) dink aan die kultusgemeenskap. Habakuk kla dus in die eerste perikoop as kultusprofeet namens die volk. In 1:5-11 ontvang die volk 'n orakel van God.
- \* Van Katwijk (1912:70) en Watts (1975:127) pas dit toe op die goddeloses onder die volk, die oordeel van God word oor hulle aangekondig.
- \* Rudolph (1975:205) meen die profeet word aangespreek as verteenwoordiger van al die vromes wat, soos hy, kla oor die onreg wat hoogty vier.

Om 'n verantwoordbare keuse te maak, moet die verband met die voorafgaande in gedagte gehou word. In 3ab is Jahwe daarvan beskuldig dat Hy toesien dat sosiaal-

etiese verval plaasvind. Die woorde **ראה** en **נבט** word daar gebruik. In 5a word die rolle egter omgekeer: Die wat vir die verval verantwoordelik is, moet oplet (**ראה** en **נבט**!) wat in die volkerewêreld aan die gebeur is. Hulle moet kyk, maar hulle sal nie verstaan wat hulle sien nie (**חמה**). Die persone wat aangespreek word is dus dié wat vir die verval verantwoordelik is, dié wat Jahwe nie erken nie, dié wat maak soos hulle wil. Terselfdertyd word die profeet aangespreek. Hy meen God is afwesig - as hy goed oplet sal hy sien God is aan die werk in die volkerewêreld, maar dikwels op 'n wyse wat alle verstand te bowe gaan. Die ironiese is dat, selfs al maak God hom bekend, die volk dit met stomme verbasing gadeslaan en nie verstaan wat aan die gebeur is nie (Janzen 1982:400).

Die tema van absolute verstomming word in stige 2 (5cd) voortgesit. Die rede vir die opdragte in 5ab word gegee, maar steeds in versluisde vorm. Iemand gaan iets doen (**פעל פעל**) wat hulle nie sal glo (**לא תאמינו**) wanneer hulle dit hoor nie (**כי יספר**). Dit sal in hulle dae (**בימיכם**) gebeur, hulle sal dit self beleef, maar hulle sal blind wees vir die optrede van Jahwe in die volkerewêreld. Janzen (1985:400-401) wys op die parallele tussen hierdie strofe en Jesaja. In Jesaja 5:11 en 22:11 kom **ראה**, **נבט** en **פעל** ook saam voor in 'n verwysing na die volk se verwerping van die dade van Jahwe. In Jesaja 29:9 dui **חמה** op die volk se onvermoë om die boodskap van God te begryp, 'n onvermoë wat spruit uit hulle onwilligheid om gehoor te gee aan die boodskap van Jesaja (Jesaja 6:9-10). **לא תאמינו** in 5d herinner aan Jesaja 7:9. Die volk sal nie standvastig bly, vertrou en in Jahwe glo nie.

In strofe A word die verstommende optrede van Jahwe in die geskiedenis aan die orde gestel, optrede wat vir die sosiaal, eties en religieus vervalde volk sonder inhoud blyk te wees, maar wat vir die profeet 'n bevestiging moet wees dat God wel aan die werk is in die wêreld en onder sy volk.

### *Strofe B*

In hierdie strofe word pertinent uitgespel wat in die voorafgaande strofe nog op versluisde wyse gesê is. Jahwe is aan die werk, maar op 'n uiters vreemde en skokkende wyse. In 6ab word Jahwe voorgestel as dié Een wat die verowering van die Galdeërs moontlik maak. Die konstruksie **כי-הגני מקים את-הכשדים** trek as gevolg van die relasiewoord **הגנה** aandag. Boonop dui dit in kombinasie met die daaropvolgende partisipium op 'n *futurem instans*, Jahwe is op die punt om sy werk in die wêreldgeskiedenis van stapel te stuur. Hierdie werk is onafwendbaar, want Jahwe self inisieer dit. Konkreet neem Jahwe se werk die vorm aan van die veroweringsveldtogte van die Galdeërs, 'n volk wat beskryf kan word as wreed (**מר**)

en woes (גְּמָהָר). Ook in hierdie beskrywing is parallels tussen Jesaja en Habakuk te sien. In Jesaja 10:5-19 en 7:20 is dit die Assiriërs wat as vergeldingsinstrumente in die hand van God optree. Hier is dit die Galdeërs. Hierdie volk se optrede is vreesaanjaend, maar juis daarin lê die vreemdheid van God se werk - Hy gebruik hierdie volk om sy doel te bereik. Hierdie volk trek dwarsoor die aarde (לְמַרְחָבֵי-אָרֶץ) om lande te verower wat nie aan hulle behoort nie.

## Stansa II

### *Strofe C*

In stansa II word 'n beskrywing gegee van die allesoorweldigende veroweringsmag van die Galdeërs.

Strofe C word ingelei (7ab) deur 'n algemene tipering van die mag van die Galdeërs. Beide אֵים en נֹרָא gee uitdrukking aan die skrikwekkende van hulle optrede. Hulle skrikaanjaendheid word skerp in fokus geplaas omdat hulle net een wet (מִשְׁפָּט) en trots (שָׂאָה) ken, naamlik hulle eie. In 4d het die profeet gesê die resultaat van Jahwe se afwesigheid is dat die reg (מִשְׁפָּט), die Woord van God wat die orde moet herstel, verdraaid (מִעֲקָל) te voorskyn kom. Nou is Jahwe aan die werk in die geskiedenis van sy volk, maar Jahwe se Woord is die optrede van 'n volk wat geen goddelike sanksie vir sy dade soek of erken nie. Hy maak bloot soos hy wil!

In die volgende drie stiges word die koms van die Galdeërs deur middel van beelde uit die diereryk geskets. Eers (8ab) word die snelheid waarmee hulle aankom vergelyk met dié van 'n luiperd. Daarna (8cd) word hulle magshonger en wreedheid vergelyk met dié van honger wolwe wat teen die aandskemer uittrek om na 'n prooi te gaan soek. Uiteindelik (8e9a) word die skielike en onafwendbare van hulle koms beklemtoon deur dit te vergelyk met 'n arend wat vanuit die hoogte neerskiet op sy prooi. Die doel van hulle koms is duidelik: Dit is om חֲמָה (vergeelyk 2c en 3c) te pleeg. Deur hulle optrede word die noodsituasie waaroor die profeet aanvanklik gekla het, geïntensifeer.

### *Strofe D*

In hierdie strofe word die aanval van die Galdeërs, hulle optrede teen ander volke aan die orde gestel. In stige 9 (9bc) word eers in die algemeen na die aanval verwys. Die opmars van hulle front word in 'n metafoor vergelyk met die verwoestende uitwerking van die warm oostewind. Deur 'n vergelyking word die werklikheid

daarvan beklemtoon: Niemand kan voor hulle staande bly nie. Hulle versamel krygsgevangenes soos sand. Hulle opmars is onkeerbaar.

In die volgende drie stiges word hulle aanval beskryf. Geen koning kan voor hulle bly staan nie (10ab). Inteendeel, die konings wat teen hulle probeer weerstand bied, is vir hulle 'n bron van vreugde, 'n voorwerp van spot. Dit word beklemtoon deur die gebruik van קלס en שחק. Hulle stuit nie voor 'n versterkte vesting nie (10cd). Hulle lag (וישחק) vir die vesting (מבצר), hoop 'n beleëringswal daarteen op (ויצבר עפר) en neem dit in (וילכדה). In 11ab word nog 'n keer beklemtoon dat die Galdeërs onstuitbaar is. Hulle kom soos hulle wil (אז חלף ריחם) en gaan wanneer hulle wil (ויצבר). Die ergste is dat die een wat hom skuldig maak aan hierdie gewelddadige optrede (ראשם) heeltemal eiemagtig optree. Hy is 'n instrument in die hand van Jahwe, maar hy weet dit nie, erken dit nie. Wat hom betref is sy eie krag sy god (וי לאלהו כחו). Stige 12 (11ab) sluit aan by stige 5 (7ab). In die eerste stige waar die optrede van die Galdeërs beskryf word (7ab), is beklemtoon dat hulle hulle eie reëls maak en geen goddelike sanksie vir hulle dade soek nie. In die laaste versreël (11ab) word die konsekwensie daarvan uitgespel. Hulle eie krag, hulle allesoorheersende magslus, word vir hulle 'n god.

In stansa II word die verskriklike koms en aanval van die Galdeërs geskets. Niks kan hulle stuit nie, hulle erken geen gesag nie. Die verskriklike is dat juis hierdie volk in Jahwe se diens staan.

## 6.10 SINTESE

Habakuk 1:5-11 funksioneer binne die konteks as reaksie van Jahwe op die klag van die profeet. Dit is geen antwoord op die klag nie, maar 'n skrikwekkende versekering dat Jahwe aan die werk is in die volkerewêreld. Die klem val op die onverstaanbare van God se handeling, handeling wat nie deur 'n goddelose en ontaarde volk as handeling van God herken kan word nie (strofe A). Daardeur word die profeet (en die צדיק) gemaan tot selfondersoek: Sal hulle in staat wees om God se onbegryplike optrede as **God se optrede** te herken? Die optrede van God word in strofe B gepresiseer as die opwekking van die Galdeërs, die volk wat aan die einde van die sesde en die begin van die vyfde eeu soos 'n verwoestende veldbrand oor die bekende wêreld versprei het. Die Galdeërs is instrumente in die hand van God, instrumente waardeur die goddeloosheid skynbaar nie bestraf word nie, maar juis bevorder word! In strofes C en D word die onstuitbare koms en aanval van die Galdeërs deur middel van verskeie beelde uit die dierelewe en die natuur beskryf. Wanneer die Galdeërs uiteindelik gaan, bly die onuitwisbare indruk:

Dit is 'n goddelose volk, hulle eie krag is hulle god. So word die Galdeërs verteenwoordigers van die עֲשֶׂה oor wie se optrede in die voorafgaande perikoop gekla is.

Hierdie perikoop sluit aan by die tema van die boek. Op die vraag waarom God sekere dinge doodeenvoudig toelaat, is daar geen klinkklare antwoord nie. Die profeet kry die versekering dat God aan die werk is in die geskiedenis, maar dikwels op 'n onbegryplike wyse. Dit is nie almal wat hierdie werk as Jahwe se werk kan herken nie.

## EINDNOTAS : HOOFSTUK 6

<sup>1</sup> Veranderinge wat dikwels voorgestel word, maar op grond van verskeie oorwegings nie aanvaar hoef te word nie, is die volgende:

- \* **וְגַיִם** in 5a word op grond van die Septuaginta se οἱ καταφρονῆται na **וְגַיִם** verander. Na alle waarskynlikheid kom laasgenoemde vorm ook in 1QpHab voor (Brownlee 1959:7). Hierdie twee teksgetuies word deur talle eksegete aangevoer as motivering om die Massoretiese teks te wysig (Marti 1904:338; Cannon 1925:67; Brownlee 1971:256; Dykes 1976:19). Die Massoretiese teks is egter heeltemal duidelik. Na alle waarskynlikheid het die lesing **וְגַיִם** ontstaan onder invloed van 1:13 (Van der Woude 1978:20). Die tekswysiging berus op 'n verkeerde verstaan van die funksie van die perikoop binne die struktuur van die boek.
- \* In 5c word die gebrek aan 'n subjek in die konstruksie **פַּעַל פַּעַל** as problematies ervaar. In die Septuaginta word 'n subjek voorsien, naamlik: ἐγὼ ἐργάζομαι 'ek doen (iets)'. Indien hierdie lesing aanvaar word, moet die 1 enkelvoud selfstandige persoonlike voornaamwoord **וְאִנִּי** bygevoeg word, of **פַּעַל** moet as **פַּעַל** gelees word (Marti 1904:338). Sommige eksegete behou die Massoretiese konsonante, maar vokaliseer **פַּעַל** as 'n passiewe partisium Qal, dit wil sê **פַּעַל** 'iets word gedoen' (Van Katwijk 1912:68; Deden 1953:259; Smith 1984:100). Dit is egter onnodig om die teks te verander indien die subjek van **פַּעַל** as onbepaald beskou word, dit wil sê: 'iemand gaan iets doen' (Sellin 1930:389; Van der Woude 1978:20). Die teenwoordigheid van 'n onbepaalde subjek hier pas juis goed in by die funksie van die perikoop.
- \* Dikwels word **וְהַגַּלְדִּים** in 6b nie as deel van die oudste stratum van die teks aanvaar nie. In sommige weergawes van die Septuaginta kom 'n langer lesing hier voor, naamlik τούς χαλδαίους τούς μαχητάς 'die magtige Galdeërs'. μαχητάς korrespondeer met die Hebreeuse **וְהַגַּלְדִּים**. Sommige eksegete aanvaar dat τούς χαλδαίους 'n latere interpretasie is van τούς μαχητάς. Hulle lees dan **וְהַגַּלְדִּים** 'die magtiges' in die plek van die Massoretiese **וְהַגַּלְדִּים** 'die Galdeërs' (Elliger 1956:29; Horst 1964:172; Staerk 1933:22). So 'n tekswysiging is egter onnodig. τούς μαχητάς is eerder 'n byvoeging uit 'n tydperk toe die Galdeërs nie meer bekend was nie (Brownlee 1959:9; Rudolph 1975:204; Van der Woude 1978:143). Nog onwaarskynliker is die tekswysiging wat voorgestaan word deur Duhm (1906:5) en Torrey (1925:283). Beide stel voor dat **וְהַגַּלְדִּים** of **וְהַגַּלְדִּים** in die plek van **וְהַגַּלְדִּים** gelees moet word. **וְהַגַּלְדִּים** word dan geïdentifiseer met die Grieke onder aanvoering van Alexander die Grote. Hierdie wysiging berus egter op geen teksgetuies nie. Dit is 'n konjektuur wat spruit uit die teorie van Duhm en Torrey dat die

boek in die Griekse tydperk gedateer moet word. Die Massoretiese teks word ondersteun deur 1QpHab. Daar word die כְּשֵׁיִם in die toepassing wel geïdentifiseer as die כְּתִיִם. Binne die konteks van die Qumrangemeenskap dui laasgenoemde term waarskynlik op die Romeine (Van der Woude 1978:143).

\* In 8b word die lesing λύκοι τῆς ἀραβίας ‘woestynwolwe’ in die Septuaginta aangetref in die plek van die Massoretiese עֲרַבִּי זֶאֵבִי ‘aandwolwe’. Elliger (1950:158-175) het uitvoerig betoog dat die lesing van die Septuaginta bo die Massoretiese lesing verkies moet word. Volgens hom pas die beeld van die honger steppewolf uitstekend by die beskrywing van die gewelddadige mag in 1:5-11. Daarteenoor is dit onduidelik wat ‘aandwolf’ sou beteken. Elliger word deur talle eksegete gevolg (Horst 1964:172; Keller 1971:149; Rudolph 1975:204). Van der Woude (1978:23) toon egter aan dat die beeld van honger wolwe wat teen die aand uittrek op soek na prooi ewe goed inpas by die beskrywing van die optrede van die Galdeërs. Die Massoretiese teks is dus verstaanbaar.

\* Die frase וּפְרָשׁוּ וּפְרָשׁוּ וּפְרָשׁוּ מִכְּחוּק וְבָאוּ in 8cd, is problematies. Die opeenstapeling van identiese konsonante kan die gevolg van skryffoute wees. ’n Vergelyking tussen die wyse waarop die teks in BHS en BHK gedruk is, toon duidelik dat daar geen eenstemmigheid bestaan oor die wyse waarop die versreëls afgebaken moet word nie. Veral die herhaling van וּפְרָשׁוּ kom vreemd voor. Tekskritiese wysigings word by elke woord, met die uitsondering van מִכְּחוּק voorgestel. Die belangrikste pogings om die moeilike teks te verhelder, is die volgende:

- Soms word probeer om die herhaling van וּפְרָשׁוּ te vermy deur die twee identiese woorde verskillend te vertaal. Deissler (1984:223) vertaal die frase byvoorbeeld as ‘sy perde en sy ruiters kom op ’n galop, hulle kom van ver af’. Rudolph (1975:204) se voorstel sluit baie nou hierby aan. Hy lees die twee identiese terme as: וּפְרָשׁוּ וּפְרָשׁוּ ‘die perde van sy ruiters’.
- Die herhaling kan vermy word deur die tweede וּפְרָשׁוּ bloot as dittografie te beskou en weg te laat (Deden 1953:260).

Nie een van bogenoemde voorstelle is bevredigend nie. Deur die woord anders te vertaal, word die probleem nie opgelos nie. Om וּפְרָשׁוּ bloot weg te laat, is weer te simplisties. Daarom soek talle eksegete die oplossing in ’n konjektuur:

- In die Septuaginta lui hierdie frase: καὶ ἐξῆλθον οἱ ἵπποι αὐτοῦ καὶ ὀρμήσουσιν μακρόθεν ‘en sy ruiters kom aan op ’n galop, hulle storm van ver af’. Meningsverskil bestaan oor hoe die Hebreeuse oorspronklike van die vertaling daar sou uitsien. ὀρμήσουσιν sou beskou kon word as ’n weergawe van וּפְרָשׁוּ met weglating van וְבָאוּ. Bosshard (1969:480-482) lees וּפְרָשׁוּ וּפְרָשׁוּ as וּפְרָשׁוּ ‘hulle spreid uit’. Humbert (1944:36) lees וּפְרָשׁוּ וּפְרָשׁוּ of וּפְרָשׁוּ וּפְרָשׁוּ ‘hulle plunder’. Rudolph (1975:204) meen egter ὀρμήσουσιν is ’n vrye vertaling van וְבָאוּ terwyl וּפְרָשׁוּ as dittografie beskou moet word. Sy vertaling lui: ‘Sy ruiters kom op ’n galop, hulle kom van ver af’.
- In 1QpHab ontbreek וְבָאוּ. Die teks lui: פָּרוּ וּפְרָשׁוּ מִכְּחוּק וּפְרָשׁוּ. Brownlee (1959:11) beskou וּפְרָשׁוּ as ’n 3 manlik meervoud van פָּרַשׁ ‘uitsprei’. Die vertaling sal dus lui: ‘Sy ruiters kom op ’n galop, hulle spreid van ver af uit’. Elliger (1953:48-49) meen egter dit moet gelees word as וּפְרָשׁוּ ‘hulle spring’.
- Van der Woude (1976:23) dui aan dat die vertaling van פָּרוּ met ‘galop’ problematies is. In Jeremia 50:11 en Maleagi 3:20 verwys die term na die uitgelate gehuppel van kalwers. פָּרוּ is



'n wisselvorm van פוץ\פצו 'verniel' wat in Nahum 3:18 voorkom. ופךשוו lees hy as 'n werkwoord, naamlik פךשוו, wat hy gelykstel met פךצו 'verwoes'. Hy behou ובאו maar lees dit in noue kombinasie met ופכו, dus: 'hulle kom aangevlieg'. Die hele frase moet dus lui:

וּפְכָשׁוּ וּפְכָצוּ וּפְכוּ וּבְאוּ מִכְחוּק \ וּבְאוּ וּפְכוּ  
וּפְכָשׁוּ וּפְכָצוּ וּפְכוּ וּבְאוּ מִכְחוּק \ וּבְאוּ וּפְכוּ

Dit is uit hierdie oorsig duidelik dat dit geen maklike taak is om die tekskritiese problematiek van hierdie frase op te los nie. Van der Woude se stigometrie maak sin, maar sy gelykstelling van פוץ met פוץ en פרוש met פרוץ is problematies. Hierdie afleidings berus nie op seker gronde nie. Indien ופךשוו as 'n werkwoord gelees word, word die herhaling van dieselfde naamwoord uitgeskakel. Die probleem met al hierdie voorstelle is egter dat uit die oog verloor word dat die Massoretiese teks heeltemal verstaanbaar is. Om bloot op grond van die moderne leser se evaluasie te besluit dat 'n herhaling steurend is, is ongegrond. Die Massoretiese teks word inderdaad deur talle eksegete as korrek aanvaar. Die frase word gelees as 'n 3+2 (ופכו ופכו ופכו) of 'n 2+3 (ופכו ופכו ופכו) 'op 'n galop kom sy ruiters, ja sy ruiters \ hulle kom van ver af' of 'n 2+3 (ופכו ופכו ופכו) 'sy ruiters kom op 'n galop \ sy ruiters kom van ver af' stige (Sellin 1930:390; Kraeling 1966:249, Taylor & Thurman 1956:982; Von Ungern-Sternberg & Lamparter 1975:14). Indien erns gemaak word met die Massoretiese punktuasie, is laasgenoemde moontlikheid die aanvaarbaarste.

\* In 11b skep die woord ופכשוו probleme. ופכשוו kom in die Ou Testament talle kere voor in die betekenis 'om verkeerd te doen, om skuldig te wees'. Binne die konteks lyk hierdie verwysing vreemd. In Habakuk 1:5-11 word 'n beskrywing gegee van die gewelddadige optrede van die Galdeërs, optrede waaroor die profeet in 1:12-17 by God kla. In die lig daarvan lyk die oordeel wat reeds hier oor die Galdeërs uitgespreek word, onvanpas. Verskillende pogings word aangewend om hierdie probleem te oorbrug:

- In 1QpHab word die woord weergegee as ופכשוו. Dit word gewoonlik beskou as 'n imperfektum van ופכו 'plaas, maak'. Nowack (1903:279) vertaal 9b (met weglating van ופכו) as: 'en hy maak sy krag tot sy God'. Sellin (1930:392) en Elliger (1953:50) se voorstelle stem hiermee ooreen.
- Rudolph (1975:205) aanvaar die konsonanteteks van 1QpHab, maar bring ופכשוו in verband met ופכשוו 'verwoes'.
- Van der Woude (1978:24) behou die konsonanteteks, maar groepeer die woorde anders. Hy gee die frase weer as ופכשוו ופכשוו. Hy beskou ופכשוו as 'n wisselvorm van ופכו 'daar is'. ופכשוו is 'n wisselvorm vir ופכשוו, wat in hierdie geval vertaal kan word as 'en wat betref'. Hy meen dus die frase moet vertaal word met: 'en wat sy krag betref, dit is sy god'.

Al hierdie voorstelle is aanloklik en word boonop deur 'n teksgetuie ondersteun. Van der Woude se voorstel maak binne die konteks sin, maar dit is 'n ope vraag of die wisselvorm ופכשוו=ופכו wel voorgekom het. Die voorstelle wat berus op 1QpHab bied eweneens 'n alternatief op die Massoretiese teks wat binne die konteks sin maak. Tog kan daar nie ontkom word aan die vermoede dat die weergawe in 1QpHab 'n vereenvoudiging is van 'n teks wat moeilik begryp is nie. Moontlik moet die Massoretiese teks behou word en soos volg geïnterpreteer word: ופכשוו tree in hierdie konteks nie as 'n werkwoord op nie, maar as 'n naamwoord. Dit word, soos in Genesis 42:21 en 2 Samuel 14:13, gebruik om te verwys na die skuldige party, die een wat

verkeerd opgetree het. Dit is dus nie 'n oordeel nie, maar bloot 'n verwysing na die een wat in die voorafgaande verse beskryf is as 'n geweldenaar. In hierdie sin is ~~וַיִּשְׁפֹּךְ~~ 'n sinoniem vir ~~וַיִּשְׁפֹּךְ~~ in die voorafgaande perikoop. Van hierdie skuldige party word gesê dat sy eie krag sy god is. Vers 10b kan dus vertaal word as: 'en die skuldige party: wat hom betref is sy eie krag sy god'. Aan die einde van die perikoop word gewys op die ironie van die situasie: In vers 6 sê Jahwe vir die profeet dat Hyself die Galdeërs opwek, maar hierdie Galdeërs ken net een god, naamlik hulle eie krag. Juis hierdie feit dwing die profeet om opnuut sy lot by God te bekla.

HOOFSTUK 7  
HABAKUK 1 : 12-17

I	A	1	4	הָלוֹא אָמָה מְקָרָם יְהוָה	12 a
		4		אֱלֹהֵי קְדוּשֵׁי לֹא נָמוּת	
	2	3	יְהוָה לְמִשְׁפָּט שָׁמַח	c	
	3		וְצוּר לְהוֹכִיחַ יִסְדָּהוּ :	d	
B	3	4	טְהוֹר עֵינַיִם מְרֹאוֹת קַע	13 a	
		4			וְהַבֵּיט אֶל-עַמֶּל לֹא תוֹבֵל
	4	3	לָמָּה תִּבְיֵט בּוֹגְדִים		c
	5		תַּחֲרִישׁ בְּבֹלַע קִשׁעַ צְדִיק מִמְּנוּ :		d
C	5	4	וַחֲעֲשֶׂה אָדָם בְּדִגְי הַיָּם	14 a	
		3			בְּרִמָּשׁ לֹא-מֵשֵׁל בּוֹ :
II	D	6	3	כִּלְהָ בְּחֻבָּה הִעֲלָה	15 a
		2		וַיִּגְרֹהוּ בְּחֶרְמוֹ	
	7	2	וַיִּאֲסֹפֶהוּ בְּמִכְמַרְתּוֹ	c	
	3		עַל-בֶּן יִשְׁמַח וַיִּגְיֵל :	d	
E	8	3	עַל-בֶּן יִזְבַּח לְחֶרְמוֹ	16 a	
		2			וַיִּקְטֹר לְמִכְמַרְתּוֹ
	9	3	כִּי כָהֵמָּה שָׁמֵן חֶלְקוֹ		c
	2		וּמֵאֲכָלוּ בְרָאָה :		d
F	10	4	הַעֲלֵ בֶן יִרְיִק חֶרְמוֹ	17 a	
		5			וְתַמִּיד לְהַרְגַּ גּוֹיִם לֹא יִחְמַרל :

7.1 PERIKOOPAFBAKENING

Die afgrensing van 1:5-11 ten opsigte van 1:12 is reeds in die vorige hoofstuk aan die orde gestel. 1:12-17 vorm 'n eenheid op grond van die volgende oorwegings:

- \* In 1:12-17 is die profeet aan die woord. Die aangesprokene is Jahwe. Hoewel die 1 enkelvoud steeds in 2:1 voorkom, is Jahwe daar nie meer die aangesprokene nie. Van 2:2 af is Jahwe self aan die woord.
- \* Werkwoorde in die tweede en derde persoon kom herhaaldelik in 1:12-17 voor. In 2:1 en verder verander die patroon. Nou kom 'n aantal werkwoorde in die eerste en derde persoon voor. Die subjekwisseling is 'n duidelike aanwyser dat 'n nuwe perikoop by 2:1 moet begin.
- \* 1:12-17 vertoon kenmerke van 'n klaaglied, terwyl 'n ander genre in 2:1 en verder voorkom.

- \* In 1:12-17 word die reaksie van die profeet op Jahwe se optrede beskryf. Hy beskuldig Jahwe van onregverdigheid. In 2:1 verander die stemming. Die profet berei hom voor om 'n openbaring van Jahwe te ontvang (verse 1-3) en dit gebeur inderdaad (verse 4 en verder).

Hoewel Habakuk 1:12-17 as eenheid afgebaken kan word, kom die perikoop nie in 'n lugleegte voor nie. Daar is duidelike verbande met die voorafgaande perikoop.

- \* Verskeie lekseemooreenkomste kom voor, byvoorbeeld מְשָׁפֵט (7b) en לְמִשְׁפָּט (12c), רָאִי (5a) en מְרֹאוֹת (13a), רְהִיטוּ (5a) en רְהִיטוּ\תְּהִיטוּ (13b/13c), בְּגוֹיִם (5a) en גּוֹיִם (17b).
- \* 1:12-17 is 'n reaksie van die profeet op die beskrywing van die optrede van Jahwe en die Galdeërs in 1:5-11.

Daar bestaan ook duidelike verbande tussen 1:12-17 en 1:2-4:

- \* In albei perikope word יְהוָה pertinent aangespreek (vergelyk 2a en 12a).
- \* Die vraagstyl van die klaaglied speel 'n prominente rol in albei perikope. In dié verband kan gelet word op die vraagwoorde of geïmpliseerde vraagwoorde in 2ab, 3ab, 12a, 13cd en 17ab.
- \* Verskeie lekseemooreenkomste kom voor, byvoorbeeld תְּהִיטוּ (3b) en רְהִיטוּ אֶל-עַמָּל (13b), קָשַׁע in vers 4c en 13d, צַדִּיק in vers 4c en 13d.
- \* Inhoudelik is 1:12-17, soos 1:2-4, 'n klag van die profeet oor die onbegryplike optrede van Jahwe.

## 7.2 TEKSKRITIEK

Talle wysigings word in die tekskritiese notas voorgestel en deur eksegete aanvaar<sup>1</sup>. Die Massoretiese teks is egter deurgaans verstaanbaar en kan onveranderd behou word.

## 7.3 MORFOLOGIESE ANALISE

### 7.3.1 Ontleding

Die volledige morfologiese analise van Habakuk 1:12-17 verskyn in Addendum 1.

### 7.3.2 Bespreking

Enkele tendense kan in die ontleding waargeneem word.

- \* Stiges 1-5 word gekenmerk deur werkwoorde en 'n voornaamwoord in die 2 manlik enkelvoud. Jahwe is die subjek van hierdie vorme. Hy word hier, soos in 1:2-4, direk aangespreek.
- \* In stige 1 (12ab) kom 'n enkele werkwoord in die 1 meervoud voor. Dit is die enigste voorkoms van die 1 meervoud in die perikoop. Later sal aangetoon word dat hierdie werkwoord inderdaad 'n belangrike funksie binne die konteks vervul.
- \* In stige 1 (12ab) kom twee 1 enkelvoud pronominale suffikse voor. Hierdie suffikse verwys na die profeet. Die profeet is dus self aan die woord en bekla sy lot by Jahwe.
- \* In stiges 2-5 kom talle pronominale suffikse in die 3 manlik enkelvoud voor. Hierdie suffikse verwys terug na die **רָשָׁע**, wat in die voorafgaande hoofstuk deur die **כְּשָׁרִים** verteenwoordig word.
- \* In stiges 6-10 is al die werkwoorde in die 3 manlik enkelvoud. Hierdie werkwoorde verwys na die Galdeërs. Talle pronominale suffikse in die 3 manlik enkelvoud kom voor. Die suffikse verwys ook na die Galdeërs.
- \* 'n Interessante patroon kom na vore as die frekwensie van die woorde wat gebruik word, in ag geneem word. Die woordeskat in stiges 1-4 (12a-13d) is geyk en kom hoofsaaklik in die profetiese en wysheidsliteratuur en in die liriek (Psalms en Klaagliedere) voor (Humbert 1944:118-139). In stige 5 (14ab) vind 'n oorgang plaas. Die werkwoord (**וַתִּעַשֶׂה**) is nog in die 2 manlik enkelvoud soos in die voorafgaande stiges, maar die naamwoorde word aan die dierelewe ontleen. In stiges 6-10 (15a-17b) kom beelde uit die dierelewe, spesifiek uit die vissersomgewing, na vore. Nou is die woordeskat oor die algemeen uniek. Uitdrukkings soos **דָּגִי הַיָּם** (14a), **חֲפָה** (15a), **חֲרָם** (15a, 16a en 17a), **מִכְמֶרֶת** (15c en 16b), **שָׁמַן** (16c) en **מֵאֲכָל** (16d) is tegniese terme wat min voorkom.

Reeds uit die woordgebruik kan 'n patroon bemerk word. Stiges 1-5 kan saamgegroepeer word op grond van die 2 manlik enkelvoud werkwoorde wat daarin voorkom. Die woordeskat is geyk. In die vyfde stige is 'n oorgang egter waar te neem. Die werkwoord is nog in die tweede persoon, maar tegniese terme vir visvang kom voor. In stiges 6-10 kom die tegniese terme ook voor. Al die werkwoorde en pronominale suffikse is nou in die derde persoon.

### 7.3.3 Semantiese groepering

'n Patroon kan waargeneem word in die semantiese groepering van woorde:

- \* Die volgende groeperings kom by die **werkwoorde** voor:
  - Tot die semantiese veld *dood* behoort die 1 meervoud werkwoord **נָמַרְתָּ** in die eerste stige (12b) en die infinitief constructus **כְּבַלַּע** in stige 4 (13cd) en **לְהַרְגַּ** in die laaste stige (17b). In die eerste stige dui die werkwoord op die proses van doodgaan, in stiges 4 en 10 op die een wat die proses inisieer.
  - *Jahwe is die subjek* van al die werkwoorde in die tweede persoon. Twee semantiese velde kan hier onderskei word. Tot die semantiese veld 'voorwerpe tot iets maak' behoort die werkwoorde in stige 2 (**שָׁמַרְתָּ** in 12c en **יִסְרַתְּ** in 12d) en stige 5 (**נַתַּעַשְׂתָּהּ** in 14a). In stige 2 is die goddelose die objek van die werkwoorde, in stige 5 die mensdom. Die implikasie is duidelik: Omdat Jahwe op 'n sekere manier handel met die goddelose, het dit nadelige gevolge vir die mensdom. Tot die semantiese veld 'passiewe aanskoue en toelating' behoort die werkwoorde in stige 3 (**מִרְאוֹת** in 13a en **נִהְיִיט** in 13b) en 4 (**תִּבְיִט** in 13c en **תִּחַרְיֵשׁ** in 13d). Hierdie semantiese veld het ook in 1:2-4 voorgekom.
  - *Die goddelose is die subjek* van al die werkwoorde in die derde persoon. Daar is reeds gewys op die twee werkwoorde in hierdie groep wat tot die semantiese veld 'dood' behoort (**כְּבַלַּע** in 13c en **לְהַרְגַּ** in 17b). Tot die semantiese veld '(visse) vang/bymeekaarmaak' behoort die werkwoorde in stige 6 (**הִעֲלָהּ** in 15a en **יִגְרְהוּ** in 15b), die eerste versbeen van stige 7 (**וַיִּאֲסֹפְהוּ** in 15c) en die eerste versbeen van stige 10 (**יִרְיִק** in 17a). Tot die semantiese veld 'leedvermakerige blydschap' behoort die twee werkwoorde in stige 15d (**וַיִּשְׂמַח וַיִּגְיֵל**). 'n Laaste semantiese veld kom voor in stige 8, waar **וַיִּוָּבְחַ** in 16a en **וַיִּקְטַר** in 16b albei op 'n 'offerhandeling' dui.
- \* By die **naamwoorde** is die volgende groeperings waar te neem:
  - In stiges 1 en 2 kom 'n opvallende opeenhoping van naamwoorde vir 'God' voor, naamlik **יְהוָה** in 12a en 12c, **אֱלֹהֵי קוֹדְשֵׁי** in 12b en **צוּר** in 12d. Later sal gewys word op die belang van hierdie verskynsel.
  - Die naamwoord **מִשְׁפָּט** in 12c en die infinitief **הוֹכִיחַ** in 12d dui albei op 'ordeningsprinsipes' en gryp terug na die voorkoms van dieselfde semantiese veld in 1:2-4.

- כַּע in 13a en עָמַל in 13b dui op 'n 'onregverdige en gewelddadige toestand'. Hierdie veld het ook in 1:2-4 voorgekom.
- בּוֹגְרִים in 13c en רָשָׁע in 13d is albei terme vir 'goddeloosheid'. Hulle word op hulle beurt geassosieer met צַדִּיק (13d). Hierdie terme dui, soos in 1:2-4, op twee groepe mense: Die wat God verwerp het en optree soos hulle wil en die wat na die wil van God vra.
- הַיָּם in 14a en רָגַי in 14b is albei ontleen aan die dierelewe.
- הַיָּם in 14a word weer opgeneem in stiges 6-10 waar verskeie tegniese terme vir 'visvang' voorkom, naamlik חֲבָה (15a), חָרָם (15b, 16a en 17a) en מְבַמְרַח (15c en 16b).
- In stige 9 kom twee uitdrukkings vir 'weelde/oorvloed' voor, naamlik מְאֻבְלוּ בְּרָאָה in 16c en שָׂמַן חֲלָקוֹ in 16d.

Die semantiese groepering bevestig wat in die vorige paragraaf uitgewys is. In stiges 1-5 word die optrede van Jahwe geskets in terme wat semanties verwant is. Daar bestaan ook groot ooreenkomste tussen die semantiese velde hier en in 1:2-4. In stige 5 word terselfdertyd die oorgang bewerkstellig na die beeld van visvang wat in stiges 6-10 'n prominente rol speel.

#### 7.3.4 Woordpare

'n Hele aantal woordpare kom in hierdie perikoop voor, naamlik מְשַׁפֵּט en הוֹכִיחַ in stige 2; כַּע en עָמַל in stige 3; רָשָׁע en צַדִּיק in stige 4; הַיָּם en רָגַי in stige 5; חֲבָה en חָרָם in stige 6; יִשְׂמַח en יִגִּיל in stige 7 en חָרָם en מְבַמְרַח in stige 8. Die woordpare in stiges 2, 3 en 4 gee uitdrukking aan die onreg en lyding waaraan die volk onderwerp word omdat Jahwe nie handelend optree nie. Die woordpare in stiges 5, 6 en 8 is tegniese terme wat aansluit by die visvangbeeld. Die woordpaar in stige 7 beklemtoon die vreugde van die goddelose veroweraar wanneer hy sy buit aanskou.

#### 7.3.5 Sintese

Wanneer die volledige morfologiese analise van Habakuk 1:12-17 in oënskou geneem word, is die patroon duidelik. Stiges 1-5 vorm 'n eenheid, terwyl stiges 6-10 weer saamgegroepeer kan word. In die vyfde stige word die oorgang na die tweede eenheid bewerkstellig, omdat kenmerke van albei dele daarin voorkom.

## 7.4 SINTAKTIESE ANALISE

### 7.4.1 Ontleding

Die volledige sintaktiese analise van Habakuk 1:12-17 verskyn in Addendum 2.

### 7.4.2 Bespreking

In stige 1 kom twee kola voor. Die perikoop word ingelei deur 'n negatiewe vraagsin wat aan Jahwe gerig word (12a). Jahwe word deur twee naamwoorde in apposisie gepresiseer (קֹדֶשׁ יְהוָה in 12b). Daarop volg die tweede kolon, naamlik 'n ontkenningssin met 'n werkwoord in die eerste persoon meervoud.

In stige 2 kom twee stelsinne voor wat in alle opsigte parallel gestruktureer is. In beide 12c en 12d is die sintaktiese konstruksie S+M+V-O. Jahwe is die subjek van hierdie kola.

Die sinskonstruksie in stige 3 is redelik ingewikkeld. In die eerste versbeen (13a) kom 'n kolon voor wat uit twee elemente bestaan. Die versbeen word ingelei deur 'n nominale stelsin, waarvan die subjek ontbreek (טְהוֹרַת עֵינַיִם - die veronderstelling is: '(U is te) rein van oë'). Die stelsin word opgevolg deur 'n ingebedde doelsin (מְרִאוֹת כַּעַר). In die tweede versbeen (13b) word die elemente omgeruil. Die hoofsin, wat in hierdie geval 'n ontkenningssin is (לֹא חוֹבֵל), word voorafgegaan deur 'n doelkonstruksie (וְהִבִּיט אֶל-עַמּוֹל).

Stige 4 word gekenmerk deur twee vraagsinne. Die eerste versbeen (13c) word ingelei deur die vraagwoord לָמָּה. Die vraag is 'n direkte uitloper van die voorafgaande stelsinne, soos die herhaling van נִבְטָה bewys. Die vraagwoord moet ook aan die begin van die tweede versbeen (13d) veronderstel word. Die hoofwerkwoord (כָּבַל עַם צְדִיק) word deur 'n temporele bysin omskryf (מִמָּנִיּוֹת מִמָּנִיּוֹת).

Die vyfde stige (14ab) word ingelei deur נִתְעַשָּׂה. Op die oog af tree hierdie werkwoord bloot as stelsin op. Binne die konteks word hiermee egter die gevolg van Jahwe se gebrek aan optrede beskryf (vergelyk Cowley 1976:503-504, wat aantoon dat 'n historiese stelling binne 'n bepaalde konteks gevolgaanduidende krag kan hê). Die laaste frase in die eerste versbeen (הִיָּס בְּרִגְוֵי in 14a), word aan die begin van die tweede versbeen (14b) uitgebrei deur middel van 'n naamwoord in apposisie (בְּרִמָּשׁ). Die naamwoord word op sy beurt gepresiseer deur 'n relatiewe bysin (לֹא-מִשָּׁל בּוֹ).



In stige 6 (15ab) kom 'n stelsin in elk van die versbene voor. Die eerste versbeen van stige 7 (15c) bevat ook 'n stelsin. Die tweede versbeen (15d) word ingelei deur die gevolgaanduidende partikel **עַל-כֵּן**. Daarop volg twee werkwoorde wat as gevolgsinne beskou kan word (**וַיִּשְׁמַח וַיִּגִּיל**).

Die **עַל-כֵּן** waarmee stige 8 ingelei word, kan op twee wyses geïnterpreteer word. Dit kan gesien word as voortsetting van die voorafgaande redegewende sin, of dit kan as 'n omvattende redegewende konstruksie beskou word wat inbed by die vorige drie stelsinne. Laasgenoemde moontlikheid word in hierdie studie verkies. In 15ab en 15cd is 'n beskrywing gegee van die goddelose se optrede teen ander. Dit word gedoen deur gebruik te maak van terme uit die vissersomgewing. Die gevolgsinne in 16ab beskryf die goddelose se optrede teenoor sy vissermansgereedskap. Hierdie optrede is die resultaat van sy optrede teen ander volke. Beide 16a (**עַל-כֵּן יִזְבַּח**) en 16b (**וַיִּקְטֹר לְמִכְמֹרָתוֹ**) kan dus as gevolgsinne beskou word.

In stige 9 volg twee redegewende sinne wat inbed by die voorafgaande gevolgsinne. Die redegewende partikel **כִּי** aan die begin van die eerste versbeen (16c) moet ook by die tweede versbeen (16d) veronderstel word.

In stige 10 word die perikoop afgesluit deur 'n vraagsin (17a) wat terselfdertyd die gevolgaanduidende partikel **עַל-כֵּן** bevat. By wyse van 'n vraag word die gevolg van die optrede van die goddelose soos dit in stiges 6-9 beskryf is, aangedui. In die tweede versbeen (17b) kom 'n doelsin (**וַתְּמִיר לְהַרְג גִּים**) en uitsonderingsin (**לֹא וַיִּחְמוּל**) voor, wat inbed by die voorafgaande vraagsin.

### 7.4.3 Sintese

Habakuk 1:12-17 vertoon redelike groot variasie in terme van sinskonstruksie en tipes sinne. Stiges 1-5 en 6-10 kan tog as twee onderskeibare eenhede afgebaken word. Die eerste eenheid word gekenmerk deur vraagsinne wat 'n aantal stelsinne omraam. Die eenheid word afgesluit met 'n gevolgsin. Op een uitsondering na is al die werkwoorde in hierdie eenheid in die 2 manlik enkelvoud. Die tweede eenheid word gekenmerk deur 'n aantal stelsinne, wat gevolg word deur vier gevolgsinne. Boonop word die eenheid afgesluit met 'n vraag wat ook gevolgaanduidend is. Al die werkwoorde in hierdie eenheid is in die derde persoon.

## 7.5 SEGMENTERING

### 7.5.1 Stige-indeling

Die stige-indeling van BHS en BHK word deurgaans gevolg. Op twee plekke word die versbene egter anders ingedeel as in BHS. In stige 4 word **שְׁחַרְיָהוּ**, soos by BHK, gelees as eerste woord van die tweede versbeen (13d) en nie as laaste woord van die eerste versbeen nie. Dit word gedoen op grond van die Massoretiese ruspouse wat by die voorafgaande woord verskyn. Om dieselfde rede word **וְהָמִירָהּ** in stige 10 gelees saam met die tweede versbeen (17b). Al die stiges in hierdie perikoop is distiges.

### 7.5.2 Strofe-indeling

Die tien versreëls kan ingedeel word in ses strofes.

- \* *Strofe A* bestaan uit stiges 1 en 2. Die twee versreëls vorm 'n eenheid op grond van die groot aantal vokatiwe wat daarin voorkom. Die 2 manlik enkelvoud voornaamwoord en die werkwoorde van dieselfde persoon bind die twee versreëls ook saam.
- \* *Strofe B* word deur stiges 3 en 4 gevorm. Hierdie strofe word gekenmerk deur 2 manlik enkelvoud werkwoorde, stelsinne en doelkonstruksies in stige 3 gevolg deur vraagsinne in stige 4. Die vraagsinne is die direkte uitloei van dit wat in die voorafgaande gesê word. Die herhaling van **וְכִבֵּד** bind die stiges ook saam.
- \* *Strofe C* bestaan uit stige 5. In hierdie stige word die gevolg van die voorafgaande geskets. Die werkwoord wat hier voorkom is ook in die 2 manlik enkelvoud.
- \* *Strofe D* bestaan uit stiges 6 en 7. Hierdie twee versreëls word saamgegroepeer op grond van die 3 manlik enkelvoud werkwoorde wat in albei voorkom, pronominale opnames en die voegwoord **וְ** aan die begin van stige 7.
- \* *Strofe E* word deur stiges 8 en 9 gevorm. Hier kom weer 3 manlik enkelvoud werkwoorde voor, pronominale opname vind plaas en die voegwoord **וְ** aan die begin van stige 9 verwys terug na die voorafgaande.
- \* *Strofe F* bestaan slegs uit stige 10. Hierin word die gevolg van die voorafgaande stiges by wyse van 'n vraag aan die orde gestel.

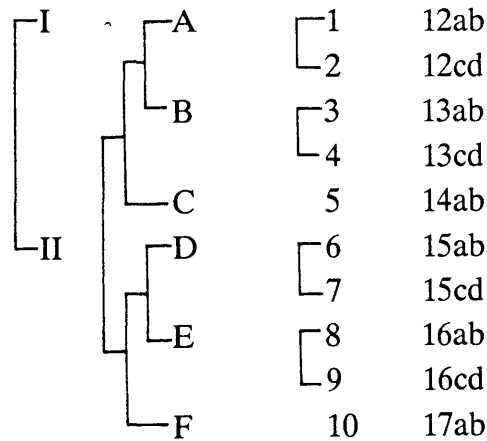
### 7.5.3 Stansa-indeling

Uit die morfologiese en sintaktiese analise het dit reeds duidelik geword dat twee eenhede in die gedig onderskei kan word, naamlik stiges 1-5, wat gekenmerk word deur werkwoorde in die 2 manlik enkelvoud en stiges 6-10, wat gekenmerk word deur werkwoorde in die 3 manlik enkelvoud. Daar is dus twee stansas wat soos volg opgebou is:

- \* *Stansa I* bestaan uit strofes A, B en C. Strofes A en B verbind baie nou omdat vraag- en stelsinne in albei voorkom. Hulle verbind op hulle beurt aan strofe C, omdat laasgenoemde die gevolg van die voorafgaande twee aandui.
- \* *Stansa II* volg presies dieselfde patroon. Strofes D en E verbind baie nou saam op grond van die talle lekseemooreenkomste. Verder dui strofe E die gevolge van D aan. D en E verbind weer aan F. In strofe F word die gevolg van die voorafgaande by wyse van 'n vraagsin aan die orde gestel.

### 7.6 STRUKTUUR

Nadat die perikoop op verskillende vlakke ontleed is, kan die struktuur skematies soos volg voorgestel word:



## 7.7 KOMMUNIKATIEWE MIDDELE

### 7.7.1 Ekstra patroonvorming

#### a) *Metrum*

Die metrum van die perikoop vertoon redelike variasie. Dit is wel opvallend dat die versreëls in die eerste stansa langer is as in die tweede. Stiges 1 en 3 is 4+4 versreëls, die metrum van stige 2 is 3+3 en in stige 5 is dit 4+3. Die metrum van stige 4 is opvallend. Dit is 'n 3+5 versreël. Vyf klemtoonheffings in 'n versbeen is seldsaam, maar moontlik (Korpel & de Moor 1988:4-14). Die lang versbeen kom voor aan die einde van die strofe waarin Jahwe se onverklaarbare gebrek aan optrede teen die goddelose geskets word. In dié sin is die eenaardige metriese patroon funksioneel. In die tweede stansa is die metrum redelik konstant. Stiges 6, 8 en 9 is 3+2 versreëls en stige 7 'n 2+3 versreël. Stige 10 is egter opvallend lank, naamlik 4+5. In hierdie stige word die perikoop tot 'n hoogtepunt gevoer. Die afwykende metrum is gepas by die klimaks van die gedeelte.

#### b) *Klankverskynsels*

'n Aantal opvallende klankverskynsels kom in die perikoop voor:

- \* *Alliterasie* kom voor in die volgende gevalle:
  - ל in stige 1,
  - צ/ס/ש/ש in stige 2,
  - ר en ל in stige 3,
  - ח, ב, ל en מ in stige 4,
  - ש/ש, מ en ל in stige 5,
  - ל, ר en כ in stige 6,
  - ח/כ en ל in stige 7,
  - ח/כ en ר in stige 8,
  - ר, מ, ג en ל in stige 10.
- \* *Assonansie* kom voor in die volgende gevalle:
  - o- en a-klanke in stige 1,
  - a-, o- en i-klanke in stige 2,
  - o- en a-klanke in stige 3,
  - a- en i-klanke in stige 4,
  - a-, e- en o-klanke in stige 5,
  - o- en a-klanke in stige 6,

- a-, e- en i-klanke in stige 7,
- a- en e-klanke in stige 8,
- a-, e- en i-klanke in stige 9,
- a-, i- en o-klanke in stige 10.

\* *Rym* kom voor aan die einde van die versbene in stiges 2 en 8.

#### c) *Parallelismes*

'n Interne sinonieme parallelisme kom voor in stige 2. In albei versbene is die woordvolgorde S + M + V-O. Op semantiese vlak is die versbene ook presies gelykwaardig.

Die twee versbene van stige 4 vorm 'n interne sintetiese parallelisme. In albei bene word 'n vraag aan Jahwe gestel. Die tweede versbeen bevat egter 'n ingebede temporele uitbreiding wat in die eerste ontbreek.

'n Interne sinonieme parallelisme kom in stige 5 voor. In albei gevalle word deur middel van die voorsetsel  $\text{כִּי}$  'n vergelyking getref tussen Jahwe se optrede teenoor mense en 'n gebeure in die diereryk.

In stige 8 kom 'n interne sinonieme parallelisme voor. Die woordvolgorde in beide versbene is V + M.

#### d) *Chiasmies*

In stige 3 kom 'n chiasiese rangskikking van die hoofsin en doelsin voor. In die eerste versbeen is die volgorde *hoofsin* + *doelsin*. In die tweede versbeen staan die doelsin egter voorop.

In stige 6 kom 'n chiasme voor. In die eerste versbeen is die woordvolgorde O + M + V, in die tweede V-O + M. Daar is dus 'n chiasiese rangskikking van die werkwoorde en die uitbreidings wat by die werkwoord hoort.

In albei versbene van stige 9 kom 'n nominale sin voor. Die elemente van die twee sinne is chiasies georden. In die eerste versbeen is die woordvolgorde *predikaat* + *subjek* (וְהָיָה לְכָל בְּרִיאַת אֲדָמָה). In die tweede versbeen staan die subjek voorop (וְהָיָה לְכָל בְּרִיאַת אֲדָמָה).

### e) Herhaling

Die volgende opvallende herhalings van identiese of verwante vorme kom in die perikoop voor:

- \* Die vraagpartikel  $\text{וְהִי}$  kom aan die begin (12a) en einde (17a) van die perikoop voor. Daardeur word 'n *inclusio* gevorm. In 12ab handel die vraag oor die optrede van Jahwe, in 17ab oor die optrede van die Galdeërs. Tussenin word beklemtoon dat dit juis Jahwe is wat die optrede van die Galdeërs veroorsaak. Deur die ringskomposisie word 'n onherroeplike vraagteken geplaas agter die regverdigheid van Jahwe.
- \* Verskeie terme wat na Jahwe verwys kom in stiges 1 en 2 voor. Daardeur word beklemtoon dat juis Hy by die onverstaanbare gebeure wat voor die profeet afspeel, betrokke is.
- \* In stiges 3 en 4 word die stam  $\text{נבט}$  herhaal (13b en c). Dit word benadruk dat Jahwe net passief toekyk terwyl onreg aan die orde van die dag is.
- \*  $\text{הָרִים}$  en  $\text{מִכְמֶרֶת}$  word in die tweede stanza meermale gebruik (15b en c, 16 a en b en 17a). Die beeld uit die vissersberoep word gevolglik beklemtoon.
- \* Baie opvallend is die drievoudige herhaling van  $\text{עַל-כֵּן}$  in 15d, 16a en 17a. Die gevolge van die goddelose se bandelose optrede word daardeur baie skerp onder die soeklig geplaas.

### 7.7.2 Ongrammatikaliteit

Die volgende ongrammatikale konstruksies kenmerkend van poësie kom in die perikoop voor:

#### a) Beeldspraak

'n Uitgebreide beeld kom in stiges 6-10 voor. In hierdie stiges word 'n beskrywing gegee van die optrede van die goddelose teenoor ander mense. Dit word gedoen in terme van 'n beeld uit die vissersberoep. Die verwoesting van ander nasies word lewendig en konkreet voorgestel deur dit te vergelyk met 'n visser wat visse optrek met hoeke (15a), vastrek in nette (15b), bymeekaarmaak in treknette (15c) en hulle nette uitskud (17a). Die oorfloed van hulle vangs dwing hulle tot uitbundige vreugde (15d), sodat hulle begin om hulle vang- en sleepnette te aanbid (16ab). Hierdie uitvoerige beeld is die resultaat van die vergelykings wat in stige 5 getref

word tussen Jahwe se optrede en die dierelewe. Deur die beeld word die wrede en hartelose optrede van die goddelose op 'n besonder lewendige manier veranskoulik.

b) *Vergelyking*

In stige 5 word 'n vergelyking getref tussen die optrede van Jahwe teenoor mense en die dierelewe. In die eerste versbeen (14a) is die vergelyking met die visse van die see (כְּדָגֵי הַיָּם), in die tweede (14b) met die kruipende insekte wat sonder leier is (כְּרֶמֶשׂ לֹא-מִשָּׁל בּוֹ). Die doel van die vergelyking is om te benadruk dat Jahwe harteloos teenoor mense optree, mense behandel asof hulle diere is wat maar uitgelewer kan word aan ander. Deur die vergelyking word die uitgebreide beeld van die tweede stansa reeds geantisipeer.

c) *Delesie*

Delesie van partikels vind plaas by stiges 4, 8 en 9. In stige 4 (13cd) word die vraagwoord לָמָּה by beide versbene veronderstel. Dieselfde gebeur met עַל-כֵּן in stige 8 (16ab) en כִּי כְהִמָּה in stige 9 (16cd). In al drie gevalle is die herhaling van die partikel binne die konteks nie noodsaaklik nie.

d) *Ironie*

Die opeenstapeling van naamwoorde wat na Jahwe verwys in strofe A is ironies. Deur die naamwoorde word kwaliteite van Jahwe, wat deur die volk bely word en waarin geglo word, voor oë gestel. Jahwe se optrede weerspreek egter elkeen van hierdie kwaliteite. In die detailkegese word die implikasie hiervan in meer besonderhede ontleed.

e) *Retoriese vraag*

In 12a kom 'n retoriese vraag voor. Die vraag lui: הֲלוֹא אָפָה מִקֶּדֶם יְהוָה? 'Is U dan nie van altyd af Jahwe nie?'. Die geïmliseerde antwoord is 'Ja!'. Hieruit blyk die ironie van die vraag. Jahwe tree juis nie op soos die Een wat van ewigheid af die Verbondsgod is nie.

## 7.8 GENRE

Habakuk 1:12-17 kan as 'n klaaglied getipeer word. Die drie subjekte wat Westerman (1981:183-188) by klaagliedere onderskei, naamlik Jahwe, die vrome en

die vyand, speel hier 'n rol. Die perikoop begin, soos 1:2-4, met die tipiese vraagstyl van klaagliedere. Dit is egter belangrik om daarop te let dat ook hierdie klag nie al die elemente bevat wat gewoonlik met 'n klaaglied geassosieer word nie. Slegs die aanroep van Jahwe en die klag kom voor. Geen vertrouensuitspraak word gemaak nie. Die beskrywing van die nood in terme van die visvangbeeld is uniek aan Habakuk en kom in geen ander klag voor nie.

Hierdie perikoop moet gelees word teen die agtergrond van die funksie wat dit binne die geheelstruktuur vervul. In die voorafgaande perikoop het die profeet 'n reaksie van Jahwe ontvang wat glad nie aan sy verwagtinge voldoen het nie. 'n Onheilsaankondiging volg op die klag in 1:2-4 - iets wat vir die profeet en sy hoorders waarskynlik 'n groot skok sou wees. Dit dwing die profeet om weer sy nood by God te bekla. Hierdie keer word die klag gedra deur die ondertone van vertwyfeling. Die literêre funksie van 1:12-17 is om die noodsituasie in sy mees skreiende gestalte te verwoord. Die implikasie van die perikoop is duidelik: Dit is nie die moeite werd om op Jahwe te vertrou nie.

Dit is noodsaaklik om daarop te let dat hierdie perikoop nie net by 1:2-4 aansluit nie, maar ook by 1:5-11. 1:12-14 roep die eerste klag (1:2-4) in herinnering. 1:15-17 herinner weer aan die beskrywing van die koms van die Galdeërs in 1:5-11. Aanhangers van die historiese kritiek sien onmiddellik in dié verskynsel 'n redaksionele 'naat' en beskou 1:15-17 (dikwels 1:14-17) as 'n latere toevoeging (vergelyk 2.4.2.1). Uit die voorafgaande analise het dit egter duidelik geblyk dat die perikoop 'n eenheid is. In 1:15-17 word eerder 'n doelbewuste toespeling op 1:5-11 gemaak. Die doel daarvan is om aan te toon dat dit inderdaad Jahwe is wat die mag aan die goddelose gee. Daardeur word die tema van die boek, naamlik die vraag waarom Jahwe onreg passief aanskou, skerp onder die soeklig geplaas.

Habakuk 1:12-17 moet dus as klaaglied gelees word, maar dan as 'n besondere klaaglied, 'n klaaglied wat ten doel het om die tema van die boek uit te lig. Ook hier, soos by 1:2-4, moenie gekonsentreer word op die *Sitz im Leben* van die klaaglied nie, maar op die literêre funksie van die perikoop binne die struktuur van die boek.



## 7.9 DETAILANALISE

### Stansa I

#### *Strofe A*

Bittere ironie spreek uit die eerste strofe van hierdie perikoop. Op die oog af is die woorde 'n geloofsbelydenis, maar in werklikheid is die funksie daarvan presies die teenoorgestelde - die profeet se vertwyfeling word juis hier verwoord.

Die retoriese vraag in 12a vorm die basis van die protes van die profeet teen die onverstaanbare en onregverdige optrede van God. Jahwe word aangeroep as die Een wat van altyd af (מִקְדָּמָה) Jahwe is. יְהוָה tree nie hier op as vokatief nie, maar as predikaat van 'n nominale sin (Van der Woude 1978:28). Twee eienskappe van Jahwe word beklemtoon. Hy is die ewige God, die Skepper. Hy is ook die Verbondsgod van Israel, die God wat hulle sy eiendomsvolk gemaak het. Van hierdie God kan 'n bepaalde manier van optrede verwag word. Hy is immers ewig, getrou aan Homself, die God wat sy volk versorg. Dit word beklemtoon in 12b, waar Jahwe aangespreek word as אֱלֹהֵי קִרְשִׁי 'my God, my Heilige'. Hiermee word beklemtoon dat God Hom met mense bemoei. Sy heiligheid word benadruk. Naas die konnotasie van die andersheid van God, word deur die begrip 'heilig' veral gesuggereer dat God is soos wat Hy behoort te wees, dat Hy betroubaar is. As dit is hoe Jahwe is, spreek dit vanself dat mense op Hom kan vertrou. Oënskynlik is dit hoe לא נָמוּת 'ons sal nie sterf nie' verstaan moet word. Op die oog af lyk 12ab dus soos 'n vertrouensuitspraak. Dit word egter in die res van die perikoop in perspektief gestel. Hierdie God is juis nie soos wat 'n mens van Hom kan verwag nie.

Die ironie word in stige 2 (12cd) beklemtoon. Jahwe word weer by sy Verbondsnaam (12c) en as 'Rots' (צוּר in 12d) aangespreek. Jahwe word meermale 'n Rots genoem (vergelyk Deuteronomium 32:4, 15, 18, 30, 31; 2 Samuel 2:2; 22:32; Psalm 18:2, 32; 31:3; 62:3, 8; 95:1). Met hierdie uitdrukking word Jahwe se betroubaarheid, onveranderlikheid en krag tot uitdrukking gebring. Hy is 'n Bron van beskutting en veiligheid. Die ironie is dat juis die Verbondsgod en Rots die goddelose Galdeërs aangestel (שָׁמְתוּ in 12c) en aan hulle mag gegee het (יִסְדְּתוּ in 12d). Die Galdeërs word beskryf as God se מִשְׁפָּט en הוֹרְכִים. Beide terme dui op God se oordeelsaankondiging. Waar die profeet in 1:2-4 gekla het oor onreg, het Jahwe gereageer deur aan te kondig dat Hy die Galdeërs opwek. Dit is vir die profeet verstommend dat juis hierdie volk die antwoord van die ewige, betroubare

Verbondsgod kan wees. Dit weerspreek die wese van Jahwe. By 1:2-4 is daarop gewys dat תּוֹרָה en מְשַׁפֵּט dui op die openbaring van God, die Woord van God wat orde moet skep in die chaos. Hier funksioneer מְשַׁפֵּט en הוֹרִיחַ op dieselfde manier (Janzen 1982:402). Waar die ordeningsbeginsels in 1:2-4 as kragteloos en verdraaid beskryf is, word dit nou deur die optrede van Jahwe tot skrikwekkende instrumente van sy oordeel.

In strofe A word die Verbondsgod beskryf as die God wat aan die kant van die goddelose is. Daardeur word die eienskappe van God, soos dit in die verskillende name waarmee Hy aangeroep word na vore kom, bevraagteken. Nou klink die skynbare vertrouensuitspraak 'ons sal nie sterf nie' (12b) hol en sonder inhoud. Inteendeel, deur die Galdeërs sy antwoord, sy tugroede, sy ordeningsinstrument te maak, word die lewens van die צְדִיקִים juis uitermate bedreig. Dit is God self wat sy מְשַׁפֵּט (1:4) verdraaid te voorskyn laat kom!

### *Strofe B*

In strofe B word die onverklaarbaarheid van Jahwe se optrede in skerp taal onder die soeklig geplaas. As Jahwe is soos wat Hy behoort te wees, dan is sy oë te rein (טָהוֹר עֵינַיִם) om die verkeerde (רָע) te aanskou (13a), dan kan Hy onreg (עָמַל) nie verdra nie (13b). Deur hierdie woorde word die onreg wat in 1:2-3 beskryf is, weer voor oë geroep. As Jahwe werklik Jahwe is, kan die onregverdige en gewelddadige uitbuiting van onskuldige mense nie voortduur nie, dit druis in teen sy natuur.

Nogtans is dit presies wat die profeet ervaar. Daarom herhaal hy in 13cd die vraag van 1:3, maar hierdie keer baie dringender. Waarom verdra Jahwe trouelose mense (בּוֹגְדִים), verberg Hy hom wanneer die goddelose (רָשָׁע) die regverdige (צְדִיק) verslind (כָּלַע)? Jahwe is afwesig wanneer die goddelose eenvoudig bandeloos dood en verwoesting saai. Deur middel van die term בָּלַע word die Galdeërs se optrede teenoor ander volke, soos dit in 1:5-11 beskryf is, in herinnering geroep. Dit bly onverstaanbaar dat Jahwe aan die kant van die goddelose kan wees!

In strofe B word die skynbare vertrouensuitspraak van strofe A in perspektief geplaas. Jahwe stel in elke opsig teleur, daarom lyk dit of die regverdige inderdaad *gaan* sterf (teenoor 12b).

### *Strofe C*

In stige 5 (14ab) word die konsekwensies van Jahwe se vreemde optrede uitgespel. Dit word gedoen deur middel van 'n vergelyking met die natuur. Dit is God self wat die mens uitlewer (רַמְעָשָׂה) aan die goddelose. Hy behandel mense soos visse (בְּרִגְיִים), soos kruipende insekte (רִמָּשׁ) wat eenvoudig uitgelewer is aan die wêreld sonder enigiemand om hulle te beskerm (לֹא-מִשָּׁל בּוֹ). Jahwe se optrede staan in skerp kontras met die eer waarmee Hy die mens in sy skeppingswerk beklee het (Psalm 8, Genesis 1:26-31). Hy degradeer die mens tot op die vlak van die nederigste diere (Szeles 1987:27).

In stansa I word die probleem waarmee die profeet worstel akueel. God lewer die mense uit soos diere. Hy tree in stryd met sy wese op.

### **Stansa II**

#### *Strofe D*

In hierdie strofe word die visvangbeeld wat in die vorige stige na vore geroep is, voortgesit. Waar Jahwe se optrede in die vorige stansa onder die soeklig gekom het deur gebruik te maak van voorstellings wat ook in 1:2-4 voorgekom het, word die optrede van die goddelose nou geskets met behulp van voorstellings wat in 1:5-11 voorkom. Die visvangbeeld was 'n algemene beeld vir 'n veroweraar (Jeremia 16:16).

In stige 6 (15a) verwys בָּלֵה na die הִיָּם הַיָּם en die רִמָּשׁ van die voorafgaande stige. Die goddelose is soos 'n visserman wat visse vang met 'n hoek (חֶבֶה). Hy trek hulle vas (יִגְרֶהוּ) in sy vangnet (בְּחֶרְמוֹ - 15b), maak hulle bymekaar (וַיִּצְטַפְּהוּ) in sy treknet (בְּמִכְמָרוֹ - 15c). Die resultaat van sy groot vangs is dat hy juig (יִשְׂמַח) en jubel (וַיִּגְיֵל - 15d). Van der Woude (1978:29-30) wys daarop dat שמח en שים nie in die eerste plek te make het met innerlike vreugde nie, maar met die viering van 'n kultiese fees. Beide terme word in die Ou Testament gebruik om die vreugde tydens 'n feesgeleentheid uit te druk (vergelyk Joël 1:16; 2:21 en 23). Hierdie beeld van die optrede van die Galdeërs herinner aan die beskrywing van hulle matelose uitbreidingsdrang in 1:7-11.

### *Strofe E*

In strofe E word die gevolg van die voorafgaande beskryf. Hier word veral teruggegryp na 1:11b, waar gesê is dat die Galdeërs se eie krag hulle god is. In 16ab is die vissers besig om die middele wat hulle in staat stel om mag te bekom, op religieuse wyse te vereer. זבח (16a) dui op offers wat gebring word, קטר (16b) op reukoffers wat daarmee gepaard gaan. Die verwysing na offers moenie letterlik opgeneem word nie, die bedoeling is dat die veroweraarsmag sy eie krag en vermoëns verheerlik. In 16cd word die rede vir die bring van die offers duidelik. Deur hulle visgereedskap leef hulle in weelde (שמן חלקו) en het hulle volop kos (ומאכלו ברצה). Die bedoeling is dat hulle deur hulle eie mag selfversorgend is, hulle het niemand nodig nie.

### *Strofe F*

Die beskrywing van die onversadigbare magshonger van die goddelose dwing die profeet om met 'n wanhoopsvraag na God te gaan. Hy het die perikoop begin met 'n retoriese vraag na die ewigheid en heiligheid van God. Hy eindig die perikoop met 'n werklike vraag (17ab) wat sy vertwyfeling onderstreep. Kan die tiran eenvoudig ongehinderd voortgaan om sy net uit te skud (יִרְיֵק חֲמוֹ), om volk op volk te vernietig (לְהַרְגַּ גּוֹיִם), sonder om enige medelye te toon (לֹא יִחַמּוּל)? Deur hierdie vraag word die עֲרֵאֲנָה van 1:2 weer akuut voorop gestel. 17ab vorm 'n ringskomposisie met 12ab. In die laaste stige word eksplisiet gevra wat in die eerste stige geïmpliseer is: Hoe kan die heilige en ewige Verbondsgod toelaat dat die goddelose eenvoudig ongehinderd sy gang gaan? Deur middel van die vraag in 17ab word die leser weer gebring op dieselfde plek waar die boek begin het, maar nou is die problematiek soveel meer gekompliseer, die lyding van die profeet het breekpunt bereik.

## 7.10 SINTESE

Habakuk 1:12-17 is 'n hernieuwe klag wat tot Jahwe gerig word. Daarin word op ironiese wyse gesinspeel op die kwaliteite van God wat van Hom 'n betroubare, lewegewende God maak (strofe A), kwaliteite wat weerspreek word deur sy gebrek aan optrede wanneer die goddelose die regverdige verslind (strofe B). Hierdeur blyk dit dat Jahwe self die mense uitlewer aan die magshonger van die goddelose en hulle sodoende soos diere sonder 'n beskermmer behandel (strofe C).

Die eiemagtige optrede van die goddelose word vergelyk met die optrede van 'n visser wat sonder ophou vis uitsleep en hom daarvoor verheug (strofe D). Hy plaas al

sy vertrou op sy eie mag en herken nie die heerskappy van God nie (strofe E). Sy oneindige magshonger laat die profeet in 'n noodkreet wonder of daar dan nooit 'n einde aan die lyding sal kom nie (strofe F).

Die funksie van Habakuk 1:12-17 is om die tema van die boek tot 'n dieptepunt te voer, daarom word op verskillende vlakke aangesluit by beide die voorafgaande perikope. Die perikoop verwoord die noodkreet in die hart van die profeet: Waarom laat God, as Hy die ewige en heilige Verbondsgod is, onreg toe? Waarom verberg Hy hom wanneer die goddelose die regverdige verslind?

#### EINDNOTAS : HOOFSTUK 7

<sup>1</sup> Die volgende tekskritiese wysigings word meermale voorgestel:

- \* Die vreemde konstruksie **אֱלֹהֵי קְרָשִׁי** 'my God, my Heilige' in 12b word meermale op grond van die Septuaginta se  $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \delta\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  gewysig na **אֱלֹהֵי קְרָשִׁי** 'my heilige God' (Sellin 1930:392). Van der Woude (1978:28) beskou die 1 enkelvoud suffiks by **קְרָשִׁי** as 'n skryffout vir die *waw kopulatief*. Volgens hom moet die teks dus lui: **אֱלֹהֵי קְרָשִׁי וְלֹא** 'die heilige God wat nie...'. Die Massoretiese teks is egter verstaanbaar. Die lesing in die Septuaginta is eerder 'n vereenvoudiging van die moeilike teks. Vir Van der Woude se voorstel bestaan geen teksgetuies nie.
- \* Daar word algemeen aanvaar dat **לֹא נָמְרוּחַ** 'ons sal nie sterf nie' in 12b een van die sogenaamde *Tiqqune sopherim* is en dat die teks gewysig moet word na **לֹא מְמַרְחַח** (Nowack 1903:279; Cannon 1925:72; Sellin 1930:392; Deden 1953:260; Elliger 1956:34; Horst 1964:174; Rudolph 1975:208-209; Deist 1978b:60; Van der Woude 1978:28; Smith 1984:103). Die 1 meervoud werkwoord lyk inderdaad binne die konteks vreemd. Die meerderheid werkwoorde in die onmiddellike konteks is in die tweede persoon. Die argument lui gewoonlik dat die oorskrywers van die teks selfs die gedagte dat Jahwe kan sterf onaanvaarbaar gevind het. Gevolglik het hulle die 2 manlik enkelvoud na 'n 1 meervoud gewysig. Bratcher (1985:143) dui egter aan dat daar tans ernstige besware bestaan teen die siening dat die *Tiqqune sopherim* 'n betroubare korrektief op die Massoretiese teks is. Die 1 meervoud kan behou word as dit gesien word as 'n 'prayer for life' (Peckham 1986:618; vergelyk ook Van Katwijk 1912:84; Ehrlich 1968:301, wat vertaal: 'du kannst nicht wollen dass wir gänzlich vernichtet werden'; Deissler 1984:224). Die uitspraak word ironies bedoel. God is van altyd af Jahwe, dit is ondenkbaar dat die volk kan sterf, tog beleef die volk omstandighede wat dreig om hulle tot niet te maak. Dit is opvallend dat die 1 meervoud ook in Qumran en in die antieke vertalings (Septuaginta en Vulgaat) voorkom.
- \* Die vraagpartikel **הֲ** waarmee 17a ingelei word, ontbreek in 1QpHab, die Septuaginta, Peshitta en Vulgaat. Die vraagpartikel kom inderdaad slegs hier saam met **עַל-כֵּן** voor (Bratcher 1985:144). Die vraagpartikel moet egter behou word. Binne die konteks maak dit sin. Die **ה** het by Qumran moontlik as gevolg van haplografie weggeval.
- \* Die frase **וְיָרִיק חֶרְמוֹ** 'hy skud sy net uit' in 17a is vir baie eksegete problematies. Meestal word **חֶרְמוֹ** in aansluiting by 1QpHab vervang met **חֶרְבוֹ** 'hy trek sy swaard uit' (Rudolph

1975:209). Van der Woude (1978:30) dui aan dat die uitdrukking הַיִּרְיָק הַרְבֵּוֹ meermale in die Ou Testament voorkom (vergelyk Eksodus 15:9; Levitikus 26:33; Esra 5:2 en 12, 12:14). Die grootste argument vir die wysiging van die teks is dat die visvangbeeld van die vorige stiges nie meer in vers 17 voorkom nie. Cathcart (1984:575-576) stel voor dat רִמְחוֹ 'sy spies' in die plek van הַרְמֹו gelees moet word. Sy voorstel behels slegs die omruiling van twee vokale. Geen teksgetuies bestaan egter vir sy voorstel nie. יִרְיָק הַרְמֹו sluit binne die konteks egter aan by die visvangbeeld in die vorige stiges en kan behou word.

HOOFSTUK 8  
 HABAKUK 2 : 1-20

	I	A	1	2		1	a
					על-משמרתִי אַעֲמֶדָה		b
					וְאֶת־יִצְבָּה עַל־מְצֹר		c
			2	3	וְאֶצְפָּה לְרֵאוֹת מֵהַיַּבְרָב־בֵּי		d
					וְמָה אָשִׁיב עַל־תּוֹכְחָתִי :	2	a
	II		3	3	וַיַּעֲנֵנִי יְהוָה וַיֹּאמֶר		b
	II <sup>1</sup>	B	4	2	כְּתוֹב חֲזוֹן		c
					וּבְאֵר עַל־הַלְחֹת		d
					לְמַעַן יְרוּץ קוֹרֵא בּוֹ :	3	a
			5	4	כִּי עוֹר חֲזוֹן לְמוֹעֵד		b
					וַיִּפַּח לִקְצָן וְלֹא יִכְוָב		c
			6	3	אִם־יִתְמַהֲמַה חֲכֵה־לוֹ		d
					כִּי־בֹא יָבֹא לֹא יֵאָחֵר :	4	a
		C	7	2	הִנֵּה עֹפְלָה		b
					לֹא־יִשְׁכָּה נִפְשׁוֹ בּוֹ		c
					וְצַדִּיק בְּאַמּוֹנָתוֹ יִחְיֶה :	5	a
			8	3	וְאִף כִּי־הִיָּין בּוֹגֵד		b
					גֹּבֵר יִהִיר וְלֹא יִנְוָה		c
		II <sup>2</sup>	9	4	אֲשֶׁר הִרְחִיב כִּשְׂאוֹל נִפְשׁוֹ		d
		D			וְהוּא כַמֶּנֶח וְלֹא יִשְׁבַּע		e
			10	3	וַיֶּאֱסֹף אֱלִיֹּר כָּל־הַגּוֹיִם		f
					וַיִּקְבֹּץ אֱלִיֹּר כָּל־הָעַמִּים :	6	a
			11	3	הֲלוֹא־אֱלֹהֵי קָלָם		b
					עָלִיו מִשָּׁל יִשְׂאוֹ		c
					וּמְלִיצָה חִידוֹת לּוֹ		d
		II <sup>3</sup>	12	1	וַיֹּאמֶר		e
		E	13	3	הוּא הַמְרִבָּה לֹא־לוֹ		f
					עַד־מָתִי וּמִכְבִּיר עָלָיו עֲבָטִיט :	7	a
			14	4	הֲלוֹא פָתַע יְקוֹמוֹ נִשְׁכִּיף		b
					וַיִּקְצֹי מִיַּעֲזִיבָה		c
					וְהִיֵּת לְמַשְׁסוֹת לְמוֹ :	8	a
			15	5	כִּי אָתָּה שְׁלוֹת גּוֹיִם רַבִּים		b
					יִשְׁלוּף כָּל־יָחַר עַמִּים		c
			16	4	מִדְּמֵי אָדָם נַחֲמַס־אַרְץ		d
					קִרְיָה וְכָל־יֹשְׁבֵי בָּהָּ :		



F	17	5	הוּי בַּצַּע בַּצַּע כַּע לְבִיתוֹ	9	a
		3	לְשׁוּם בְּמָרוֹם קָנוּ		b
		3	לְהַנְצִיל מִכַּף-קָע:		c
	18	3	יַעֲצֹת בִּשְׁת לְבִיתָהּ	10	a
		3	קִצּוֹת-עַמִּים רַבִּים		b
		3	וְחוֹטֵא נִפְשָׁהּ:		c
	19	3	כִּי-אַבֵּן מִקִּיר חֹזֵק	11	a
		3	וּבְפִים מַעַץ יַעֲגִנָּה:		b
G	20	4	הוּי בְּנֵה עִיר בְּדָמִים	12	a
		3	וְכוֹנֵן קִרְיָה בְּעוֹלָה:		b
	21	5	הֲלוֹא הִנֵּה מֵאֵת יְהוָה צְבָאוֹת	13	a
		3	וַיִּגְעוּ עַמִּים בְּדִי-אֵשׁ		b
		3	וּלְאָמִים בְּדִי-רִיק יַעֲפוּ:		c
	22	3	כִּי חִמְלָא הָאָרֶץ	14	a
		3	לְנַעַת אֶת-כְּבוֹד יְהוָה		b
		3	בְּמִים יִבְסוּ עַל-יָם:		c
H	23	3	הוּי מִשְׁקָה רַעֲהוּ	15	a
		4	מִסִּפַּח חֲמָתָהּ וְאֵף שִׁבְרָהּ		b
		3	לְמַעַן הַבִּיט עַל-מַעוֹרֵיהֶם:		c
	24	3	שִׁבְעַת קָלוֹן מִכְבוֹד	16	a
		3	שָׁחָה גַם-אֲתָהּ וְהִעֲרַל		b
	25	5	חֲסוּב עֲלֶיהָ כּוֹס יָמִין יְהוָה		c
		2	וְקִיקָלוֹן עַל-כְּבוֹדָהּ:		d
	26	4	כִּי חֲמַס לְכַנּוֹן יִבְסָהּ	17	a
		3	וְשֵׁר בְּהִמּוֹת יַחֲיִתוּן		b
	27	4	מִדְּמֵי אָדָם וְחֲמַס-אָרֶץ		c
		3	קִרְיָה וְכָל-יֹשְׁבֵי בָּהּ:		d
I	28	5	מִה־הוֹעִיל פָּסַל כִּי פָּסְלוּ יִצְרוּ	18	a
		3	מִסִּבָּה וּמִוֹרָה שִׁקֵּר		b
	29	5	כִּי קִטַּח יִצַר יִצְרוּ עָלָיו		c
		3	לַעֲשׂוֹת אֱלִילִים אֱלֹמִים:		d
	30	4	הוּי אָמַר לַעַץ הַקִּיפָּה	19	a
		3	עוֹרֵי לְאָבֵן דּוּמָם		b
	31	2	הוּא יוֹרָה		c
		4	הִנֵּה-הוּא תִפּוּשׁ זָהָב נִכְסָף		d
		3	וְכָל-רוּחַ אֵין בְּקִרְבּוֹ:		e
J	32	3	וַיִּהְיֶה בְּהִיבֵל קוֹדֶשׁוֹ	20	a
		3	הִס מִפְּנֵי כָל-הָאָרֶץ:		b



## 8.1 PERIKOOPAFBAKENING

Die afgrensing van 2:1 ten opsigte van 1:17 is reeds in die vorige hoofstuk bespreek. Geen eenstemmigheid bestaan oor die wyse waarop hoofstuk 2 in perikope verdeel moet word nie. 2:1-4 behoort sintakties en inhoudelik bymekaar. Die wee-uitroepe van 2:6e-20 moet op grond van die herhaaldelike voorkoms van die uitroep **הִנֵּה** saamgegroepeer word. 2:5-6d skep egter 'n probleem. Die funksie van hierdie verse kan op verskillende maniere vertolk word. Die volgende moontlikhede word voorgestel:

- \* 2:1-4 en 2:5-20 is twee afsonderlike perikope (Nowack 1903:283; Van Katwijk 1912:51; Deden 1953:263; Elliger 1956:41; Scharbert 1967:59; Fohrer 1974:42). Volgens hierdie siening is 2:4 die inhoud van die openbaring wat Habakuk ontvang het. 2:5-6d is 'n inleiding tot die wee-uitroepe.
- \* 2:1-5 en 2:6-20 is twee afsonderlike perikope (Sellin 1930:399; Brandenburg 1963:139; Deissler 1984:226). Hiervolgens is 2:4-5 die inhoud van die openbaring wat Habakuk ontvang het. 2:6a-e dien as inleiding tot die wee-uitroepe.
- \* 2:1-5b en 2:5c-20 is twee afsonderlike perikope (Humbert 1944:15; Brownlee 1971:258-259). 2:1-5b is dus die inhoud van die openbaring, terwyl 2:5c-6e die inleiding tot die wee-uitroepe is.
- \* 2:1-20 is 'n enkele perikoop (Van der Woude 1978:31). Hiervolgens is 2:4 die inhoud van die openbaring. 2:5-20 dien dan as toeligting of verklaring van die openbaring.

Indien erns gemaak word met die morfologiese en sintaktiese aanduidings in die teks, moet die hele hoofstuk as 'n enkele perikoop beskou word. In 2:1a-d is die profeet self in die eerste persoon aan die woord. In 2a antwoord Jahwe hom. 2b-3d handel oor die **וַיִּזְוֶה** wat die profeet van God ontvang. In 2:4 volg die inhoud van die **וַיִּזְוֶה**. Die partikel **כִּי** **אֲנִי** waarmee 5a ingelei word, verbind terug na die voorafgaande. Daar bestaan geen grond om 2:4 en 5 van mekaar te skei nie. Uit die morfologiese en sintaktiese analise sal blyk dat 2:4abc en 5ab 'n eenheid vorm wat as die antwoord van Jahwe op die klag van die profeet, beskou kan word. 5c-f en 6a-e sluit weer ten nouste by die voorafgaande aan. Al die werkwoorde in vers 5 is in die 3 manlik enkelvoud. Die goddelose, oor wie 'n oordeel in 4abc en 5ab uitgespreek word, is die subjek van hierdie werkwoorde. Vers 6 sluit weer ten nouste by vers 5 aan. In 6a kom die voornaamwoord **אֵלֶּה** voor, wat terugverwys na die **גִּרְיָם** en **עַמֵּי** in 5e en f. Op hierdie wyse word 2:5 en 6 weer aanmekaar gekoppel.

In 2:6e-20 volg die wee-uitroepe, wat dien as kommentaar op die antwoord wat die profeet ontvang het. 2:1-20 kan gevolglik as 'n enkele perikoop beskou word.

2:1-20 kan van 3:1-19 afgegrens word op grond van die volgende oorwegings:

- \* Hoofstuk 3 is voorsien van 'n eie opskrif en onderskrif (3:1 en 19). Daardeur word die hoofstuk duidelik ten opsigte van die voorafgaande afgegrens.
- \* Ander musikale terme kom in hoofstuk 3 voor terwyl dit in 2:1-20 ontbreek.
- \* In 2:1-5 is die profeet en Jahwe die aktante. In vers 6-20 volg vyf wee-uitroepe wat gelê word in die mond van die volke wat deur die goddelose verower is. In 3:1-19 verander die toneel. Die profeet is self aan die woord (3:1-2). Dit word gevolg deur 'n beskrywing van die koms van Jahwe. Daar vind dus 'n duidelike subjekwisseling plaas.
- \* 2:1-20 word oorheers deur die antwoord van Jahwe en die vyf wee-uitroepe. 3:1-19 is 'n lied oor die grootheid en almag van Jahwe. Inhoudelik is daar dus 'n onderskeid tussen die twee hoofstukke.

2:1-20 kom nie in isolasie voor nie. Daar bestaan opvallende verbande met die voorafgaande perikope. Die mees opvallende ooreenkomste is die volgende:

- \* Verskeie lekseemooreenkomste kom voor, byvoorbeeld צַרִיק in 1:4c, 1:13d en 2:4c; גוֹיִם in 1:5a, 1:17b, 2:5e en 2:8a; נִיֶאָסְרָה/נִיאָסְפָהוּ in 1:9c, 1:15c en 2:5e; מָטָה in 1:2c, 1:3c, 1:9a en 2:17a; בּוֹגְרִים/בּוֹגְרָה in 1:13c en 2:5a; שׁוֹר in 1:3c en 2:17b.
- \* In 2:1-20 is Jahwe, die profeet en die goddelose steeds die belangrikste aktante. Dit was ook die geval in die voorafgaande perikope.
- \* 2:1-20 vervul die funksie van 'n reaksie van Jahwe op die klag van die profeet in 1:12-17.

## 8.2 TEKSKRITIEK

Verskeie tekskritiese wysiginge word by die perikoop voorgestel<sup>1</sup>. In die meeste gevalle is die Massoretiese teks verstaanbaar.

Die tekskritiese probleme by 2:4-5 verdien spesiale aandag. Hierdie verse speel 'n sentrale rol in die opbou van die boek. In die kerkgeskiedenis sou hierdie verse 'n beduidende invloed uitoefen. Habakuk 2:4 word drie keer in die Nuwe Testament

aangehaal, naamlik in Romeine 1:17, Galasiërs 3:11 en Hebreërs 10:35-38. Die aanhaling in Romeine 1:17 het die *locus classicus* geword vir die Protestantse leerstuk van die *sola fidei* (Cavallin 1978:33-43; Zuurmond 1985:162-173). Ten spyte van die belangrike plek wat die verse in die boek én in die teologie inneem, is dit nie heeltemal duidelik wat die verse beteken nie! Die volgende probleemareas in die Massoretiese teks kan aangetoon word:

- \* Die betekenis van עֲפֹלָה (2:4) is onseker en die vroulike vorm moeilik te verklaar.
- \* Dit is moeilik om die betekenis van לֹא-וְשָׁרָה (2:4) binne die konteks te bepaal.
- \* Dit is nie meteens duidelik waarna die suffikse in כֹּר נִפְשׁוּ verwys nie.
- \* Die presiese funksie van כִּי וְאָף (2:5) is omstrede. Die vraag is of dit 'n noue relasie met die voorafgaande aandui en of dit 'n bevestigende partikel is wat 'n nuwe perikoopseksie inlui.
- \* Die betekenis van הִיָּיָן (2:5) is onduidelik. Dit is nie seker waarna 'wyn' verwys binne 'n konteks waar drank nie ter sprake is nie.
- \* Dit is nie duidelik of בִּוְגֵר (2:5) as 'n naamwoord of as 'n werkwoord verklaar moet word nie.
- \* זֶהֱיִר (2:5) kom slegs hier en in Spreuke 21:24 voor. Die betekenis van die woord is onduidelik.
- \* יִנְנָה (2:5) is 'n *hapax legomenon* waarvan die betekenis heeltemal onseker is.

Bykans elke woord in 2:4ab en 5ab skep probleme. 'n Oplossing vir die probleme word nie maklik gevind nie. Die ou vertalings bied in die verband nie werklik hulp nie:

- \* In die *Septuaginta* lui vers 4 soos volg:

ἐάν ὑποστελήται	As hy hom sou onttrek,
οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου	het my siel geen behae
ἐν αὐτῷ	in hom nie.
ὁ δὲ δίκαιος	Maar die regverdige,
ἐκ πίστεως μου ζήσεται	deur my getrouheid sal hy lewe.

Hierdie weergawe berus waarskynlik op 'n ander Hebreeuse *Vorlage* as die Massoretiese teks (Zuurmond 1985:165). Die 3 manlik enkelvoud suffikse van die Massoretiese teks word vervang met 1 enkelvoud vorme

wat na God verwys. Verder word die frase **הִנֵּה עֲפֹלָה לֹא-יִשְׁכָּח נַפְשׁוֹ בּוֹ** skynbaar glad nie in die Septuaginta weergegee nie. Wat die ontstaansbodem vir die Griekse vertaling ook al mag wees, dit werp geen lig op die Massoretiese teks nie. In vers 5 word **וְאֵף כִּי-הִיָּיָן בּוֹגֵר** in die Septuaginta weergegee met  $\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\tau\omicron\omega\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma <\kappa\alpha\acute{\iota}> \kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\nu\eta\tau\eta\varsigma$  ‘maar die selfvoldane en die spotter’. Die teks van die Septuaginta self is egter onduidelik. Ziegler (1952:366-370) maak ’n sterk saak daarvoor uit dat  $\kappa\alpha\tau\omicron\omega\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  ’n skryffout is vir  $\kappa\alpha\tau\omicron\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  ‘wyndrinkery’. Indien dit die geval is, ondersteun die Septuaginta die Massoretiese teks<sup>2</sup>. **וְאֵף כִּי** ontbreek skynbaar in die Septuaginta. Ziegler (1952:368) gaan in sy emendasie van die teks van die Septuaginta ’n stap verder en voer aan dat  $\kappa\alpha\tau\omicron\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  as  $\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\acute{\iota} \omicron\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  gelees moet word, ’n weergawe wat presies by die Massoretiese teks aansluit. Dit is alles egter blote bespiegeling. Die onsekerheid oor die herkoms van die Griekse vertaling plaas ’n vraagteken agter die waarde daarvan as teksgetuie by Habakuk 2:4-5.

\* In *1QpHab* word Habakuk 2:4-5a soos volg weergegee:

הנה עופלה	Kyk opgeblase,
לוא יושרה נפשו בו	sy siel is in hom nie reggemaak nie,
וצדיק באמונתו יחיה	maar die regverdige sal deur sy getrouheid lewe.
ואף כיא	Wat meer is,
הון יבגור גבר יהיר	rykdom bedrieg ’n hoogmoedige man,
ולוא ינוה	en hy sal nie stand hou nie.

In vers 4 word die Massoretiese teks feitlik onveranderd weergegee. Die Massoretiese **יִשְׁכָּח** (Qal perfektum) word wel as ’n Pu’al perfektum (**יושרה**) verstaan. In vers 5 word die vreemde **הִיָּיָן** van die Massoretiese teks weergegee met **הון** ‘rykdom’. Die partisipium (**בוֹגֵר**) word as ’n imperfektum gelees (**יבגור**). Binne die konteks lyk hierdie weergawe van die teks aanloklik, aangesien dit ’n verstaanbare alternatief bied op ’n moeilike teks. *1QpHab* se weergawe word dan ook dikwels bo die Massoretiese teks verkies. ’n Finale beoordeling van die teks sal aan die einde van hierdie bespreking gemaak word.

Dit blyk dat die oplossing vir die probleme van Habakuk 2:4-5 nie in een van bogenoemde ou weergawes van die teks te vinde is nie. Ook die ander ou vertalings is nie tot veel nut nie (Brownlee 1959:43-44; Southwell 1968:615-616; Rudolph

1975:213). Om dié rede het verskeie eksegete hulle gewend tot *emendasies* in 'n poging om die teks duidelik te maak. Dié emendasies betrek feitlik elke woord in 2:4ab en 5ab. In die bespreking wat volg word elke woord in die twee verse wat emendasies ondergaan, aan die orde gestel.

- \* Habakuk 2:4 begin met die bekende uitroep הַגָּה. Selfs hierdie oorbekende woord het emendasies nie vrygespring nie. Stenzel (1952:509) meen dit moet as 'n glos beskou word omdat dit die eerste versbeen metries oorlaai. Southwell (1968:616) meen weer dit moet as 'n werkwoordvorm gelees word. Hy vokaliseer die woord as הַגָּה en herlei dit na die Arabiese *nwh* 'hoog wees'. Hy vertaal dit dan as 'die hoogmoedige'. הַגָּה is egter 'n bekende woord wat dikwels dien as inleiding tot 'n Jahwewoord. Dit is baie riskant om op grond van metriese oorwegings aan die Massoretiese teks te verander. Die Hebreeuse ritmiek is vloeibaar en geen enkele gedig vertoon 'n konstante patroon nie. Dit is ewe riskant om Arabies te gebruik as argument om die Massoretiese teks te wysig, omdat Arabies tot 'n ander familie in die Semitiese taalgroep behoort. Daar bestaan dus geen gronde om הַגָּה te emendeer nie.
- \* 'n Groter probleem word deur עֲפָלָה veroorsaak. Dit is 'n *hapax legomenon*, boonop is die vroulike vorm vreemd. Verskillende uitweë word gesoek om die probleem te oorbrug:
  - Soms word die woord herlei na die meer bekende עָלָה (dus met metatesis van die פּ en ל). Cannon (1925:75) stel voor dat עֲפָלָה 'iemand wat wegkwyn' gelees moet word. Humbert (1944:44), Deden (1953:263) en Deissler (1984:226) verkies die vorm זָה/זו עָלָה 'hy sal beswyk'. Dit word gedoen om 'n teenpool te bewerkstellig met die יִהְיֶה van die derde versbeen. Hierdie emendasie lei tot 'n verstaanbare teks, maar kan op geen eksterne getuies steun nie.
  - Rudolph (1975:213) stel voor dat פָּעָלָה gelees moet word. Dié woord kom in Jesaja 65:7 en Psalm 109:20 voor in die betekenis 'verdiende straf'. Daarby voeg hy na פָּעָלָה die woord לְאִישׁ/לְאִישׁ in en vertaal die frase met: 'die verdiende straf vir die man'. Sy voorstel doen die Massoretiese teks egter te veel geweld aan.
  - Emerton (1977:16) behou die konsonanteteks, maar lees dit as עָף לָה 'hy vlieg weg vir hom' = 'hy sterf', waar עָף herlei word na עוֹף 'vlieg' en לָה gesien word as 'n wisselvorm vir לוּ. Dit maak binne die konteks sin. Die vorm לָה is egter vreemd aan die boek.
  - Scott (1985:332) behou ook die konsonanteteks maar beskou עֲפָלָה as 'n vorm van עָפַל met die *he-locale*. Dit verwys na die heuwel waarop

die tempel geleë was. 'n Verwysing na die tempelheuwel pas egter nie in hierdie konteks nie.

- Sommige eksegete wyk heeltemal af van die Massoretiese teks. Nowack (1903:282), Wellhausen (1963:168) en Smith (1984:105) lees **הַעֲנֵל** 'die verdrukker'. Stenzel (1952:508) sluit hierby aan, maar lees **פִּעַל עָנַל** 'hy wat verdrukking toepas'. Janzen (1980:67) lees **עָנַל** 'die luiwaard'. Hierdie voorstelle is ortografies egter te ver van die Massoretiese teks verwyder om ernstig oorweeg te word. Boonop is dit 'n te maklike uitweg om die (moeilike) Massoretiese teks te verwerp en self aan die teks betekenis toe te ken.
- Talle eksegete behou die Massoretiese teks. **עפל** kom in Numeri 14:44 in die Hif'il voor en beteken 'ligsinning, vermetel'. **עֲפֹלָה** sou vertaal kon word met 'die ligsinnige, die vermete, die hoogmoedige'. Die teks word op hierdie wyse verstaan deur Van der Woude (1966:368 en 1970:281) wat dit vertaal met 'n ligsinnige', Southwell (1968:616) en Bratcher (1985:145) wat dit vertaal met 'puffed up', Schreiner (1974:539) wat dit vertaal met 'übermutig sein' en Koenig (1969:292) wat dit vertaal met 'überholt sein'. Laasgenoemde sien in **עֲפֹלָה** 'n verskuilde verwysing na Nabopolasser (*Nabu-[apal]-usur*). Dit hang saam met sy identifikasie van die goddelose as die Galdeërs. Die voorstel is egter vergesog. Dit is te betwyfel of 'n Hebreeuse leser so 'n versweë verwysing sou begryp. Wat wel van belang is, is dat talle eksegete meen die vorm **עֲפֹלָה** kán binne die konteks sin maak.
- Van der Woude (1978:36-37) het in 'n latere publikasie afgewyk van sy oorspronklike interpretasie van **עֲפֹלָה**: Hy behou steeds die Massoretiese konsonante, maar beskou die **ה** as die vraagpartikel **הֲ** en lees dit saam met die volgende woord. Op hierdie wyse word die moeilik verklaarbare vroulike vorm in 'n manlike vorm verander. Van der Woude vokaliseer die woord as **עפל** en vertaal dit met 'die vermete'. In der Smitten (1977:293) het 'n soortgelyke voorstel, maar vokaliseer die woord as **עֲפֹלָה** 'hy wat opgeblase is'. Brownlee (1963b:324) lees ook **עֲפֹלָה**, maar voeg **עָנַל** daarna in en vertaal die frase met 'the naughty is haughty'. Brownlee se voorstel is onwaarskynlik, sy emendasie het geen grond as die Massoretiese teks ernstig opgeneem word nie. In der Smitten ignoreer die vroulike uitgang van **עֲפֹלָה**. Van der Woude se voorstel het die meeste meriete. Die Massoretiese teks word geen geweld aangedoen nie, maar die probleem van die haas onverklaarbare vroulike vorm word opgelos.

In die beoordeling van die voorstelle moet die beginsel dat die Massoretiese teks slegs gewysig word waar dit werklik nie sin maak nie,

gehandhaaf word. Daarmee word die meeste van bogenoemde voorstelle gediskwalifiseer. Die stam **עפל** hoef nie gewysig te word nie. 'n Verwysing na 'n hoogmoedige of vermetele mens pas goed binne die konteks, veral as die optrede van die goddelose Galdeërs soos dit in 1:5-11 en 1:12-17 beskryf is, in aanmerking geneem word. **עפלה** moet dus óf onveranderd gelaat word en die vroulike vorm binne konteks verdiskonteer word, óf die voorstel van Van der Woude moet aanvaar word. 'n Keuse kan egter eers gemaak word wanneer die tekskritiese probleme van die verse as 'n geheel beskou word.

- \* Die frase **לא יִשְׁקָה נַפְשׁוֹ בּוֹ** se betekenis binne die konteks is onduidelik. Verskillende uitweë word gesoek om die probleem op te los:
- Southwell (1968:616) beskou dit as 'n glos wat die vreemde **עפלה** verklaar en laat dit weg. Op hierdie wyse word die probleem egter nie opgelos nie, maar vermy.
  - Talle voorstelle tot verbetering van die teks word gemaak. Elliger (1956:38) verwerp die Massoretiese teks en lees **לא רָצָה נַפְשׁוֹ בּוֹ** 'ek het nie welgevalle in hom nie'. Hy beroep hom op die Septuaginta vir hierdie tekswysiging. Daar is egter reeds gewys op die tekortkominge van die Septuaginta as teksgetuie vir hierdie teks. In der Smitten (1977:293) se voorstel sluit by die van Elliger aan, maar hy behou die 3 manlik enkelvoud suffiks by **נַפְשׁוֹ**. Sy vertaling lui dus 'sy siel (=hy) het geen welgevalle nie'. Horst (1964:176) lees **לא בּוֹ יִשְׁקָה נַפְשׁוֹ** 'sy siel bly nie in hom nie'. Stenzel (1952:509) stel weer voor dat **לא יִשְׁמַר נַפְשׁוֹ בּוֹ** 'hy red sy lewe daardeur nie' gelees moet word. Al hierdie voorstelle is so ver van die Massoretiese teks verwyder, dat dit geen ernstige oorweging verdien nie.
  - Baie eksegete behou die frase. Emerton (1977:17) vertaal dit met 'he whose personality within him is not upright'. Bratcher se vertaling lui 'his life is not upright within him'. Janzen (1980:62-68) pas die 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse in die frase toe op die **יָזוּן** wat in die voorafgaande verse aangekondig word. Volgens hom is die betekenis van die frase dat die luiaard (**עצל**) 'does not go straight on in it', waar 'it' verwys na **יָזוּן**. Volgens Brownlee (1963b:322) beteken die frase 'his soul is not humble within him'. Afhangende van die noempotensie wat aan **ישר** toegeken word, is al hierdie vertalings moontlik. Die voordeel van hierdie benadering is dat daar nie aan die Massoretiese teks verander word nie. Oor die presiese betekenis van die frase is daar egter geen eenstemmigheid nie.
  - Van der Woude (1978:37) meen die oplossing vir die probleem moet gesoek word deur die verband in gedagte te hou. In die tweede

versbeen word lewe aan die צָרִיק belowe. In die eerste versbeen word 'n uitspraak oor die lotgevalle van die עָפַל verwag. Van der Woude stel voor dat die konsonante van יִשְׁרָה behou word, maar gelees word as יִשְׁרָה, 'n Nif'al van שָׁרָה 'losmaak' (vergelyk Job 37:3 en Jeremia 15:11). Sy emendasie van die frase lui dus: הֲלֹא יִשְׁרָה בּוֹ נִפְשׁוֹ 'sal sy lewenskrag nie in hom ontbind word nie?'. Dit dien as teenpool vir יִחַיָּה in die volgende versbeen. Hierdie voorstel is aanneemlik en pas goed in by die konteks. Dit bly egter 'n ope vraag of dit werklik was wat die Massoretiese teks wou weergee.

In die soeke na 'n oplossing moet voorkeur gegee word aan pogings wat so min as moontlik aan die Massoretiese teks wysig. Dit is dan die beste om יִשְׁרָה óf onveranderd te laat, óf om die konsonante te behou, maar dit van 'n ander woord af te lei. Naas Van der Woude se voorstel kan יִשְׁרָה (Pu'al van יִשַׁר) ook oorweeg word. Dit is skynbaar hoe die woord in 1QpHab verstaan is. יִשַׁר kom in die Pu'al slegs as 'n partisipium voor in 1 Konings 6:35. Dit kom egter dikwels voor in die Pi'el in die betekenis 'om gelyk te maak' (Jesaja 40:3; 45:2; Spreuke 3:6; 6:11). 'n Pu'al 'om gelyk gemaak te word' is dus geensins vergesog nie. Die probleem is egter dat יִשַׁר gewoonlik nie 'n negatiewe konnotasie het nie, terwyl 'sal sy lewenskrag nie in hom ontbind word nie?' so 'n konnotasie vereis. In die lig van die totale prentjie sal dus ernstig oor die betekenis van hierdie frase besin moet word.

- \* Habakuk 2:5 word ingelei deur die partikel כִּי נֶאֱרָא. Die presiese funksie hiervan is omstrede. Drie moontlike benaderings tot die partikel word gevolg:
- Elliger (1956:41) meen dit moet weggelaat word. Wellhausen (1963:168) sien dit as die inleiding tot 'n sin wat intussen verlore geraak het en laat dit ook weg (vergelyk ook Nowack 1903:283 en Deden 1953:263). Pogings om weg te doen met כִּי נֶאֱרָא is egter onnodig. Daar bestaan geen gronde daarvoor nie.
  - כִּי נֶאֱרָא kan 'n noue relasie lê tussen dit wat voorafgaan en dit wat volg. Van der Woude (1966:367-375 en 1970:281-282) sien dit as 'n partikel wat 'n *conclusio a minori ad maius* inlei. Wat van die צָרִיק gesê word in vers 4, is des te meer waar van die een wat in vers 5 aangespreek word. 'n Soortgelyke standpunt word gehuldig deur Scott (1985:330-340) en Rudolph (1975:213), hoewel Rudolph meen die frase moet met 'des te minder' vertaal word!
  - Bratcher (1985:145) dui aan dat die partikel כִּי נֶאֱרָא in al ses en twintig gevalle waar dit in die Ou Testament voorkom, optree as 'n



‘emphatic connective’. So moet dit ook in Habakuk 2:5 verstaan word (vergelyk Van Katwijk 1912:108; Van der Woude 1978:39; Deissler 1984:226). Hierdie is die mees voor die hand liggende verklaring van die partikel.

- \* Ernstige interpretasieprobleme word deur die woord **הַיַּיִן** geskep. Met die eerste oogopslag is dit vreemd dat hier van ‘wyn’ gepraat word, terwyl daar in die onmiddellike konteks geen verwysing na drank is nie. Talle uitweë word gesoek om die probleem te oorbrug:
  - ’n Gewilde uitweg, veral by eksegete wat **כִּי יִאָרֵךְ** skrap, is om **הַיַּיִן** na **הוֹרֵי** te wysig (Nowack 1903:283; Marti 1904:343; Deden 1953:263; Elliger 1956:41; Wellhausen 1963:168). Dit is egter ’n onbevredigende uitweg. Geen teksgetuies bestaan vir hierdie emendasie nie. Boonop pas hierdie gerekonstrueerde wee-uitroep nie in by die struktuur van die ander wee-uitroepe nie.
  - Brownlee (1963:324) meen die vorm moet geles word as **הַיַּיִן/הַיַּיִן**. **הַיַּיִן/הַיַּיִן** kom in Deuteronomium 1:41 en Numeri 14:44 voor in die betekenis ‘aanmatig’. **הַיַּיִן/הַיַּיִן** kan dus met ‘die vermetelete’ weergegee word. Brownlee se emendasie maak binne die konteks sin, maar hy verruil ’n baie bekende woord vir een wat selde voorkom. Op hierdie wyse vermy hy die interpretasieprobleem. Dieselfde geld vir talle ander emendasies. Van der Woude (1966:372) lees dit byvoorbeeld as **יְהִי** of **הַיַּיִן** (’n Hif’il imperfektum of ’n Pi’el perfektum) ‘hy is ligsinnig’. Sellin (1930:395) lees **יִרְנֶה** ‘gewelddadige’ (vergelyk ook Cannon 1925:84; Rudolph 1975:213).
  - Sedert die ontdekking van 1QpHab word algemeen aanvaar dat **הוֹרֵי** ‘rykdom’ in die plek van **הַיַּיִן** geles moet word (vergelyk Emerton 1977:16; Van der Woude 1978:39; Deissler 1984:226; Bratcher 1985:145). Binne die konteks bied dit ’n aanvaarbare betekenismoontlikheid. Tog kan dit nie sonder meer aanvaar word nie. Die moontlikheid kan nie uitgesluit word dat **הַיַּיִן** aanstoot gegee het in die Qumrangemeenskap en dat die Massoretiese teks gevolglik gewysig is nie (Horst 1964:176).
  - Ernstige oorweging moet geskenk word aan die moontlikheid dat **הַיַּיִן** wel die oorspronklike lesing is (Schreiner 1974:540). Koenig (1969:292-295) sien in 2:5 ’n verwysing na die sogenaamde ‘Höllenmaul’. In die Ugaritiese literatuur word vertel hoe die god van die onderwêreld, Mot, die hoofgod Baal uitnooi na ’n maaltyd. Tydens die maaltyd dwing Mot vir Baal met geweld die onderwêreld in. Die Galdeërs tree hier soos Mot op. Hulle verslind ander volke. In **הַיַּיִן**

בּוֹגֵר sien Koenig 'n bedekte verwysing na Nebukadnesar (*Nabukudjurrus*). Geen gronde bestaan egter om hierdie mitologiese verhaal in die Ou Testament in te lees nie. Scott (1985:338) meen יִיָּן moet geïnterpreteer word as 'n 'hypocatastasis' vir die goddelose mag. Daar word meermale in die Ou Testament na 'n bese mag en na vernietiging verwys deur middel van die term יִיָּן (vergelyk Jesaja 51:17 en 21-22; Jeremia 13:12-14; 51:7; Psalm 75:9). Eggo's van בּוֹגֵר יִיָּן word gehoor in 1:13, waar die goddeloses as בְּגֵרִים beskryf word en in 2:15-16 waar 'n oordeel oor die goddeloses uitgespreek word omdat hulle ander dronk gemaak het. Binne die konteks van die boek is die verwysing na יִיָּן dus nie só onverwags nie. Die verwysing impliseer dat die Galdeërs dronk is van hulle eie mag (Janzen 1982:406). Dit is dus nie noodsaaklik om die teks te wysig nie.

- \* Die betekenis van יִנְנָה לֹא is onseker. Verskillende moontlikhede word voorgestel om die probleem op te los:
  - Sommige eksegete wysig die woord. Nowack (1903:284) vervang dit met לֹא יִרְנָה 'hy word nie versadig nie'. Sellin (1930:398-399) meen weer daar moet לֹא יִקְנָה 'hy sal nie voortbestaan nie' staan. Hierdie wysiginge is egter onnodig en kan op geen teksgetuies steun nie.
  - Indien יִנְנָה לֹא behou word, kan dit in verband gebring word met die naamwoord נִיָּה 'woonplek' (vergelyk 2 Samuel 7:8; 15:15; Jesaja 34:13; 32:18; Jeremia 10:25; 50:19; Esegël 25:5; Job 5:3). Dit kan dan op verskillende maniere vertaal word, byvoorbeeld 'hy sal nie genoeg kry nie' (Van der Woude 1978:39), 'hy sal nie bly staan nie' (Deden 1953:263), 'hy sal nie sy doel bereik nie' (Emerton 1977:5), 'hy sal nie oorleef nie' (Brownlee 1963:323). Binne die konteks maak laasgenoemde vertaling die meeste sin.

Uit die oorsig blyk duidelik dat die meeste van die probleme wat ervaar word, net gewaande probleme is. Sodra erns gemaak word met die samehang van die Massoretiese teks, blyk dit dat emendasies onnodig is. Die enigste werklike probleme kom voor in 2:4a, waar עֲפָלָה ten spyte van 'n magdom emendasies steeds nie bevredigend verklaar kan word nie. Verder is dit moeilik om vas te stel waarna die suffikse in בּוֹ נִפְשׁוּ verwys.

Sinvolle betekenis word aan 2:4-5b geheg wanneer die literêre samehang van die verse in gedagte gehou word. Die vorige perikoop het geëindig by die dieptepunt van die profeet se lyding, waar die tema van die boek in die skerpste taal nog

uitgespel word: ‘Sal hy (=die goddelose mag) sy net uitskud om voortdurend nasies meedoënloos om die lewe te bring?’. Sal daar ooit ’n einde kom aan die heerskappy van die goddelose, sal God ooit ingryp om die orde te herstel? In 2:1 berei die profeet hom voor om ’n antwoord van God te ontvang. Wanneer God antwoord (2:2), is dit in verrassende terme. Toe God die eerste keer op die profeet se klag gereageer het (1:5-11), het uitgestelde identifikasie plaasgevind om die spanning te verhoog. Hier gebeur dit ook deurdat God eers oor die aard en werking van die **יְזוּן** praat, voordat Hy op die vraag van die profeet reageer. Die antwoord volg in 2:4abc en 5ab. Die 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse in **בֹּרַךְ** verwys nie na die voorafgaande **יְזוּן** of na watter vorm ook al vir **עֲפָלָה** gerekonstrueer word nie, maar na die goddelose mag wat in 1:17 beskuldig word dat hy sonder enige perke nasies vernietig. **בֹּרַךְ** word deur twee werkwoorde voorafgegaan en tree as subjek vir beide op. Positief word van die **נָפֵשׁ** gesê dat dit **עֲפָלָה** is. **עֲפָלָה** is in hierdie geval ’n Pu’al perfektum 3 vroulik enkelvoud. Die betekenis van **עפל** is ‘vermetel’. Negatief word gesê die **נָפֵשׁ** is **יִשְׁכָּחָהּ לָא**, dit wil sê ‘dit is nie reg nie’. Terme uit die wysheidsliteratuur speel in 2:1-4 ’n groot rol (vergelyk 8.3). **יִשָּׁר** is een van hierdie terme. Dit dui op iemand wat reg en aanvaarbaar lewe, iemand wat betroubaar is (Szeles 1987:31). Wanneer Jahwe dus, in antwoord op die profeet se wanhopige vraag, die aandag daarop vestig (**הִגִּידָהּ**) dat die goddelose se wese vermetel en onaanvaarbaar is, is dit ’n oordeel wat oor hom uitgespreek word. In skerp kontras daarmee staan die vrome wat deur sy getrouheid aan die lewe sal bly (4c). In 5ab word die oordeel oor die goddelose verder toegelig. Dit word bevestig (**וְאֵיךְ יִבְרַח**) dat geweld (**הַיָּדָיִם**) ’n hoogmoedige man (**גִּבּוֹר יְהוֹרֵר**) bedrieg, sodat hy nie aan die lewe sal bly nie (**וְלֹא יִנָּחֵהּ**). Indien 2:4-5 so verstaan word, hoef die Massoretiese teks nie gewysig te word nie (Bratcher 1985:123-128).

’n Ernstige tekskritiese probleem kom in 15b voor. Die frase **מִסִּפְּתָי מְמַתְּחֵהּ** is moeilik te verklaar. Die 2 manlik enkelvoud suffikse by **מְמַתְּחֵהּ** kom binne die konteks vreemd voor. Die betekenis van **מִסִּפְּתָי** is onduidelik. Dit kom slegs hier in die Pi’el voor. In die Qal beteken dit ‘om by te voeg’, in die Nif’al ‘om jouself te voeg by’, in die Pu’al ‘om saamgevoeg te word’ en in die Hitpa’el ‘om behorende te voel tot’. Op grond hiervan kan afgelei word dat die Pi’el ‘om te meng, by te voeg’ beteken (Koehler & Baumgartner 1958:664). **מְמַתְּחֵהּ** het talle betekenismoonlikhede, waaronder ‘gif, woede, (seksuele) opwekking’ (Koehler & Baumgartner 1958:309). Die presiese betekenis van die frase is moeilik te bepaal.

Verskeie pogings is aangewend om die probleem te oorbrug:

- \* ’n Wysiging wat baie steun onder eksegete geniet, is **מִסִּפְּתָי מְמַתְּחֵהּ** ‘uit die beker van sy toorn’. Die **ן** van **מִסִּפְּתָי** word dan as dittografie beskou.

Verder word die 2 manlik enkelvoud pronominale suffiks geïnterpreteer as 'n skryffout vir die 3 manlik enkelvoud (Nowack 1903:286; Marti 1904:346; Sellin 1930:400; Deden 1953:256; Elliger 1956:42; Wellhausen 1963:169; Ehrlich 1968:304; Boadt 1982:186; Deissler 1984:229). Die ou vertalings verskil onderling soveel ten opsigte van die persoon van die pronominale suffiks, dat dit onmoontlik is om vas te stel wat die mees betroubare lesing is. Bogenoemde voorstel word wel deur 1QpHab ondersteun (Brownlee 1959:73). Cannon (1925:87) en Smith (1984:109) emendeer die teks ook soos hierbo, maar met die 2 manlik enkelvoud suffiks.

- \* Bratcher (1985:216-217) behou **מִסְפָּמ** maar lees die 3 manlik enkelvoud suffiks saam met **מִמֶּנּוּ**, dus 'hy wat (in) sy woede meng'.
- \* Rudolph (1975:220-221) behou **מִסְפָּמ** maar lees **מִמֶּנּוּ** as twee woorde, naamlik **מִמֶּנּוּ מִמֶּנּוּ**. **מִמֶּנּוּ** vertaal hy binne hierdie konteks met 'verdowingsmiddel'. **מִמֶּנּוּ** bring hy in verband met die Arabiese *takka* 'onderdruk, bedwelm'. Die frase kan vertaal word met 'hy wat 'n verdowingsmiddel bymeng'.
- \* Van der Woude (1978:47) herlei **מִסְפָּמ** na die Arabiese *safaha* 'uitgiet'. Hy beskou dit as 'n naamwoord **מִסְפָּמ** en vertaal dit met "n oorvol beker'. **מִמֶּנּוּ** kan as twee woorde opgeneem word, naamlik **מִמֶּנּוּ** ('om warm te wees') 'hitte' en **מִמֶּנּוּ**, wat hy op dieselfde wyse as Rudolph verklaar. Die frase kan dus vertaal word met "n beker wat tot boordens toe vol geskink is met hittige bedwelming'.
- \* Whitley (1975/76:143-146) dui aan dat geeneen van die tradisionele voorstelle die frase na behore kan verklaar nie. Die oplossing moenie buite die Massoretiese teks gesoek word nie. Oënskynlik word **מִסְפָּמ** in die Septuaginta (*ἀνατροπή*), by Akwila (*ἐπιρρίψεως*) en by Theodotion (*χύσεως*) naamwoordelik geïnterpreteer. Whitley vokaliseer dit as **מִסְפָּמ** en vertaal dit met "n teug, sluk'. Hy toon verder aan dat **מִמֶּנּוּ** dikwels saam met **וַיִּשְׂרַב** gebruik word in die betekenis 'inflamming wine' (Hosea 7:5; Jesaja 27:4; Jeremia 25:15; Job 38:18; 29:6; 20:17). Die suffiks maak hy doodgewoon as 'n skryffout af en vertaal die frase dan met 'a drought of inflamming wine'.

Dit is uit die oorsig duidelik dat hierdie frase werklik problematies is. Al die voorstelle is konjektuur wat op geen teksgetuies kan steun nie. Die oplossing moet in die Massoretiese teks en met inagneming van die konteks gesoek word.

In verse 15-17 kom die vierde wee-uitroep voor. Die eerste twee wee-uitroepe het dieselfde patroon gevolg, naamlik **וַיִּשְׂרַב הוֹרֵי** gevolg deur partisipiale vorme in die derde

persoon en dan werkwoorde in die tweede persoon. Die derde wee-uitroep wyk van die patroon af, geen vorme in die tweede persoon kom daarin voor nie. Dieselfde geld vir die vyfde wee-uitroep. Diegene wat die struktuur van die wee-uitroepe dus gebruik om die 2 manlik enkelvoud van **וְיִמְחֶה** te wysig, se argument staan nie op vaste grond nie. Daar is te veel variasie binne die wee-uitroepe om van 'n vaste patroon te kan praat. Die vierde-wee uitroep begin met die partisipium en gaan oor na werkwoorde in die tweede persoon. Die algemene patroon van die eerste twee wee-uitroepe word dus wel gevolg. Daar bestaan egter geen dwingende rede waarom daar nie reeds in die **וְיִהְיֶה**-uitroep na die tweede persoon oorgeslaan kan word nie.

In die vierde wee-uitroep gaan dit om die uitwerking van sterk drank op die magshebber en die magteloses. Binne so 'n konteks maak **מִיִּמְחֶה** 'iemand wat (drank) meng' sin. Die groot vraag bly dan wat **וְיִמְחֶה** binne hierdie konteks beteken. Whitley het aangetoon dat dit dikwels saam met **וְיִיָּבֵשׁ** voorkom. Dit dui op die bedwelmende, opwekkende invloed van sterk drank. Die woord dui ook op seksuele opwekking en drif. Binne die konteks kom woorde in beide semantiese kategorieë voor. Dit maak dus sin om **וְיִמְחֶה** binne hierdie konteks te interpreteer as 'n verwysing na die bedwelmende uitwerking van drank en die bandeloosheid wat daaruit voortspruit. Die Massoretiese teks word dus onveranderd gelaat en vertaal met 'Wee die een wat sy medemens te drinke gee, jy wat die bedwelmingsdrank meng om (hulle) dronk te maak, sodat jy hulle naaktheid kan aanskou'.

### 8.3 MORFOLOGIESE ANALISE

#### 8.3.1 Ontleding

'n Volledige morfologiese analise van Habakuk 2:1-20 verskyn in Addendum 1.

#### 8.3.2 Bespreking

'n Aantal opvallende kenmerke kom uit die analise na vore:

- \* In stiges 1 (1ab) en 2 (1cd) kom vier werkwoorde en twee pronominale suffikse in die eerste persoon enkelvoud voor. Al hierdie vorme verwys na die profeet. 'n Enkele werkwoord in die derde persoon kom voor. Dit het op Jahwe betrekking.
- \* In stige 3 (2a) kom twee werkwoorde in die derde persoon voor. Jahwe is die subjek van beide. 'n Enkele pronominale suffiks in die eerste persoon, wat na die profeet verwys, kom ook voor.



- \* Dit is opvallend dat al die werkwoorde van stige 4 (2bcd) af in die tweede of derde persoon voorkom. Die eerste persoon speel glad geen rol meer nie. Hieruit kan reeds afgelei word dat stiges 1 en 2 op morfologiese terrein saamgegroepeer word omdat die profeet daarin 'n aktiewe rol speel. In stige 3 verskyn Jahwe op die toneel as spreker met die profeet as aangespokene. Hierdie stige vorm 'n oorgang na die volgende stiges waarin Jahwe self aan die woord is.
- \* Stiges 4 (2bcd), 5 (3ab) en 6 (3cd) vertoon op morfologiese gebied ooreenkomste. 'n Aantal 2 manlik enkelvoud imperatiewe, waarvan die profeet die subjek is, kom voor. Daarnaas verskyn werkwoorde en pronominale suffikse in die derde persoon, wat verwys na die **יְהוָה** wat Jahwe bekend maak. Die profeet verdwyn heeltemal van die toneel af.
- \* Stige 7 (4ab) word gekenmerk deur twee werkwoorde in die 3 vroulik enkelvoud wat betrekking het op **נִפְּטָה** in 4a. In 4a kom ook twee 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse voor, wat teruggryp na die 3 manlik enkelvoud vorme in 1:12-17. In 4b kom 'n werkwoord en pronominale suffiks in die 3 manlik enkelvoud voor. Beide het betrekking op die **צַדִּיק**.
- \* In stiges 8 (5ab) kom 'n partisipium en werkwoord in die 3 manlik enkelvoud voor, wat deur die inleidende **כִּי יִצְאֶה** ten nouste aan die voorafgaande stige verbind word. Dit is 'n voortsetting van die oordeel wat in 4a uitgespreek word.
- \* Stiges 9 (5cd) en 10 (5ef) word gekenmerk deur werkwoorde en pronominale suffikse in die derde persoon manlik enkelvoud. Hier word aangesluit by die voorafgaande stige se derde persoonsvorme. In stige 11 (6abc) kom werkwoorde in die 3 manlik meervoud voor, wat terugverwys na **גֵּרִים** en **עַמִּים** in stige 10. Die 3 manlik enkelvoud pronominale suffiks gryp ook terug na stiges 9 en 10.
- \* Stige 12 (6d) is opvallend omdat die totale stige uit 'n enkele werkwoord in die 3 manlik enkelvoud bestaan. Hierdie stige vorm die brug tussen die voorafgaande en die daaropvolgende wee-uitroepe.
- \* Die daaropvolgende stiges word sonder moeite gegroepeer op grond van die vyfvoudige voorkoms van die uitroep **הוֹי** (6e, 9a, 12a, 15a en 19a). Elkeen van die wee-uitroepe vertoon weer bepaalde kenmerke:
  - Die *eerste wee-uitroep* bestaan uit stiges 13-19 (6e-8d). In stige 13 (6efg) kom twee partisipia voor wat onpersoonlik gebruik word en dus as derde persoonsvorme beskou kan word. In stiges 14 (7abc) tot 16 (8cd) kom verskeie werkwoorde en pronominale suffikse in die tweede persoon en ook in die derde persoon manlik meervoud voor.

Wat in stige 13 in die algemeen gesê word, word in stiges 14-16 toegepas op die wrede veroweraar en die nasies wat onder hom ly.

- Die *tweede wee-uitroep* bestaan uit stiges 17-19 (9a-11b). Stige 17 (9abc) word gekenmerk deur partisipia en 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse. In stiges 18 (10abc) en 19 (11ab) kom werkwoorde en suffikse in die 2 manlik enkelvoud en in die derde persoon voor. Stige 17 word dus weer in 18 en 19 gepresiseer.
- Die *derde wee-uitroep* bestaan uit stiges 20-22 (12a-14c). In hierdie wee-uitroep kom geen vorme van die tweede persoon voor nie. Dit is opvallend dat Jahwe hier vir die eerste keer in die wee-uitroepe by name vermeld word as die een wat die oordeel voltrek.
- Die *vierde wee-uitroep* bestaan uit stiges 23-27 (15a-17d). In stige 23 (15abc) kom partisipia voor, maar die oorgang na die tweede persoon word, anders as by die eerste twee wee-uitroepe, reeds in die inleidende stige gemaak. In stiges 24 (16ab) tot 27 (17cd) kom verskeie werkwoorde en pronominale suffikse in die tweede en derde persoon voor. Jahwe word ook hier pertinent vermeld as die een wat die oordeel voltrek.
- Die *vyfde wee-uitroep* wyk af van die patroon. Dit bestaan uit stiges 28-31 (18a-19e). Die יהוה-uitroep kom egter nie in die eerste stige voor nie, maar eers in die derde. Die werkwoorde is, met die uitsondering van twee imperatiewe, almal in die derde persoon manlik enkelvoud. Al die pronominale suffikse is ook in die derde persoon.
- \* Stige 32 (20ab) kan duidelik van die voorafgaande onderskei word. Jahwe is die subjek van hierdie stige. Hier kom die hoogtepunt en afsluiting van die perikoop voor.
- \* Die woordeskat van hierdie perikoop vertoon 'n baie gevarieerde patroon (Humbert 1944:139-204) wat wissel van woorde wat letterlik honderde kere in die Ou Testament voorkom, tot verskeie *hapax legomena*. Oor die algemeen vertoon die woordeskat ooreenkomste met die profetiese boeke, die wysheid en die liriek. In die detailsegeese sal gewys word op die belang van sommige van die tendense wat in die woordgebruik opgemerk kan word.

### 8.3.3 Semantiese groepering

Die perikoop is lank, daarom is dit te begrype dat die woordeskat op semantiese gebied baie gevarieerd sal voorkom. Enkele tendense is tog waarneembaar:

- \* Die woordeskat in stige 1 (1ab) en 2 (1cd) is tipiese ‘*waghou*’-terminologie. Daar word gebruik gemaak van die bekende beeld wat ook elders in die Ou Testament voorkom (vergelyk Psalm 130; Esegïel 33), van die wag wat op die wagpos (מְשַׁמֶּרֶת en מְצוּר) sy plek inneem (אֶעֱמְדָה en אֶתְיַצְּבָה) en uitsien (וְנֹאצְפָה לְרֵאוֹת) na die koms van die oggend. Die verrassende is dat dit waarvoor die profeet in hierdie geval wag, ’n woord van Jahwe is.
- \* In stiges 3-6 (2a-3d) is die woordeskat gegroepeer rondom die וְזוֹן wat die profeet van Jahwe ontvang. Die profeet word opgeroep tot *sigbaarmaking* van die gesig (כָּתַב ‘skryf’ en כָּאֵר ‘graveer’). Die gesig is ’n *getuie* (עוֹר en יָפֶה) van die *eindtyd* (מוֹעֵד en קָץ). Die *koms* van die openbaring mag vertraag word (אִם-יִחְמַהֲמָהּ), maar sal nie uitbly nie (בֹּא יָבֵא).
- \* In stiges 7 (4abc) en 8 (5ab) word *twee groepe* teenoor mekaar gestel. Aan die een kant van die spektrum is die *צַדִּיק* wat sal lewe (יִחְיֶה). Aan die ander kant is die vermetele (עֲפָלָה) en oormoedige (יְהִיר) mens waaroor ’n oordeel uitgespreek word (לֹא יִשְׁרָה), naamlik dat hy nie sal voortbestaan nie (לֹא יִנָּה).
- \* In stiges 9-12 (5c-6d) word veroweraar en verowerde teenoor mekaar gestel. Eers word die veroweraar se magshonger vergelyk met die *onversadigbaarheid* (וְלֹא יִשְׂבַע en הִרְחִיב נַפְשׁוֹ) van die *dood* (שָׁאוֹל en מָוֶת). Sy verowering word beskryf as ’n *versamelaksie* (יִאָּסֵף en יִקְבֹּץ) van *volke* (עַמִּים en הַגּוֹיִם). Op hulle beurt sal die verowerdes opstaan en *spotliedjies* (מְשָׁל en חִירוֹת) oor die veroweraar sing.
- \* Die eerste wee-uitroep kom voor in stiges 13-16 (6e-8d). Hierin word die *selfverryking* (מְכַבֵּיר en מְרַבֵּה) van die veroweraar onder die vergrootglas geplaas. Dié verryking geskied *onregmatig* (לֹא-לֹד en עֲבָטִיט). Die verowerdes sal as *voorwerpe van skrik* (נִשְׁכָּיָה en מוֹעֲזֵי־עֵינָה) *opstaan* (יִקְוּמוּ en יִקְצֹוּ) en die veroweraar sal self in die stof byt. Omdat hy *volke* (גּוֹיִם) *geplunder* het (שָׁלוּחַ), sal *volke* (עַמִּים) hom *plunder* (יִשְׁלֹוּהוּ). Dit sal geskied vanweë *gewelddadige handeling* (יִשְׁכָּיָה en קִרְיָה, אֶרֶץ, אָדָם, וְחַמָּס) teen ander *mense* (אָדָם).
- \* Die tweede wee-uitroep kom voor in stiges 17-19 (9a-11b). Dit gaan hier om *onregmatige winsbejag* (בִּצְעַתְּ בְּצַעַתְּ) met die oog op *eie redding* (לְהִנָּצֵל מִכַּף כָּעַלְשׁוֹם בְּמָרוֹם קִנּוּ). Daardeur het hy juis sy eie ondergang bewerkstellig. Selfs die *geboue* (מְעַצְבֵּי en מְקִירֵי) sal *getuig* (יִעֲנֶנָּה en תִּזְעַק) oor wat hy gedoen het.
- \* Die derde wee-uitroep bestaan uit stiges 20-22 (12a-14c). Die klem val op die veroweraar se *bouwerk* (כּוֹנֵן קִרְיָה en בְּנֵה עִיר) wat gepaard



gaan met *gewelddadige optrede* (בְּעוֹלָהּ en בְּכַמִּים). Alles is egter tevergeefs, want Jahwe sien toe dat *volke* (לְאֻמִּים en עַמִּים) hulle *afslouf* (וַיִּגְעוּ en וַיַּעֲפוּ) vir *niks* (בְּרִי-רִיק en בְּרִי-אַשׁ).

- \* In die vierde wee-uitroep (stiges 23-27 [15a-17d]) kom verskeie terme vir *sterk drank en die drink daarvan* (שָׂתָה en שָׂבַר, חֲמָתָהּ, מְסַפֵּם, מְשָׁקָה) en *seksuele losbandigheid* (וְהִעָרַל en הַבִּיט עַל-מַעוֹרֵיהֶם) voor. Daardeer word die *skandelige gedrag* (קִיָּקְלוֹן en קְלוֹן) van die veroweraar beklemtoon. Geen *eer* (מְכַבֵּר en כְּבוֹדָהּ) sal hom te beurt val nie. Selfs die *geweld* (שָׂר en חָמָס) teen die *omgewing* (לְבָנוֹת en בְּהֵמוֹת) sal hom *tref* (יִחַיֵּת en יִכְסֶּה). Soos die eerste wee-uitroep, eindig hierdie een met die opmerking dat dit sal gebeur vanweë *gewelddadige handeling* (יִשְׁבִּי בָהּ en קִרְיָהּ, אָרָץ, אָדָם) teen ander *mense* (חָמָס en נֶם).
- \* Die vyfde wee-uitroep bestaan uit stiges 28-31 (18a-19e). Hier gaan dit om *afgode* (אֲכָן en עַץ, אֱלִילִים אֱלִמִּים, מִסְכָּה, פִּסְלֵ) en die *maak* (תְּפֹשׂ זָהָב וְכֶסֶף en לַעֲשׂוֹת, יִצֵּר יִצְרוּ, פִּסְלוּ יִצְרוּ) daarvan. Die *futiliteit* (עִוְרִי en הָיָא יוֹרָה, מוֹרָה שָׁקֵר, מַה-הוּעִיל) daarvan om hulle te *aanbid* (בְּקִרְבּוֹ en עִוְרִי) word beklemtoon.
- \* Stige 32 (20ab) wyk af van die voorafgaande. Hier gaan dit om die heiligheid van Jahwe. Hierdie stige vorm die hoogtepunt en afsluiting van die perikoop.

#### 8.3.4 Sintese

Wanneer die woordeskat, persoonsvorme en semantiese groepering in ag geneem word, kan die verskillende stiges in die perikoop soos volg gegroepeer word:

- \* *Stiges 1 (1ab) en 2 (1cd)* vorm 'n eenheid op grond van die 1 enkelvoudsvorme wat daarin voorkom en die semantiese ooreenkomste in die woordgebruik.
- \* *Stige 3 (2a)* is die skakel tussen die profeet se voorbereiding op die openbaring van Jahwe en die inhoud van die openbaring.
- \* *Stiges 4-6 (2b-3d)* vorm 'n eenheid en het die *קוֹל* as subjek.
- \* *Stiges 7 (4abc) en 8 (5ab)* is die inhoud van die antwoord wat die profeet van Jahwe ontvang.
- \* *Stiges 9-11 (5c-6c)* vorm die oorgang tussen die antwoord van Jahwe en die wee-uitroepe.
- \* *Stige 12 (6d)* is die inleiding tot die wee-uitroepe.
- \* *Stiges 13-16 (6e-8d)* vorm die eerste wee-uitroep.

- \* *Stiges 17-19 (9a-11b)* vorm die tweede wee-uitroep.
- \* *Stiges 20-22 (12a-14c)* vorm die derde wee-uitroep.
- \* *Stiges 23-27 (15a-17d)* vorm die vierde wee-uitroep.
- \* *Stiges 28-31 (18a-19e)* vorm die vyfde wee-uitroep.
- \* *Stige 32 (20ab)* het Jahwe as subjek. Dit is die hoogtepunt en afsluiting van die perikoop.

## 8.4 SINTAKTIESE ANALISE

### 8.4.1 Ontleding

Die volledige sintaktiese analise van Habakuk 2:1-20 kom in Addendum 2 voor.

### 8.4.2 Bespreking

Die sintaktiese opbou van die perikoop vertoon 'n gevarieerde patroon en bevat soms ingewikkelde konstruksies. Behalwe in die geval van die wee-uitroepe is daar nie werklik sprake van 'n patroonmatigheid nie.

In stige 1 (1ab) kom 'n stelsin in elk van die versbene voor. In stige 2 (1cd) is die konstruksie meer ingewikkeld. 1c word ingelei deur 'n stelsin (אַצְפָּה) gevolg deur 'n doelsin (לְרֹאוֹת). Die objek van die werkwoord in die doelsin word uitgedruk deur middel van twee objeksinne wat deur מָה ingelei word. Jahwe is die subjek van die eerste (מֵה־יִנְכַּר בְּי) en die profeet die subjek van die tweede (וְמָה אֲשִׁיב) ingebedde sin.

Stige 3 (2a) bestaan uit twee stelsinne met Jahwe as subjek. In elk van die sinne kom 'n werkwoord vir 'sê' voor (וַיֹּאמֶר וַיַּעֲנֵנִי יְהוָה).

In stige 4 (2bcd) kom twee bevelsinne voor (בָּאֵר עַל־הַלְחֹת in 2b en בָּאֵר עַל־הַלְחֹת in 2c). Dit word gevolg deur 'n doelsin (וְרֹוץ קוֹרָא בּוֹ in 2d). In elk van die versbene in stige 5 (3ab) kom 'n redegewende bysin voor wat die rede verskaf vir die bevele in die voorafgaande stige (בִּי עוֹר חֲזוֹן לְמוֹעֵד in 3a en וְיִפְתַּח לְקֶץ in 3b). By die laaste redegewende konstruksie is daar boonop 'n uitsonderingsin (לֹא יִכְזָב) ingebed. In stige 6 (3cd) is die subjek steeds die antwoord van Jahwe. In hierdie stige kom 'n voorwaardesin in die eerste versbeen voor (אִם־חֲתַמְתָּמָה) is die protasis en חֲכָה־לּוֹ die apodosis). Twee redegewende konstruksies volg in die tweede versbeen. Die eerste redegewende bysin is positief (כִּי־בָא יָבֵא), die tweede negatief (לֹא יֵאָחֵז).

Stige 7 (4abc) bestaan uit drie kola. Die eerste is 'n uitroepsin (הִנֵּה עֲפֹלָה in 4a), waarvan die eksplisiete subjek ontbreek. In die daaropvolgende ontkenningsin (לֹא בֹו יִשָּׁרָה נִפְשׁוֹ בֹו in 4b) word die subjek vermeld. In 4c word 'n kontras met die voorafgaande geskep deur middel van 'n adversatiewe sin (וְצַדִּיק בְּאִמּוֹנָתוֹ (יִחְיֶה)). Die inhoud van stige 7 word beklemtoon in stige 8 (5ab). In dié stige kom 'n emfatiese sin (וְאֵף כִּי-הֵינִי בּוֹגֵד גְּבַר יְהִיר) en 'n ontkenningsin (וְלֹא יִנְרָה) voor.

Die sintaksis van stige 9 (5cd) is gekompliseerd. Die nominale stelsin staan aan die begin van die tweede versbeen (וְהוּא כְּמֹנֵחַ in 5d). Hierdie hoofsin word deur twee relatiewe bysinne omskryf. Die eerste is positief (אֲשֶׁר הִרְחִיב בְּשֵׂאוֹל נִפְשׁוֹ in 5c), die tweede negatief (וְלֹא יִשְׁבַּע in 5d). In stige 10 (5ef) volg twee stelsinne waarvan die veroweraar die subjek is. Die reaksie van die verowerdes volg in stige 11 (6abc) in die vorm van 'n vraagsin (מִשָּׁל יִשְׂאֹר בְּלָם עָלָיו in 6ab). Die objek van die vraagsin (מִשָּׁל) word deur middel van 'n apposisionele bystellin gepresiseer (וּמְלִיצָה חִירוֹת לוֹ in 6c). Stige 12 (6d) bestaan uit 'n enkele werkwoord in die enkelvoud, dit word bedoel as inleidende kolon tot die wee-uitroep.

Die eerste wee-uitroep word in stige 13 (6ef) ingelei deur 'n uitroep wat uit twee elemente bestaan (עַד-מָתִי וּמִמְכָּבִיר עָלָיו עֲבָטִיט in 6e en הוּי הַמְרַבָּה לֹא-לוֹ in 6f). In stige 14 (7abc) volg twee vraagsinne (הֲלוֹא פָתַע יְקוּמוּ נִשְׁכָּיָה in 7a en וְיִקְצוּ מִזַּעְזָעִיָּה in 7b), wat tot 'n hoogtepunt gevoer word in 'n ingebedde gevolgsin (וְהָיִיתָ לְמַשְׁסוֹת לְמוֹ in 7c). Stige 15 (8ab) is 'n voorwaardesin met redegewende krag. Die eerste versbeen bevat die protasis (כִּי אָתָּה שְׁלוֹת גּוֹיִם) (כְּבִים), die tweede die apodosis (וְשִׁלוּהָ בְּלִ-רֶחֶר עַמִּים). Die redegewende funksie van die voorwaardesin word in stige 16 (8cd) versterk deur nog twee redegewende inbeddings (וְחַמְסֵ-אַרְץ en מְדַמִּי אָדָם in 8cd). Laasgenoemde is nie kommata nie, maar bloot apposisionele bystellings.

Stige 17 (9abc) lei die tweede wee-uitroep in. Die eerste element is weer 'n uitroep (לְשׁוֹם) (הוּי בִצַע בְּצַע כָּע לְבִיתוֹ in 9a), gevolg deur twee ingebedde doelsinne (בְּמָרוֹם קָנוּ in 9b en מִכַּף-רַע in 9c). Stige 18 (10abc) bestaan uit twee stelsinne (וְעֵצָתָּ בִשְׁת לְבִיתָהּ in 10a en קִצוֹת-עַמִּים רְבִים in 10b), wat uitloop op 'n gevolgsin (וְחֹתָא נִפְשָׁה in 10c). Hierdie wee-uitroep word, soos die eerste, in stige 19 afgesluit deur twee redegewende sinne (כִּי-אַבְן מְקִיר תִּזְעַק in 11a en וְכַפִּים מַעַן יַעֲנֶנָּה in 11b).

Die derde wee-uitroep word in stige 10 (12ab) ingelei deur 'n uitroep wat uit twee elemente bestaan (וְכַגֵּן קָרְיָה בְּעֹלָה in 12a en הוּי בְנָה עִיר בְּכַמִּים in 12b).

Dit word gevolg deur 'n vraagsin in stige 21 (הָלוֹא הִנֵּה מֵאֵת יְהוָה צְבָאוֹת) in 13a), waarby 'n hele aantal kommata ingebed is. Die eerste inbeddings is twee objeksinne (וּלְאֲמִים בְּרִי-רִיק יַעֲפוּ in 13b en וְיִיגְעוּ עַמִּים בְּרִי-אֵשׁ) in 13c). In stige 22 (14abc) volg 'n redegewende sin (כִּי תִמְלֵא הָאָרֶץ) in 14a) waarby 'n doelsin (יְהוָה לְכַעַת אֶת-כְּבוֹד יְהוָה) in 14b) en 'n vergelykende sin (כַּמִּים יִכְסוּ) in 14c) ingebed is.

Die vierde wee-uitroep neem 'n aanvang met 'n uitroep in stige 23 (15abc). Dié uitroep bestaan uit twee elemente (מִסִּפֹּת חֲמָתָהּ in 15a en הוֹי מִשְׁקָה רַעְהוּ) in 15b). By die tweede element is 'n doelsin ingebed (וְאֵף שָׁבַר) in 15b). Dit word gevolg deur nog 'n doelsin (עַל-מְעוֹרֵיהֶם) in 15c). In stige 24 volg 'n stelsin (וְהִרְעֵל) en שְׁמָה גַם-אֲמָה) in 16a) en twee bevelsinne (וְהִרְעֵל) in 16b). In stige 25 (16cd) kom 'n stelsin in elk van die versbene voor. Hierdie wee-uitroep word ook deur redegewende konstruksies afgesluit. In stige 26 (17ab) kom twee redegewende bysinne voor (וְשֹׁר בְּהֵמוֹת) in 17a) en כִּי חָמַס לְכַנוּן יִכְסֶה in 17b). In stige 27 (17cd) word die wee-uitroep afgesluit met dieselfde redegewende apposisionele bystelling as die eerste (מְרַמֵּי אֲנָם נַחֲמַס-אֲרֶץ) en קַרְיָה וְכָל-יֹשְׁבֵי בָהּ).

Die laaste wee-uitroep wyk af van die patroon van die eerste vier. Dit word in stige 28 (18ab) ingelei deur 'n vraagsin (מָה-הוֹעִיל פְּסָל) met 'n ingebedde objeksin (כִּי פְּסָלוֹ יִצְחוּ). Die frase (מִסִּבָּה וּמוֹרָה שָׁקַר) in 18b) is 'n apposisionele bystelling. 'n Tweede objeksin volg in stige 29 (כִּי כָטַח יִצָּר וְיָצְרוּ עָלָיו) in 18c), waarby 'n doelsin ingebed is (לַעֲשׂוֹת אֱלִילִים אֲלֵמִים) in 18d). Die wee-uitroep kom in stige 30 (19ab) voor en bestaan uit die uitroep (הוֹי אֲמַר לַעֲץ) in 19a) gevolg deur twee objeksinne wat ook bevelsinne is (וְהִקִּיצָהּ) in 19a) en עוֹרֵי לְאָבֶן) in 19b). Die wee-uitroep word in stige 31 (19cde) afgesluit met 'n vraagsin (הֲנֵה-הוּא תְּפוּשׁ זָהָב) in 19c) en 'n voorwaardesin wat daarby aansluit (וְכִי יִבְרָא יוֹרָה) in 19d) is die protasis en וְכִי יִבְרָא יוֹרָה) in 19e) is die apodosis).

In stige 32 (20ab) kom 'n stelsin in die eerste versbeen en 'n bevelsin in die tweede versbeen voor.

### 8.4.3 Sintese

Die sintaktiese opbou van die perikoop is gevarieerd. Slegs die eerste vier wee-uitroepe vertoon 'n redelik konstante patroon. Elkeen word ingelei deur 'n uitroep en afgesluit deur redegewende konstruksies. Die middelste gedeelte van die wee-uitroepe bestaan hoofsaaklik uit vraagsinne (uitroepe 1 en 3) of stelsinne (uitroepe 2 en 4). By die laaste wee-uitroep word die uitroep omraam deur vraagsinne.

## 8.5 SEGMENTERING

### 8.5.1 Stige-indeling

Soms word daar in hierdie studie redelik drasties afgewyk van die stige-indeling in BHS en BHK. Die afwykings kan egter gemotiveer word op grond van die morfologiese en sintaktiese analise en met inagneming van die Massoretiese puntuasietekens en kommunikatiewe middele.

Stige 1 (1ab) is 'n distige, wat in ooreenstemming met BHK by **מְצוֹר** moet eindig en nie by **אֲצַפְּיָה** soos in BHS nie. Dit word bevestig deur die *atnag* by **מְצוֹר** en die feit dat 1ab 'n parallelisme vorm. Stige 2 (1cd) is ook 'n distige, terwyl stige 3 (2a) 'n monostige is.

By stiges 4-11 word die indeling van BHS gevolg. Stiges 4 (2bcd), 7 (4abc) en 11 (6abc) is tristiges, terwyl stiges 5 (3ab), 6 (3cd), 8 (5ab), 9 (5cd) en 10 (5ef) distiges is. **וְיִאמְרוּ** aan die einde van 6abc is egter nie, soos by BHS en BHK deel van die stige nie, maar 'n nuwe monostige (stige 12), wat die inleiding tot die wee-uitroep vorm. Die *atnag* by die voorafgaande woord (**לָרָא**) bevestig dat 'n breuk voor **וְיִאמְרוּ** gemaak moet word.

Stige 13 (6ef) is 'n distige. **וְעַרְמְתֵי** moet egter saam met die tweede versbeen gelees word. Die *zakef katon* by die voorafgaande woord (**לֹא-לוֹ**) bevestig dat 'n breuk daar gemaak moet word. Hier word dus afgewyk van die indeling in BHS en BHK. Stige 14 (7abc) is 'n tristige en stige 15 (8ab) 'n distige. **כִּי אָמַרְהָ** aan die begin van vers 8 kan nie, soos by BHS saam met die voorafgaande versbeen gelees word nie. Die twee versbene van vers 8 vorm 'n parallelisme en kan nie van mekaar geskei word nie. Stiges 15 (8ab) en 16 (8cd) is distiges.

Stige 17 (9abc) is 'n tristige en nie 'n monostige plus 'n distige soos dit in BHS en BHK afgedruk is nie. Die drie versbene vorm 'n sintaktiese eenheid en kan nie geskei word nie. Stige 18 (10abc) is ook 'n tristige, terwyl stige 19 (11ab) 'n distige is.

Stige 20 (12ab) is 'n distige. Stige 21 (13abc) word hier as 'n tristige beskou en nie as 'n monostige plus 'n distige soos in BHS en BHK nie. Die drie versbene vorm 'n sintaktiese eenheid wat nie geskei kan word nie. Stige 22 (14abc) is ook 'n tristige.

Stige 23 (15abc) word as 'n trisige beskou waarvan die drie versbene 'n sintaktiese eenheid vorm. In BHS en BHK word dit as 'n distige plus 'n monostige weergegee. Stiges 24 (16ab), 25 (16cd), 26 (17ab) en 27 (17cd) is distiges.

Stiges 28 (18ab), 29 (18cd) en 30 (19ab) word as distiges beskou. By stige 30 word afgewyk van die indeling in BHS en BHK. By beide word **יְהוָה הוּא** as deel van hierdie stige gelees om 'n tristige te vorm. Daardeur word die parallelisme tussen 19a en b egter versteur. Dit is beter om **יְהוָה הוּא** te sien as die eerste versbeen van stige 31 (19cde), wat dan 'n tristige is. Stige 32 is weer 'n distige.

Die mees opvallende kenmerk wanneer die stige-indeling in oënskou geneem word, is die groot aantal tristiges in die perikoop. In hoofstuk 1 het slegs een tristige voorgekom (3cde). Hier is tien van die twee en dertig stiges egter tristiges. Die tristiges kom veral voor aan die begin en/of einde van strofes. Die verskynsel kan toegeskryf word aan die beklemtonende funksie van die tristige.

### 8.5.2 Strofe-indeling

Die 32 versreëls kan soos volg in tien strofes verdeel word:

- \* *Strofe A* bestaan uit stiges 1 en 2. In beide versreëls kom 1 enkelvoud werkwoorde voor. Die *waw-konsekutief* aan die begin van stige 2 verbind ook terug.
- \* *Stige 3* is 'n inleidende monostige wat 'n skakel vorm tussen strofe A en dit wat volg. In hierdie stige word aangedui dat Jahwe reageer op die profeet se klag. Dit word gevolglik in die analise as 'n skakel aangedui en nie as deel van een van die strofes nie.
- \* *Strofe B* bestaan uit stiges 4-6. Stiges 4 en 5 verbind aanmekaar omdat die rede vir die imperatiewe wat in stige 4 voorkom, in stige 5 gegee word. Daar is ook lekseemooreenkomste tussen die twee stiges. Stige 6 verbind aan 4 en 5 omdat die 3 manlik enkelvoud werkwoorde en pronominale suffikse terugverwys na die **יְהוָה** wat in 4 en 5 vermeld word.
- \* *Strofe C* bestaan uit stiges 7 en 8. Hulle word saamgebind deur die partikel **כִּי** in 8.
- \* *Strofe D* bestaan uit stiges 9-11. Stiges 9 en 10 kan weer verbind word omdat 3 manlik enkelvoud vorme in beide voorkom en die *waw-konsekutief* in 10 terugverbind na 9. Die vraag in stige 10 is 'n reaksie op 8 en 9. Die 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse in 10 verwys ook terug na 8 en 9.

- \* *Stige 12* is 'n inleidende monostige wat 'n skakel vorm tussen die voorafgaande en die wee-uitroep. Dit kan dus nie by een van die strofes ingedeel word nie.
- \* *Strofe E* is die eerste wee-uitroep en bestaan uit stiges 13-16. Stige 13 vorm as uitroep oorkoepelend die inleiding tot die strofe. Stiges 15 en 16 verbind baie nou saam omdat beide redegewende konstruksies bevat. Hulle verbind aan 14 omdat 2 manlik enkelvoud werkwoorde in beide eenhede voorkom. Verder dui 15 en 16 die rede aan vir die uitspraak in 14.
- \* *Strofe F* is die tweede wee-uitroep en bestaan uit stiges 17-19. Die uitroep in stige 17 verbind oorkoepelend aan die res van die strofe. Stiges 18 en 19 verbind omdat 19 die rede verskaf vir die uitspraak in 18.
- \* *Strofe G* is die derde wee-uitroep en bestaan uit stiges 20-22. die uitroep in 20 verbind weer oorkoepelend aan 21 en 22. Stiges 21 en 22 verbind omdat 22 die rede gee vir die vraag in 21.
- \* *Strofe H* is die vierde wee-uitroep en bestaan uit stiges 23-27. Die uitroep in 23 verbind oorkoepelend aan 24-27. Stiges 24 en 25 verbind baie nou op grond van lekseemooreenkomste (כָּבוֹד) kom in beide stiges voor) en pronominale opname van die 2 manlik enkelvoud werkwoorde wat in 24 voorkom, in stige 25. Stiges 26 en 27 verbind weer omdat beide redegewende konstruksies bevat. Hulle verbind as eenheid aan die voorafgaande twee stiges omdat hulle die rede verskaf vir die uitsprake in 24 en 25. Verder kom 2 manlik enkelvoud vorme in beide eenhede voor.
- \* *Strofe I* is die vyfde wee-uitroep en bestaan uit stiges 28-31. Stiges 28 en 29 verbind omdat die rede vir 28 in 29 verstrekkend word. Verder is daar lekseemooreenkomste (יָצַר) en 3 manlik enkelvoud pronominale suffikse kom in beide stiges voor. Stiges 30 en 31 verbind omdat הוֹרָא in 31 terugverwys na die afgodsbeeld in die voorafgaande stige. Die eenhede 28-29 en 30-31 verbind omdat beide handel oor die maak en aanbid van afgodsbeelde.
- \* *Strofe J* bestaan uit stige 32. Hierdie stige vorm die hoogtepunt van die perikoop.

### 8.5.3 Stansa-indeling

Die strofes verbind soos volg om stansas te vorm:

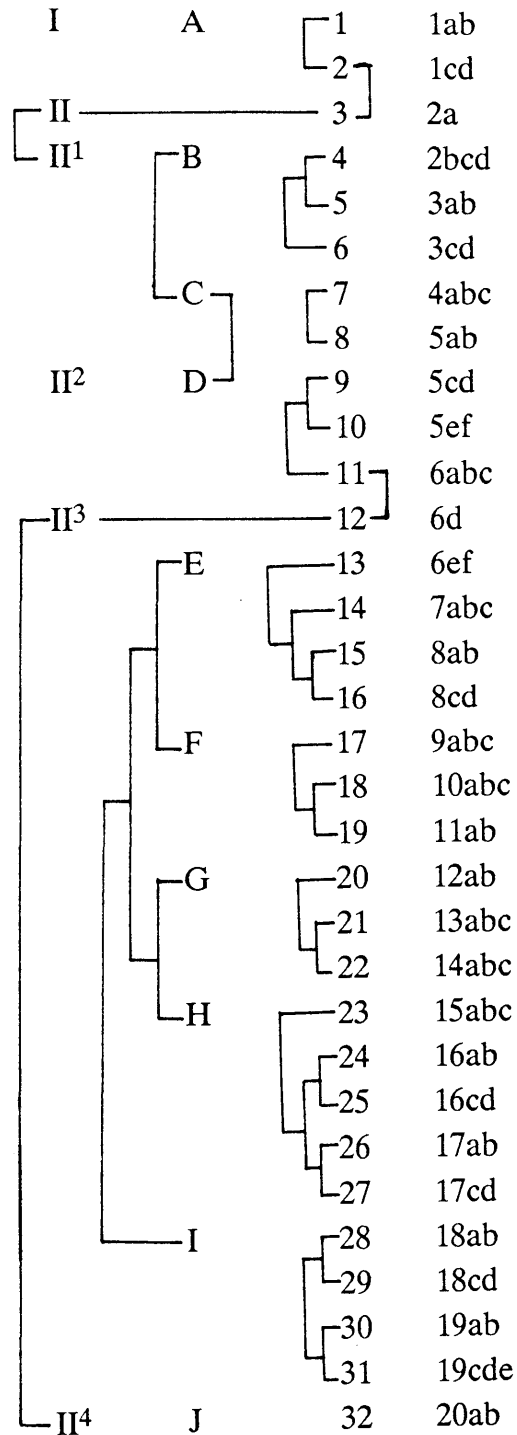
- \* *Stansa I* bestaan uit strofe A. Hier is die profeet self die subjek van die werkwoorde. Hy wag op 'n openbaring van Jahwe.

- \* *Stansa II* word ingelei deur stige 3. In hierdie monostige vind 'n duidelike subjekwisseling plaas. Jahwe is nou self aan die woord. Hierdie stige verbind oorkoepelend aan die res van die perikoop. Alles wat volg, is dus deel van hierdie stansa. Dié stansa kan in 'n aantal substansas verdeel word:
- *Substansa II*<sup>1</sup> bestaan uit strofes B en C. In strofe B kom inleidende opdragte voor wat handel oor die aard van die antwoord wat die profeet ontvang. Die antwoord van Jahwe volg in strofe C.
  - *Substansa II*<sup>2</sup> bestaan uit strofe D. Hierdie strofe vorm die skakel tussen die antwoord van Jahwe in strofes B en C en die wee-uitroep wat volg. Dit is 'n bevestiging van strofes B en C. Die goddelose, wat in die voorafgaande strofe deur Jahwe veroordeel is, is die subjek van die 3 manlik enkelvoud werkwoorde in die hierdie strofe.
  - *Substansa II*<sup>3</sup> word ingelei deur 'n monostige (stige 12), wat beskou kan word as die skakel tussen die voorafgaande strofe en die vyf wee-uitroepe wat volg. Die wee-uitroep word dan gevorm deur strofes E-I. Nouer verbindings van die wee-uitroepe kan weer gemaak word. Strofes E en F verbind omdat dieselfde struktuur in beide strofes voorkom. Verder behoort מְרִבָּה en מְכַבֵּיר in strofe E en בִּצְעַ בִּצְעַ in strofe F tot dieselfde semantiese veld. Strofes G en H kan weer verbind word omdat Jahwe eksplisiet in beide vermeld word. Dieselfde struktuur word ook by albei gevolg. Die eerste vier wee-uitroepe verbind omdat dieselfde breë struktuur by al vier voorkom. Verder word die eerste en vierde uitroep op identiese wyse afgesluit. Strofe I verbind aan die voorafgaande vier omdat dit ook 'n wee-uitroep is. Die struktuur is egter afwykend, daarom verbind die eerste vier wee-uitroepe nouer aanmekaar.
  - *Substansa II*<sup>4</sup> bestaan uit strofe J. Dit vorm die hoogtepunt en afsluiting van die reaksie van Jahwe op die klag van die profeet.



## 8.6 STRUKTUUR

Die perikoop is op verskillende vlakke ontleed. Die struktuur kan skematies soos volg voorgestel word:



## 8.7 KOMMUNIKATIEWE MIDDELE

### 8.7.1 Ekstra patroonvorming

#### a) *Metrum*

Daar is min sprake van 'n eenvormigheid in die metriese patroon. Die groot aantal uitsonderlike lang versreëls aan die begin en einde van strofes is wel opvallend. Die metrum van stige 1 is 2+2. Stige 2 is 'n 3+3 versreël. Stige 3 is 'n inleidende monostige wat 3 klemtoonheffings bevat. Strofe B word ingelei deur 'n tristige (stige 4) met 'n 2+2+4 metrum. Die laaste versbeen is opvallend langer as die eeste twee, ook nie sonder rede nie. Die rede vir die voorafgaande word daarin aangedui. Die metrum van stiges 5 en 6 is onderskeidelik 4+4 en 3+4. Strofe C word ingelei deur 'n tristige (stige 7) met 'n 2+3+3 metrum. In hierdie stige word die inhoud van Jahwe se antwoord gegee, dus is die langer stige funksioneel. Stige 8 is 'n 3+4 stige. In strofe D is die metrum van die eerste twee stiges (stiges 9 en 10) 4+4 en 3+3. Die strofe word afgesluit met 'n tristige (stige 11) met 'n 3+3+3 metrum. In dié lang stige word die reaksie van die verowerdes op die gewelddadige optrede van die veroweraar geskets. Dit is dus nie sonder rede 'n langer reël nie.

Stige 12 is 'n inleidende monostige wat slegs een klemtoonheffing bevat. Dit dien as aanloop tot die wee-uitroepe. Strofe E word ingelei deur 'n distige (stige 13) met 'n 3+4 metrum. Waar die oorgang egter plaasvind van die algemene uitspraak na die toepassing op die veroweraarsvolk, kom 'n tristige (stige 14) met 'n 4+2+3 metrum voor. Stiges 15 en 16 volg met 'n 5+3 en 4+3 metrum. Strofe F word ingelei deur 'n tristige (stige 17). Die metrum is 5+3+3. Die uitsonderlike lang versbeen aan die begin van die strofe trek onmiddelik die aandag. Waar die oorgang van die algemene na die toepassing op die veroweraarsvolk plaasvind, kom weer 'n tristige (stige 18) voor. Die metrum is 3+3+3. Stige 19 is 'n distige met 'n 3+3 metrum. Strofe G word ingelei deur 'n distige (stige 20) met 'n 4+3 metrum. Dit word gevolg deur twee tristiges (stiges 21 en 22) met 'n 5+3+3 en 3+3+3 metrum onderskeidelik. Deur die tristiges word die werk van Jahwe beklemtoon. Dit is die eerste keer in die wee-uitroepe dat Jahwe eksplisiet vermeld word. Hierdie wee-uitroep dra dus besondere gewig, daarom is die langer versreëls funksioneel. Strofe H word ingelei deur 'n tristige (stige 23) met 'n 3+4+3 metrum. Stiges 24 (3+3), 25 (5+2), 26 (4+3) en 27 (4+3) is distiges. Die besondere lang eerste versbeen van stige 25 is opvallend. In hierdie versbeen word die oordeel van Jahwe oor die veroweraar uitgespreek, daarom is die lang versbeen funksioneel. Strofe I word ingelei deur distiges (stige 28 se metrum is 5+3, stige 29 se metrum is 5+3 en die

metrum van stige 30 is 4+3). Die eerste versbene van stiges 28 en 29 is opmerklik lank. Dit gebeur waar die futiiteit van afgodediens onderstreep word en is funksioneel binne die konteks. Die strofe word afgesluit met 'n tristige (stige 31) met 'n 2+4+3 metrum. Die metrum van stige 32 is 3+3.

b) *Klankverskynsels*

Die mees opvallende klankverskynsels wat in die perikoop voorkom is die volgende:

\* *Alliterasie* kom in die volgende gevalle voor:

- מ, נ, צ/ש en ג in stige 1,
- ש/צ, ר, מ, כ en נ in stige 2,
- י en ג in stige 3,
- כ, נ en ל in stige 4,
- ע, ד, נ en ל in stige 5,
- מ, ה, ל en כ in stige 6,
- ש, ג en י in stige 7,
- י, ב, ר en ג in stige 8,
- ש in stige 9,
- א, ל, ר, כ, ה en מ in stige 10,
- ל, מ en ש/ש in stige 11,
- מ, ב, ל en ט in stige 13,
- כ, צ/ש, ק, מ, ז, ע en ל in stige 14,
- כ, ת, ש, ל, י en מ in stige 15,
- ד, מ, ש/צ/ס, ר, כ en י in stige 16,
- ב, ע, צ, ר, ל, מ en ג in stige 17,
- ש/צ, ת, מ en כ in stige 18,
- ק/כ, צ/ס en ג in stige 19,
- ב, מ, ג en ר in stige 20,
- ת, מ, ב, ד, ש/צ, ל en ע in stige 21,
- ל en מ in stige 22,
- מ, ס/ש, כ/ק en ר in stige 23,
- כ/ק, ל en מ in stige 24,
- ס, כ/ק, כ en ל in stige 25,
- כ/ח, ש/ס. ג en ת/ד in stige 26,
- ד, מ, ש/צ/ס, ר, כ en י in stige 27,
- מ, פ, ש/צ/ס, ל en ר in stige 28,
- י, ש/צ, ר, ב/ו, ל, א en מ in stige 29,
- ר, צ, ה en מ in stige 30



- ה, ר, ב/ו, כ, ס/ש, נ, ר, נ en ב in stige 31,
- ה, צ/ס/ש en ל in stige 32.
- \* *Assonansie* kom voor in die volgende stiges:
  - a-, i-, e- en o-klanke in stige 1,
  - a-, i-, e- en o-klanke in stige 2,
  - a-klanke in stige 3,
  - o-, a- en e-klanke in stige 4,
  - o-, a- en e-klanke in stige 5,
  - i-, a-, o- en e-klanke in stige 6,
  - i-, a-, e- en o-klanke in stige 7,
  - a-, i-, o- en e-klanke in stige 8,
  - i-, a-, o- en e-klanke in stige 9,
  - e-, o-, a- en i-klanke in stige 10,
  - a-, o-, e- en i-klanke in stige 11,
  - o-, a- en i-klanke in stige 13,
  - a-, o-, e-, u- en i-klanke in stige 14,
  - i-, a-, o- en e-klanke in stige 15,
  - i-, e-, o- en a-klanke in stige 16,
  - o-, e-, a- en i-klanke in stige 17,
  - a-, o-, e- en i-klanke in stige 18,
  - i-, e- en a-klanke in stige 19,
  - o-, e-, a- en i-klanke in stige 20,
  - a-, o-, i- en e-klanke in stige 21,
  - i-, a- en e-klanke in stige 22,
  - o-, a- en e-klanke in stige 23,
  - a-, o- en e-klanke in stige 24,
  - o-, a-, i- en e-klanke in stige 25,
  - a-, o-, e- en i-klanke in stige 26,
  - i-, e-, o- en a-klanke in stige 27,
  - a-, o- en e-klanke in stige 28,
  - i-, a-, o- en e-klanke in stige 29,
  - o-, e-, a- en i-klanke in stige 30,
  - u-, o-, a- en e-klanke in stige 31,
  - o- en a-klanke in stige 32.
- \* *Rym* kom voor aan die einde van versbene in stiges 2, 4, 5, 10, 14, 15, 17 en 30.
- \* *Woordspel* kom in drie gevalle voor. In stige 13 kom dieselfde woordspel as in 1:6d voor, naamlik לֹא-לֵא. Daardeer word beklemtoon dat die veroweraar hom op onregverdigde wyse verryk. In stiges 24 en 25 kom

woordspel voor in die herhaling van die antonieme קלון of קיקלון 'skande' en קבוד 'eer'. In 16a word die veroweraar beskryf as iemand wat hom versadig met skande (קלון) in plaas van met eer (קבוד). Daarom sal die toorn van Jahwe teen hom draai en skande (קיקלון) sal sy eer (קבוד) tref (16d). Dit wat hy as eer beskou, sal op die ou einde vir hom in dubbele maat skande bring. Woordspel kom ook voor in stige 29. Daar word die gelykklinkende אֱלִילִים 'gode' en אֱלָמִים 'stom' in kombinasie gebruik as 'n ironiese woorspel. Die gode van die veroweraar is in werklikheid stomme maaksels wat tot geen nut is nie.

### c) *Parallelismes*

Die twee versbene van stige 2 (1cd) vorm 'n interne parallelisme. נֶאֱצַפָּה לְרֵאוֹת in 1c word ook in 1d veronderstel. Die frases מִהַיְנַבְר־בֵּי (1c) en רָמָה אָשִׁיב עַל־תּוֹכְחָתִי (1d) is dan parallel.

Die eerste twee versbene van stige 4 (2bcd) vorm 'n interne sinonieme parallelisme. Beide versbene word ingelei deur 'n imperatief. In 2b volg 'n direkte objek, in 2c 'n indirekte objek, op die imperatief. Die laaste versbeen is klimakties omdat dit die doel van die twee parallelle bene verwoord.

In stige 5 (3ab) kom 'n interne sintetiese parallelisme voor. Die twee versbene is nie presies parallel nie, maar tog gelykwaardig in opbou en betekenis. וְזוֹן in 3a moet ook in 3b veronderstel word. Die uitsonderingsin in 3b voer die gedagtegang van hierdie versbeen egter verder as die voorafgaande.

Die eerste twee versbene van stige 7 (4abc) is parallel. בֹּר נִכְשׁוּ בֹר in 4b moet ook by 4a veronderstel word. In beide stiges word iets gesê oor die wese van die goddelose. In 4a is die stelling positief, in 4b negatief. In teenstelling daarmee word in die derde versbeen by wyse van 'n adversatiewe sin iets oor die regverdige gesê.

In stige 9 (5cd) kom 'n interne sintetiese parallelisme voor. Alhoewel die twee bene sintakties 'n eenheid vorm, is die gedagtegang in albei parallel. 'n Vergelyking word getref tussen die veroweraar en die doderyk.

Die twee versbene van stige 10 (5ef) vorm in alle opsigte 'n interne sinonieme parallelisme. In beide versbene is die woordvolgorde V+M+O.

Die laaste twee versbene van stige 11 (6abc) is parallel. Die eerste versbeen dien as inleiding tot die parallelle gedagte dat die volke 'n spotlied oor die veroweraar sal sing.

Die twee versbene van stige 13 (6ef) vorm 'n interne sinonieme parallelisme. In albei versbene kom 'n partisipium voor waardeur die handeling 'verryk' beklemtoon word. Dit word gevolg deur 'n uitbreiding waarin aangetoon word dat hierdie verryking onregmatig geskied.

Die eerste twee versbene van stige 14 (7abc) vorm 'n interne sinonieme parallelisme. **הָלוֹא כָּתַע** in 7a moet ook in 7b veronderstel word. **יָקוּמוּ נִשְׁכְּרֵיהֶּ** in 7a en **וְיִקְצְרוּ מִוְעֲזֵיָהָ** in 7b is dan in alle opsigte parallel. In die derde versbeen word die stige tot 'n hoogtepunt gevoer wanneer die gevolg van die eerste twee versbene beskryf word.

In stige 15 (8ab) kom 'n interne sintetiese parallelisme voor. In beide versbene word die werkwoord **שָׁלַל** gebruik. In 8a is die veroweraar die subjek van die handeling en **גֹּוִים רַבִּים** die objek. In 8b is **כָּל-יְהוָה עַמִּים** egter die subjek en die veroweraar die objek van die handeling.

Die laaste twee versbene van stige 17 (9abc) vorm 'n parallelisme. In beide kom **לֵ** saam met die infinitief constructus voor om doel uit te druk. Die eerste versbeen van die stige is die inleiding tot die doelkonstruksies.

Die eerste twee versbene van stige 18 (10abc) vorm 'n interne sintetiese parallelisme. In beide word 'n handeling van die veroweraar beskryf. In 10b word **וְיַעֲצֹף בְּשַׁת** van 10a gepresiseer. **בְּשַׁת** 'geknoei' behels die **רַבִּים עַמִּים קְצוּת-עַמִּים** 'om 'n einde aan baie volke te maak'. In die derde versbeen word die gevolg van hierdie optrede dan aan die orde gestel.

In stige 19 (11ab) kom 'n interne sinonieme parallelisme voor. In beide versbene is die woordvolgorde S + V. Die twee versbene van stige 20 (12ab) vorm ook 'n interne sinonieme parallelisme met die woordvolgorde V + O + M.

Die eerste twee versbene van stige 23 (15abc) vorm 'n sintetiese parallelisme. In beide kom 'n partisipium gevolg deur 'n direkte objek voor. Die tweede versbeen word egter deur middel van 'n doelsin verder gevoer as die eerste. Die derde versbeen bevat ook 'n doelsin. Daardeur word die eerste twee versbene tot 'n hoogtepunt gevoer.

In stige 26 (17ab) kom 'n interne sinonieme parallelisme voor. Die woordvolgorde in beide versbene is S+V. Die enigste geringe verskil is dat die werkwoord in die eerste versbeen 'n pronominale suffiks het, terwyl die pronominale suffiks in die tweede versbeen veronderstel word.

In stige 30 (19ab) kom ook 'n interne parallelisme voor. Hoewel die twee versbene nie presies identies opgebou is nie, bevat beide 'n partisipium waarin 'n opdrag aan 'n afgod gegee word.

#### d) *Chiasm*es

Die perikoop word in die eerste stige (1ab) ingelei deur 'n interne chiasme. In 1a kom 'n lokaliteitsaanduiding voor, gevolg deur 'n werkwoord in die eerste persoon. In 1b word die woordvolgorde omgedraai. Die werkwoorde en die lokaliteitsaanduidings behoort tot dieselfde semantiese veld.

'n Breë chiasiese ordening van elemente kom in stige 7 (4abc) voor. In die vorige paragraaf is reeds daarop gewys dat die eerste twee versbene 'n parallelisme vorm. Deur middel van twee werkwoorde (עֲפֹלָה in 4a en לֹא יִשְׁרָה in 4b) word 'n oordeel uitgespreek oor die goddelose. Na laasgenoemde word verwys deur middel van die term נִפְשׁוּ בּוֹ. Die elemente is dus gerangskik in die volgorde *werkwoorde van oordeel (A) + verwysing na die goddelose (B)*. In die derde versbeen (4c) kom die elemente in presies die teenoorgestelde volgorde voor. Eers word daar na die regverdige verwys (וְיִצְקִיק), dan word daar aan hom heil beloof as hy aan sekere voorwaardes voldoen (בְּאֲמוּנָתוֹ יִחְיֶה). Die elemente kom dus voor in die volgorde *verwysing na die regverdige (B<sup>1</sup>) + werkwoord van heil (A<sup>1</sup>)*. Deur die A B B<sup>1</sup> A<sup>1</sup> struktuur word die antwoord van Jahwe tot 'n hegte eenheid saamgebind.

Die tweede en derde versbeen van stige 21 (13abc) vorm 'n interne chiasme. In 13b is die woordvolgorde V+S+M, terwyl dit in 13c S+M+V is.

'n Eksterne chiasme word gevorm deur die vier versbene van stiges 24 (16ab) en 25 (16cd):

24	שבעת קלון מכבוד	16a	A
	שחה גם־אתה והרעל	16b	B
25	חסוב עליך כוס ימין יהוה	16c	B <sup>1</sup>
	וקיקלון על־כבודך	16d	A <sup>1</sup>

In 16a word die veroweraar beskryf as iemand wat hom versadig met skande in plaas van eer. In 16d word beklemtoon dat dit wat hy as sy eer beskou, in skande verander sal word. Dit impliseer dat dubbele skande hom sal tref. In beide 16b en 16c kom 'n verwysing na drink voor, eers by wyse van 'n imperatief, dan deur te sinspeel op die beker van toorn in die regterhand van Jahwe.

e) *Herhaling*

In die semantiese analise (8.3.3) is reeds daarop gewys dat die herhaling van woorde in dieselfde semantiese veld in strofe A ten doel het om die beeld van 'n wagter wat angstig wag op die koms van verlossing te skep. Dit lei tot spanning - gaan die antwoord van Jahwe werklik tot verlossing lei?

In strofe B word deur die herhaling van **וְזָרַן** (2b en 3a) kohesie geskep tussen die onderdele van die strofe. Die klem val op openbaarmaking van die antwoord en die aard en funksie daarvan.

In strofe C word deur die herhaling van die negatiewe partikel **לֹא** aan die begin (4b) en einde (5b) van die strofe beklemtoon dat die goddelose se ondergang vas staan.

In strofe D word die onversadigbare magshonger van die goddelose twee keer vergelyk met die onafwendbaarheid van die dood (**כְּשֹׂאֵל** in 5c en **כְּמָוֶת** in 5d). Hulle magshonger word verder geïllustreer deur die voorkoms van twee woorde vir 'versamel' (**וַיִּקְבְּץ** in 5e en **וַיִּקְבֹּץ** in 5f). Hierdie aksie is gerig op die 'volke' (**גוֹיִם** in 5e en **עַמִּים** in 5f). Laasgenoemde twee terme speel in die res van die perikoop 'n belangrike rol. Een of albei van die terme kom weer voor in strofe E (8a en b), strofe F (10b) en strofe G (13b) - hier ook saam met die sinoniem **לְאֻמִּים** (13c). Deur die herhaling van dieselfde woorde word die verrykende invloed van die goddelose se magshonger geïllustreer, maar ook die omkeer van rolle. Hulle wat nou ly, sal teen die geweldenaar draai en op die ou einde sy ondergang bewerkstellig.

In strofe E word hierdie omkeer van rolle baie mooi geïllustreer deur die herhaling van die stam **שָׁלַל** (8a en b). In 8a is dit die veroweraar wat die nasies plunder, in 8b is dit die volke wat teen hom draai en hom plunder.

Strofe F word gekenmerk deur die herhaling van **בָּצַע** (9a) en **רָע** (9a en 9c) in die eerste stige. Hierdeur word die klem geplaas op die winsbejag van die veroweraar



(בצע). Dit is egter 'n onregverdige winsbejag (רע) wat juis ten doel het om hom teen die kwaad (רע) te beskerm! Sy motiewe is verkeerd, daarom sal hy nie in sy doel slaag nie.

In strofe G word die יהנה? כבוד aan die orde gestel. Dit word in die volgende strofe gekontrasteer met die כבוד van die veroweraar. In strofe H word deur die chiasiese opbou in die herhaling van קלון/קלקלון en כבוד beklemtoon dat die gewaande eer van die veroweraar eintlik in dubbele mate skande is. Daardeur word die eer van Jahwe in strofe G en die skande van die veroweraar in strofe H skerp gekontrasteer. Die stam נסט kom ook in albei strofes voor. In strofe G bedek die eer van Jahwe die aarde (14c), in strofe H bedek die geweld wat die veroweraar gepleeg het, hom (17a). Daardeur word die kontras tussen Jahwe en die veroweraar pertinent uitgespel.

In strofe H kom verskeie terme uit die semantiese velde 'drank' en 'seksuele wangedrag' voor (vergelyk 8.3.3). Die wellus van die veroweraar word daardeur beklemtoon, maar ook dit sal op die ou einde teen hom draai (16b). Verder word deur die herhaling van נמס (17a en c) beklemtoon dat die lot waarmee hy ander getref het, homself op die ou einde sal tref. Hierdie strofe word op presies dieselfde wyse as strofe E afgesluit. Daardeur kom 'n refrein tot stand (vergelyk 8.7.1(f)).

In strofe I word die futiliteit van afgodediens beklemtoon. Die herhaling van פסל en יצר onderstreep hierdie feit. Afgode is niks anders as maaksels van mensehande nie. Daarom dien die afgode geen doel nie. By hulle kan 'n mens niks leer nie. Dit word bevestig deur die herhaling van die stam ירה (שקר מרה in 18b en יורה in 19c).

#### f) Refrein

Strofes E en H (die eerste en vierde wee-uitroep) word op identiese wyse afgesluit. Dit word dikwels gebruik as argument om die vierde wee-uitroep as latere toevoeging te beskou. Vanuit literêre perspektief gesien, is die identiese slot van strofes E en H egter funksioneel. Dit dien as refrein. Daardeur word die eerste vier wee-uitroepe met hulle ooreenstemmende struktuur en gedagte-inhoud baie nou saamgebind. Die vyfde wee-uitroep, wat ten opsigte van struktuur en gedagtegang afwyk van die voorafgaande, word daarmee nie minder belangrik nie, maar verkry juis sy regmatige posisie as hoogtepunt van die wee-uitroepe. Deur die refrein word die eerste vier wee-uitroepe afgegrens, sodat hulle enersyds beklemtoon word, maar andersyds ook deur die konteks in perspektief geplaas kan word.

g) *Strukturele patrone*

Strofe C (stiges 7 en 8) vertoon op sintaktiese gebied 'n konsentriese struktuur. Dit kan soos volg voorgestel word:

7	הנה עפלה	4a	A
	לא ישרה נפשו בו	4b	B
	וצדיק באמונתו יחיה	4c	C
8	ואף כי־היין בוגד גבר יהיר	5ab	A <sup>1</sup>
	ולא ינרה	5b	B <sup>1</sup>

Die A en A<sup>1</sup> element bevat 'n oordeel oor die goddelose. Dit is in beide gevalle 'n positiewe sin. Die woorde **עֲפֹלָה** en **יְהִיר גִּבּוֹר** behoort tot dieselfde semantiese veld. Die B en B<sup>1</sup> element bevat 'n negatiewe oordeel oor die goddelose. In beide gevalle word aangedui dat hy nie in sy doel sal slaag nie. Die C element bevat 'n uitspraak oor die regverdige. Deur op dubbele wyse die goddelose te veroordeel en die uitspraak oor die regverdige die middelste posisie in die konsentriese struktuur te laat inneem, word besondere klem daarop geplaas.

### 8.7.2 Ongrammatikaliteit

Die volgende grammatikaal-afwykende tegnieke kenmerkend van die poësie kom in hierdie perikoop voor:

a) *Vergelyking*

In stige 9 word 'n vergelyking getref tussen die onversadigbare magshonger van die goddelose en die doderyk. Hy is soos die doderyk (**בְּשֹׂאוֹל**) wat sy keel wyd oopsper (**אֲשֶׁר הִרְחִיב נַפְשׁוֹ**), soos die dood (**בְּמָוֶת**) wat nooit genoeg kan kry nie (**וְלֹא יִשְׂבַע**). Deur hierdie vergelyking word die oorweldigende mag van die goddelose beskryf, 'n mag wat op die punt is om tot niet te gaan sodat die volke oor hom 'n spotlied gaan sing.

In stige 22 word 'n vergelyking getref tussen die aarde wat vol word van die magtige teenwoordigheid van Jahwe, 'n teenwoordigheid wat sal wees **בְּמַיִם יִכְסּוּ עַל־יָם**. Soos water die seabodem van hoek tot kant oordek, so sal die teenwoordigheid van Jahwe die hele aarde vul.

b) *Metafoor*

In stige 20 word van die veroweraar gesê dat hy 'n stad met bloed (בְּדָמַיִם in 12a) bou en met onreg (בְּעִוְלָה in 12b) tot stand bring. Dit is 'n voorbeeld van 'n raamwerk-fokusekspressie metafoor. Die klem val op die gewelddadige optrede van die veroweraars.

c) *Personifikasie*

In stige 19 word gesê die klippe in die mure skreeu en die dakbalke antwoord (תִּזְעַק in 11a en יַעֲנֵנִי in 11b). Dit staan binne 'n konteks waar die gewelddadige optrede van die veroweraar en sy gevolglike einde beklemtoon word. Deur die personifikasie val die fokus op die allesomvattende geweld wat die veroweraar gepleeg het. Dit sal op hom gewreek word, in so 'n mate dat selfs die lewlose objekte soos klippe en dakbalke teen hom sal getuig. Dit wat hy deur onreg tot stand gebring het, sal teen hom draai en 'n bydrae lewer om sy ondergang te bewerkstellig.

d) *Sinspeling*

In strofe A word deur middel van die 'waghou'-terminologie gesinspeel op die bekende beeld van iemand wat reikhalzend uitsien na verlossing, wat daarna uitsien soos die wagter op die mure uitsien na die aanbreek van die oggend (Psalm 130).

Die term הִיָּיָן in 5a dui op die magshonger, die magswellus van die goddelose veroweraar (vergelyk Jesaja 51:17 en 21-22; Jeremia 13:12-14; 51:7; Psalm 75:9). Dit is dus 'n sinspeling op die vernietigende uitwerking van die goddelose op die ander volke. In strofe H word teruggekeer na hierdie sinspeling, waar die veroweraar beskryf word as die een wat ander laat drink sodat hy hulle naaktheid kan aanskou (15abc). Drank is hier weer 'n sinspeling op hulle magswellus, naaktheid 'n sinspeling op die weerloosheid van die ander volke, op hulle onvermoë om hulleself teen te sit. Hulle is soos iemand wat te veel gedrink het en nie verantwoording kan doen vir sy gedrag nie. Die een wat nasies so uitbuit sal egter self moet drink uit die כּוֹס יְמִיִן יְהוָה (vergelyk Jeremia 13:12-14; Psalm 75:9), wat 'n sinspeling is op die oordeel van God.

e) *Delesie*

Delesie kom op verskeie plekke in die perikoop voor. Daardeur word onnodige lang versreëls vermy of die moontlikheid geskep om variasie in te bou deur nuwe elemente by te voeg. Die volgende gevalle kan vermeld word:

- \* In stige 2 word **נְאֻצָּפָה לְרֵאוֹת** in 1c ook in 1d veronderstel.
- \* In stige 5 word **חֲזוֹן** (3a) ook in 3b veronderstel.
- \* In stige 7 moet **נִפְשׁוּ בֹר** wat in die tweede versbeen (4b) voorkom, ook saam met **הִנֵּה עֲפָלָה** (4a) gelees word.
- \* In stige 14 word **הֲלוֹא פָתַע** (7a) ook in 7b veronderstel.
- \* In stige 25 word **חֲסוּב** (16c) ook in 16d veronderstel.

f) *Hendiades*

In stige 11 kom 'n voorbeeld van hendiades voor waar twee naamwoorde in 6c, naamlik **מְלִיצָה חִירוֹת**, gebruik word om **מָשַׁל** in 6b te omskryf. Die twee naamwoorde moet as 'n enkele begrip beskou word. Albei beteken 'raaisel', in kombinasie vorm dit dus 'n toutologiese konstruksie wat vertaal kan word met "n raaiselagtige uitspraak".

g) *Enjambement*

Enjambement kom voor in stige 8. Die objek van die partisipium **בּוֹגֵר** (5a), word eers in die tweede versbeen gegee, naamlik **גִּבְרָר יְהִיר** in 5b. Deur die enjambement word die twee versbene tot 'n hegte eenheid saamgebind.

h) *Uitgestelde identifikasie*

Dit is interessant om daarop te let dat Jahwe in stige 3 handelend op die voorgrond tree deur die profeet te antwoord. Anders as wat gewoonlik die geval in profetiese boeke is, speel Jahwe self geen aktiewe rol in die antwoord nie. Jahwe word eers in stiges 21, 22 en 25 eksplisiet vermeld. Die perikoop word in stige 32 afgesluit met die belydenis dat Jahwe in sy heilige tempel is en dat die hele aarde voor Hom moet stil word. Eers daar word die heerskappy van Jahwe pertinent vermeld. Deur die uitgestelde identifikasie word spanning opgebou. Uiteindelik is die funksie daarvan juis om die grootheid van Jahwe te beklemtoon.

i) *Retoriese vrae*

Retoriese vrae kom voor in stiges 11, 14, 21 en 31. In al die gevalle word 'n positiewe antwoord veronderstel en het die retoriese vraag bevestigende krag.

## 8.8 GENRE

Habakuk 2:1-20 vertoon soveel variasie, dat dit nie deur 'n enkele genrebeskrywing getipeer kan word nie. Hier is eerder sprake van 'n literêre samevoeging van verskeie genres. Deur die kombinasie van genres word die boodskap van die boek geaksentueer.

Habakuk 2:1 kan nie as 'n spesifieke genre getipeer word nie. Die beeld van die wagter wat wag op die koms van die oggend, word deur dié vers na vore geroep. Daardeur word klem geplaas op die profeet se afwagting dat Jahwe wel sal reageer op die klagtes in die voorafgaande hoofstuk. Dit word duidelik dat die profeet nie as ongelowige kla nie, maar as gelowige wat die werk van God nie kan begryp nie. Daarom berei hy hom voor, sien hy uit na die antwoord wat sal kom. Talle verwysings na die taak van die wag kom in die Ou Testament voor. In Psalm 130:5-6 sien die wag uit na die koms van die oggend. In Psalm 5:4 wag die psalmdigter op verlossing. Die profete word dikwels as wagers getipeer (Hosea 9:8; Jesaja 21:6-10 en 11-12; Jeremia 6:17; Esegïel 3:17; Esegïel 33:2-7). As wagter is dit die taak van die profeet om die volk betyds in te lig en te waarsku oor die pad wat God van plan is om met sy volk te loop. (Krüger 1987:41, vergelyk ook Dykes 1976:96). In Habakuk 2:1 word dus gebruik gemaak van 'n bekende beeld om afwagting te skep, afwagting wat die ondertoon dra van sekerheid dat Jahwe wel sal reageer. Hierdie vers kan nie gebruik word as argument om te bewys dat Habakuk 'n kultusprofeet was nie (Sellin 1930:395; Elliger 1956:39; Horst 1964:179; Szeles 1987:28). Die klem val nie op die wyse waarop die openbaring ontvang word nie, maar op die gesindheid van afwagting - Jahwe sal verseker antwoord.

Habakuk 2:2-3 vorm die volgende eenheid in die perikoop. Die inleiding (יִצְעַנְנִי יְהוָה וַיֵּאמֶר יְהוָה) skep die indruk dat dit wat volg 'n tipiese profetiese orakel gaan wees waarin heil of onheil verkondig gaan word. Die gedeelte word inderdaad deur verskeie eksegete as 'n orakel getipeer (Humbert 1944:15; De Vries 1972:195; Fohrer 1974:42; Smith 1984:105). Dit wat volg is egter geen orakel nie, maar 'n beskrywing van die aard en funksie van die goddelike antwoord. Soos Jesaja (Jesaja 8:1 en 30:8) word die profeet opgeroep om die antwoord neer te skryf as getuie dat God se woord betroubaar is. In terminologie wat eie is aan die wysheidsliteratuur

(Spreuke 6:19; 12:17; 14:5; 14:25; 19:5 en 19:9, vergelyk Janzen 1980:54-62) word die aard van die openbaring beskryf. Binne die konteks verskaf hierdie verse die antwoord op die vraag 'hoe lank?', waarmee die boek begin het.

Wanneer die antwoord in 2:4-5b verwoord word, geskied dit in die vorm van 'n wysheidspreuk (Jöcken 1977b:327), waar twee groepe teenoor mekaar gestel word (vergelyk Genesis 15:6; Levitikus 25:18; 26:3; Jesaja 7:9; Jeremia 18:4; Esegïel 18:9; Psalm 7:1; 11:2; Spreuke 2:7; 21:3 Job 4:7).

In 2:5c-20 volg vyf wee-uitroepe. Hierdie genre kom dikwels in die Ou Testament voor, veral by die profete. In Jesaja kom die grootste konsentrasie wee-uitroepe voor (1:4, 24; 3:9, 11; 5:8, 11, 18, 20, 21, 22; 6:5; 10:5; 17:12; 18:1; 28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1). Dit is net in Jesaja (Jesaja 5:8-23) en in Habakuk (Habakuk 2:6-20) waar daar 'n hele reeks wee-uitroepe voorkom.

Die oorsprong van die wee-uitroepe is omstrede. Sommige soek dit in die kultus (Westermann 1967:194-198), ander in die begrafnislied (Clifford 1966:459-460), ander in die wysheidstradisie (Gerstenberger 1962:261). Whedbee (1971:80-110) het in sy analise van die wee-uitroepe in Jesaja tot die konklusie gekom dat hierdie uitroepe waarskynlik hulle oorsprong in die wysheid het. In die wee-uitroepe word veral die sosiale verval van die samelewing aangespreek. As sodanig word daar in die wee-uitroepe ook aangesluit by die juridiese materiaal in die Ou Testament.

In terme van die literêre struktuur van die boek Habakuk is dit nie van soveel belang om die oorsprong van die wee-uitroepe vas te stel nie, maar wel om die funksie daarvan in die konteks te bepaal. Dit is duidelik dat dit in die wee-uitroepe gaan om 'n veroordeling van die goddelose veroweraar. In die wee-uitroepe word telkens 'n omkeer van rolle in die vooruitsig gestel. Uiteindelik sal die sosiale verval waarvoor die goddelose verantwoordelik is (vergelyk 1:2-4) sy ondergang bewerkstellig.

Wanneer die hoofstuk in sy geheel beskou word, is dit duidelik dat die tema van die boek ook hier aan die orde gestel word. In 2:1 word dit duidelik gemaak dat die wanhopige vraag van die profeet in 1:17 nie die laaste woord is wat gespreek kan word nie. Jahwe het 'n antwoord! In 2:2-3 word beklemtoon dat die antwoord binne die eskatologiese raamwerk van God se plan inpas, daarom word in die antwoord (2:4-5b) nie ongekwalifiseerd heil voorspel nie, maar enersyds 'n oordeel oor die goddelose uitgespreek, andersyds 'n oproep tot die regverdige gerig om getrou te bly. Die wee-uitroepe is die bevestiging dat die goddelose wel sy verdiende loon sal kry, dat daar 'n omkeer van rolle sal plaasvind.

## 8.9 DETAILANALISE

### Stansa I

#### *Strofe A*

Hierdie strofe vorm die oorgang tussen die profeet se wanhopige vraag in 1:17 en die antwoord wat hy in 2:2 van Jahwe ontvang. Die klem val enersyds op die afwagting van die profeet. Daardeur word spanning geskep. Andersyds word die sekerheid dat Jahwe sal antwoord, dat Hy sal reageer op die noodroep van die צָרִיק, beklemtoon. God se antwoord kan nie afgedwing word nie, die profeet moet daarop wag (Jeremia 28:11; 42:7; vergelyk ook 2 Samuel 7:4-5).

In stige 1 (1ab) word deur middel van 'n chiasme beskryf hoe die profeet wag op die antwoord van Jahwe. מְשַׁמְרֶת (1a) dui op die wagtoring in die vestingmuur, מְצוֹר (1b) op die vestingmuur self. Hierdie militêre terme roep die beeld op van 'n wag wat waghou om die inwoners van die stad vroegtydig te waarsku teen enige vyandelike aanval. In die vorige paragraaf is daarop gewys dat die terminologie dikwels op die profete toegepas word. Dit was hulle taak om die volk in te lig oor die planne van Jahwe.

Habakuk wag op die antwoord van Jahwe. Dit word in stige 2 (1cd) duidelik. Hy kyk (וְאֶצְפָּה), angstig soos die wagter wat tuur (לְרְאוֹת) oor die vlaktes buite die stadsmure. Twee aspekte is by die antwoord belangrik. In die eerste plek wil hy hoor wat die Here hom gaan antwoord (מֵהֲיִנְקָר־בִּי). Hy het 'n aantal twyfelende vrae aan Jahwe gestel. Nou wag hy dat Jahwe sy twyfel uit die weg sal ruim. Daar is egter ook 'n meer persoonlike aspek by die antwoord betrokke. Die profeet wag ook om te wete te kom wat hyself moet antwoord op sy protes. תוֹכַחַת kom veral in die wysheidsliteratuur voor (vergeelyk Spreuke 1:23, 25, 30; 3:11; 5:12; 6:23; 10:17; 12:1; 13:18; 15:5, 10, 31, 32; 27:5; 29:1, 15; Job 13:6; 23:4; Psalm 38:15; 39:12; 73:14). Die woord dui meestal op 'n teregwysing, maar ook op 'n protes of 'n pleidooi. Binne die konteks is 'protes' 'n aanvaarbare betekenismoontlikheid. In Habakuk 1:12d het die profeet gekla dat Jahwe die goddelose Galdeërs tot 'n strafwerktuig (לְהוֹכִיחַ) bestem het. Die volk wat wag op 'n antwoord van Jahwe, op 'n woord wat orde sal bring in die chaos, word daardeur in nog groter ellende gedompel. Jahwe se woord (הוֹכִיחַ) het 'n wederwoord van protes (תוֹכַחַתִּי) by die profeet ontlok. Nou wag hy angstig om te hoor wat hy op sy protes moet antwoord, hoe hy daarop moet reageer.

In strofe A word die verwagting geskep dat Jahwe op die toneel sal verskyn. Hierdie strofe dien as voorbereiding vir stansa II, waarin die antwoord van Jahwe in detail aan die orde gestel word.

## Stansa II

Die stansa word ingelei deur 'n monostige (2a) waarin aangedui word dat die profeet nie tevergeefs op Jahwe gewag het nie. Jahwe reageer op die noodkreet van sy profeet. Anders as in 1:5-11, waar die reaksie van Jahwe direk op die klag volg sonder enige inleiding, word hier spesifiek vermeld dat Jahwe geantwoord het.

Die res van die hoofstuk moet gesien word as deel van die antwoord van Jahwe. Dit kan in verskillende substansas, elk weer onderverdeelbaar in strofes, verdeel word.

### \* Substansa II<sup>1</sup>

#### *Strofe B*

Wanneer Jahwe die profeet antwoord, is dit nie by wyse van 'n direkte antwoord soos by die meeste ander profeteboeke nie, maar by wyse van 'n opdrag waarin die aard van die antwoord beklemtoon word. Daardeur word die eskatologiese karakter van die antwoord uitgewys. Ou-Testamentiese eskatologie is 'n omvattende en dikwels omstrede onderwerp (Preuss 1978:1-19). Die term word hier gebruik om te verwys na die verwagting dat Jahwe in die nabye toekoms sal ingryp in die nood van sy volk. Hy sal 'n einde maak aan die heerskappy van die goddelose en 'n tydperk van verlossing vir sy kinders laat aanbreek (vergelyk Preuss 1978:6-8).

In stige 4 (2bcd) ontvang die profeet die opdrag om die openbaring (קוֹרָא) neer te skryf (כְּתוֹב) en dit op tablette (תְּלַחֲוֹת) te graveer (בְּאֵר). Die קוֹרָא is die antwoord van Jahwe, wat nie noodwendig die vorm van 'n visioen aanneem nie, maar ook 'n woordopenbaring kan wees (vergelyk die bespreking van הַיָּהוָה in hoofstuk 4). Hierdie openbaring moet Habakuk, soos Jesaja voor hom (Jesaja 8:1-3; 30:8), neerskryf as 'n getuie van Jahwe se woord. Die antwoord moet dus gepubliseer word (vergelyk Deuteronomium 27:8). תְּלַחֲוֹת kan dui op tablette van klei, klip, hout of metaal. Omdat daar in 2d met 'n 3 manlik enkelvoud pronominale suffiks na תְּלַחֲוֹת terugverwys word, is dit moontlik dat die meervoud verklaar moet word as 'n meervoud van uitgebreidheid. Die bedoeling is dan dat die profeet die openbaring op 'n groot tablet moet neerskryf (Van der Woude 1978:34). Die doel van die opskrywe word in 2d uitgespel: לְמַעַן יִרְוֶן קוֹרָא בּוֹ. Die betekenis van dié frase



is omstrede. Normaalweg word die klem geplaas op **קוֹרָא בּוֹ** en **יְרוּץ** gesien as 'n adverbiale bepaling daarvan. Van der Woude (1978:34) verstaan die frase so en vertaal dit met 'opdat iemand die daarop leest, dit snel kan doen' (vergelyk ook die NAB). Deden (1953:262) meen die frase beteken dat elke verbyganger dit maklik moet kan lees. Horst (1964:176) meen weer elke verbyganger moet die inhoud van die openbaring vinnig gaan oordra. Holt (1964:298-302) dui egter aan dat **יְרוּץ** as die hoofsin en **קוֹרָא** as die subjek beskou moet word indien erns gemaak word met die Hebreeuse sintaksis, dus: 'sodat hy wat dit lees, kan hardloop'. Hy beklemtoon dat **יְרוּץ** in hierdie konteks metafories gebruik word om te dui op die korrekte lewenswyse, die korrekte houding teenoor God (vergelyk Jesaja 40:31; Jeremia 8:6; 23:21; Psalm 19:6; 119:32; 147:15). Janzen (1980:68-70) voer dit nog verder deur te wys op die ooreenkomste tussen Habakuk 2:2-3 en Jesaja 40:1-31. In laasgenoemde perikoop kom 'n eskatologiese visioen voor waarin die koms van Jahwe beskryf word. In vers 31 word beklemtoon dat die wat op die Here wag (**קוֹה**) die krag kry om te hardloop (**יְרוּץ**). Dit is opvallend dat 'n werkwoord in die semantiese veld 'wag' ook in hierdie strofe voorkom (**תִּקְוֶה** in 3c). Daaruit konkludeer Janzen dat die korrekte reaksie by die een wat die antwoord van Jahwe hoor, tweeledig is: Hy moet hardloop (volhard op die regte pad sonder om af te wyk of moeg te word) en wag (met geduld en vertrouwe wag op die verlossing wat Jahwe skenk). Habakuk ontvang dus die opdrag om die openbaring te publiseer sodat die regverdiges kan leer om die regte lewenshouding te openbaar.

In stiges 5 (3ab) en 6 (3cd) word die aard van die antwoord beskryf. Die antwoord is van so 'n aard dat daar 'n tyd sal verloop tussen die bekendmaking en die vervulling daarvan. Dit beteken egter nie dat dit onbetroubaar is nie. Die profeet ontvang die opdrag om dit openbaar te maak, juis omdat die antwoord van Jahwe absoluut betroubaar is.

Deur die parallelisme in stige 5 (3ab) word bevestig dat die **יְרוּץ** betroubaar is. Die stige word dikwels verkeerd verstaan. Volgens die tradisionele interpretasie is **עוֹר** (3a) 'n bywoord en **יָפֵחַ** (3b) 'n Qal of Hif'il jussief 3 manlik enkelvoud van **פָּרַח** 'snuif, hyg'. Daarvolgens beteken die frase dat die openbaring *nog* vir 'n spesifieke tyd sal duur, dat dit *hyg* (= voortspoed) na die einde (vergelyk die NAB). Janzen (1980:54-62) het egter oortuigend betoog dat die agtergrond van hierdie stige in die wysheidsliteratuur gesoek moet word. In Spreuke 6:19; 12:17; 14:5, 25; 19:5, 9 kom die naamwoorde **יָפֵחַ/עוֹר** voor. Dit dui op 'n getuie, byvoorbeeld in 'n hofsak. Boonop word die naamwoorde gekwalifiseer, óf deur 'n vorm van **כֹּזֵב** - wat dan dui op 'n valse getuie, óf deur 'n vorm van **אֱמֵן** - wat dan dui op 'n betroubare getuie. Dit is sekerlik nie toevallig dat al vier hierdie woorde in 2:2-4 voorkom nie. **עוֹר**

word dus hier beskou as 'n infinitief of partisipium (vergelyk Cowley 1976:198 vir hierdie eienaardige vorm van die partisipium) van עָרַר 'getuig'. יָפַח is 'n partisipium van יָפַח "n uitspraak maak" (vergelyk Loewenstamm 1980:137-145). Deur hierdie twee vorme word bevestig dat die הָוִיךָ getuig van Jahwe se werk. Die antwoord is 'n getuie van die מוֹעֵד en קָץ מוֹעֵד dui op die tydstip wat deur Jahwe vasgestel is (Psalm 75:3). קָץ dui op die eindtyd (Esegïel 21:25, 29, 34; 35:5). Deur וְלֹא יִבְזֶה (3b) word die betroubaarheid van die antwoord beklemtoon. Dit getuig op onbedrieglike wyse van die einde (vergelyk Van der Woude 1978:35 vir 'n soortgelyke interpretasie van die stige).

Deur hierdie stige kry die openbaring van Jahwe 'n eskatologiese karakter. Dit word bevestig dat Jahwe met die wêreld op pad is na 'n eindbestemming (Janzen 1980:66). God het 'n doel met sy volk. Wanneer Hy sy bestemming bereik het, breek 'n nuwe tydperk in die geskiedenis aan. Wanneer die stige só gelees word, maak die vorige stige en die interpretasie van יָרִיךָ as 'n volhardende voortgang in die weë van Jahwe, sin.

In stige 6 (3cd) kom die eskatologiese karakter van die antwoord weer na vore. Die antwoord is 'n antwoord wat op weg na die einde toe in vervulling sal gaan. Dit mag oënskynlik voorkom of die koms van Jahwe vertraag word (אִם-יִתְמַקְּדָה). Die korrekte optrede van die een wat aan verdrukking uitgelewer is, is om met volharding te wag op die uitkoms, die waar-word van die openbaring (תִּכְהֶ-לֵךְ). Dit sal nie 'n tevergeefse wag wees nie. Wat Jahwe beloof het sal verseker gebeur (לֹא יִאָחֵר) en sal nie wegbly nie (כִּי-בֹא יָבֹא).

In hierdie strofe word aangetoon dat Jahwe met sy volk en met die wêreld op pad is na die einde toe. Die antwoord wat die profeet ontvang, is 'n betroubare getuie hiervan. Die eskatologiese karakter van die antwoord vereis van die profeet en sy geesgenote dat hulle aan die een kant aktief besig sal wees om op die regte manier te lewe, aan die ander kant moet hulle passief - maar met volharding - wag op die aanbreek van die tyd wat Jahwe bepaal het.

### *Strofe C*

Wanneer die eintlike antwoord van Jahwe weergegee word, geskied dit, soos in 1:5-11, sonder waarskuwing. Deur die klem wat in die vorige strofe op die eskatologiese karakter van die antwoord geplaas is, is spanning geskep. Die profeet moes inderdaad wag (3c) op die antwoord van Jahwe!

In stige 7 (4abc) word die lot van die goddelose en die regverdige uitgespel. 4ab gryp terug na die vraag van die profeet in 1:17. Daar is die onversadigbare mag van die goddelose veroweraar beklemtoon, 'n mag wat alle perke oorskry en op die ou einde neerkom op selfverheerliking en selfvergoddeliking. By wyse van 'n emfatiese sin word die wese van die goddelose mag (נָפֶשׁוּ בּוֹ) onmiddelik getipeer as vermetel (הִנֵּה עֲפָלָה). Sy optrede getuig van 'n arrogansie, 'n *hubris*, wat Jahwe nie kan duld nie. Daarom is daar vir hom geen hoop nie (לֹא יִשְׁרָה נָפֶשׁוּ בּוֹ). יִשָּׁר word dikwels in die wysheidsliteratuur gebruik om te dui op die regte lewenshouding, op dit wat aanvaarbaar, betroubaar en die moeite werd is (Psalm 7:1; 11:2; Spreuke 2:7; 21:3; Job 4:7). Wanneer daar van die goddelose gesê word dat sy wese nie reg is in hom nie, word daarmee 'n oordeel oor hom uitgespreek. Binne die konteks dui dit nie net op 'n morele tekortkoming nie, maar op die vernietiging van die bestaansreg, die uitwis van die hele wese (Szeles 1987:31). In skerp kontras hiermee sal die regverdige die lewe behou (יִחְיֶה יְהוָה) in 4c). Hier word die terminologie van 1:2-4 en 1:12-13 weer na vore geroep. 'n Radikale omkeer van rolle het egter plaasgevind. In 1:2-4 word die regverdige omsingel, in 1:13 verslind. Hier is dit egter hy wat die lewe behou, terwyl die goddelose tot niet gaan. Daar is egter 'n voorwaarde verbonde aan die behoud van die lewe. Die regverdige sal net die lewe behou as hy getrou bly (בְּאֵמוּנָתוֹ). Dit is nie presies duidelik wat אֵמוּנָה in hierdie konteks beteken nie. Janzen (1980:60-62) betoog op grond van die parallele tussen 2:2-3 en talle passasies in Spreuke en die voorkoms van אֵמוּנָה in Spreuke om na 'n betroubare getuie te verwys, dat אֵמוּנָה ook hier moet dui op die betroubaarheid van die antwoord. Die regverdige sal dus leef omdat die antwoord betroubaar is. Hy verskraal egter die betekenis van die stige as hy dit so interpreteer. Daar is reeds beklemtoon dat die antwoord betroubaar is, die regverdige sal die lewe behou as hy daaraan vashou. Hier word teruggegryp na Jesaja 'die in gelovige standvastigheid de enig mogelijke vorm van werklike en blijvende existensie zag' (Van der Woude 1978:38, vergelyk Jesaja 7:9; 26:2-3; 28:16; 30:15). אֵמוּנָה dui op standvastigheid, getrouheid aan Jahwe in die aangesig van nood en verdrukking (Szeles 1987:32-33). In die lig van die eskatologiese karakter van die antwoord, dui die oordeel hier op veel meer as 'n oordeel oor die Galdeërs, lewe op meer as net die voortsetting van die politieke bestaan van Juda. Dit gaan eerder om die eskatologiese stryd tussen God en die goddelose. In dié stryd kan daar net een Wenner wees, naamlik God. Die regverdige, wat in 'n bese wêreld waarin totale verval ingetree het (1:2-4), na die wil van God lewe, sal *lewe* as hy tot die einde toe getrou bly.

Dit is sintakties onmoontlik om stige 8 van stige 7 los te maak. Daarom moet 5ab as deel van die antwoord van Jahwe gesien word. Die sintakties-konsentriese struktuur

bevestig dat die twee stiges 'n eenheid vorm. 4c staan in die sentrum van die antwoord en verteenwoordig die draaipunt van die boek.

In 5ab word beklemtoon wat reeds in 4ab gesê is. **כִּי נֶאֱפָר** in 5a is 'n bevestiging van die voorafgaande. **וְהִי יָיִן** dui binne hierdie konteks op die veroweraar wat dronk geword het van sy eie mag (Janzen 1982:406). In 1:13c is die goddelose veroweraars beskryf as **בּוֹגְרִים** 'onbetroubare mense'. Deur fyn woordspel word nou bevestig dat dit sy magsdronk optrede is wat hom bedrieg het (**בּוֹגַר**), juis daarom is hy onbetroubaar. In 4a is die goddelose getipeer as vermetel. In 5b word hy beskryf as 'n hooghartige mens (**גָּבַר יְהִיר**). Juis hy wat in sy vermetelheid dink dat hyself 'n godheid is, hy wat hom verlustig in sy mag, word deur sy eie magsdronk optrede mislei. Daarom kom hy tot 'n val (**לֹא יִנְהַה**). Laasgenoemde werkwoord kom van dieselfde stam as die meer bekende naamwoord **נְהַה** 'woonplek'. Die werkwoord dui daarop dat hy sy woonplek nie sal behou nie, hy sal sy lewe met ander woorde verloor.

Strofe C bevat die inhoud van die antwoord wat die profeet moes neerskryf. Dit moet eskatologies geïnterpreteer word. Twee groepe word hierin teenoor mekaar gestel. Die goddelose, wat in 1:5-11 en 12-17 geteken is as iemand wat sonder ophou vernietiging saai, is in sy wese korrup en gaan onvermydelik sy einde tegemoet. Hoewel sy heerskappy tans nog onaantasbaar lyk, is hy op pad na die bestemde tyd van afrekening wat Jahwe bepaal het. Die regverdigte moet in die huidige tyd getrou bly, dan sal hy die lewe behou.

\* Substansa II<sup>2</sup>

#### *Strofe D*

In strofe D vind daar 'n oorgang plaas vanaf die beskrywing van die oordeel oor die goddelose, na 'n beskrywing van sy optrede en die reaksie wat dit ontlok. Hierdie strofe dien as inleiding tot die wee-uitroepe, as kommentaar op die antwoord van Jahwe in strofe C (Krüger 1987:49). Dit word egter steeds in die mond van Jahwe gelê. As sodanig is dit 'n oordeel wat oor die goddelose uitgespreek word. Dit is 'n presisering van die oordeel wat reeds in 4ab en 5ab opgeteken is.

In stige 9 (5cd) word 'n vergelyking getref tussen die vernietigende optrede van die goddelose veroweraar en die gulsigheid van die dood. Met terminologie wat herinner aan die Ugaritiese mitologie, waar die god Mot beskryf word as iemand met 'n oopgesperde keel en 'n onversadigbare eetlus, word die onstuitbare mag van

die goddelose beskryf. Hy sper sy keel wyd oop soos die doderyk (כְּשֹׂאוֹל), hy is onversadigbaar soos die dood (בְּמֹת). Soortgelyke voorstellings kom dikwels in die Ou Testament voor (vergelyk Psalm 49:5; Spreuke 1:12; 16:14; 27:20; 30:15-16; Jesaja 5:14; 28:15; Jeremia 9:21).

In stige 10 (5ef) word aangesluit by die voorstellings in 1:5-11 en 13-17. Die veroweraar word geteken as iemand wat sonder ophou nasies versamel (אֶסְף־עַמִּים). Daar is oënskynlik geen keer aan sy mag nie.

In stige 11 (6abc) vind daar egter 'n wending plaas. Die rolle word omgeruil. Deur 'n retoriese vraag word beklemtoon dat die nasies teen die veroweraar in opstand gaan kom. Die wyse waarop hy teen hulle opgetree het, gaan sy eie lot bepaal. Hulle opstand word beskryf in terme van spotliedjies wat hulle oor hom sing. 'n מְשַׁלֵּם kan dui op 'n spreuk waardeur 'n lewenswaarheid oorgedra word. Dit kan ook dui op 'n klaaggesang. Deur die gebruik van die term word beklemtoon dat dit wat die volke oor die goddelose sê, so vas staan dat hulle nou reeds die spotlied of klaaggesang oor hom kan aanhef. Deur die hendiades הִירוּת מְלִיצָה word gesuggereer dat die liedere die karakter dra van 'n raaiselagtige of dubbelsinnige uitspraak. In die uitsprake wat volg, word met bytende sarkasme die spot gedryf met die veroweraar. In die vorige strofe is hy met die dood vergelyk, nou word by wyse van die vyfvoudige הוֹיִ אָנֹכִי aangetoon dat hyself reeds so goed soos dood is.

Strofe D is die oorgang tussen die antwoord van Jahwe en die wee-uitroepe. Die goddelose se magshonger is so onversadigbaar soos die dood. Diegene wat hy verower het sal egter teen hom draai, dan sal die dood hom inhaal.

#### \* Substansa II<sup>3</sup>

Die wee-uitroepe word ingelei deur stige 12 (6d). Dit is 'n monostige wat as skakel tussen die voorafgaande en die daaropvolgende dien. Die 3 manlik enkelvoud werkwoord moet as 'n onpersoonlike werkwoord gesien word. Dit kan vertaal word met: 'so lui dit'.

#### *Strofe E*

Die eerste wee-uitroep handel oor die hebsug van die veroweraar. Hy is voortdurend daarop uit om meer en meer in te palm.

In stige 13 (6ef) word beklemtoon dat hierdie hebsug 'n onregverdigbare houding is. Die veroweraar verryk hom (הִמְרִיכָה) met dit wat nie aan hom behoort nie (לֹא-לוֹ).

Laasgenoemde verwys na die finansiële verpligtinge wat die veroweraar op die ander volke lê in die vorm van materiële verliese en tribuut. Die vraag עַרְמָתִי (6f) staan op 'n sintakties ongewone plek en verkry daardeur besondere klem. Hierdie vraag sluit aan by die vraag waarmee die boek begin het, maar kry in die mond van die volke wat spotliedere sing 'n sarkastiese ondertoon. Dit is nou nie meer 'n wanhoopsvraag nie, maar 'n bevestiging dat die einde naby is (vergelyk פָּתַע in 7a). Die veroweraar is iemand wat verpandte goed (עֶבְרִיט) inpalm (מִכְבִּיר). עֶבְרִיט is 'n *hapax legomenon* en dui skynbaar op iets wat verpand is. Die woord is ontleen aan die gebruik in die Israelitiese samelewing dat die rykes geld uitleen aan die armes, maar dan 'n besitting as pand of sekuriteit neem (Eksodus 22:25; Deuteronomium 24:12; Job 24:3). Hierdie praktyk het dikwels aanleiding gegee tot uitbuiting (Amos 2:6-8). Op die volkerewêreld toegepas dui dit daarop dat die veroweraar besittings en ander vorme van tribuut ingesamel het om die onderworpenheid en afhanklikheid van die ander volke te verseker. Van der Woude (1978:43) dui aan dat hierdie ongewone woord moontlik dubbelsinnig bedoel word. Dit is moontlik dat hier 'n woordspel plaasvind met עֵב טִיט "n wolk van drek". So gesien, beteken dit dat die rykdom wat die veroweraar op onregverdige wyse bekom, op die ou einde heeltemal waardeloos sal blyk te wees.

Wat in stige 13 in die derde persoon gesê is, word in stiges 14-16 spesifiek op die veroweraarsvolk toegepas (tweede persoon). Die retoriese vraag in stige 14 (7abc) en die vooropstelling van die bywoord פָּתַע in 7a bevestig dat diegene wat aan die veroweraar ondergeskik is, teen hom gaan draai. Die ondergeskiktes word in 7a beskryf as נִשְׁכְּרִי 'jou skuldeisers'. Die wat by die veroweraar in die skuld is, gaan teen hom draai en sy skuldeisers word. Die woord word waarskynlik dubbelsinnig bedoel. נִשְׁךְ kan ook 'byt' beteken. Die onderdrukte gaan teen die onderdrukker draai en hom byt. Die veroweraar is in 1:8 en 13 beskryf as iemand wat ander volke verslind, nou gaan hulle hom verslind. מוֹצְוֵי אֵרִי in 7b dui daarop dat hy wat vrees by ander ingeboesem het, self aan die bewe sal gaan. Hy sal self in 'n prooi (מִשְׁפָּה in 7c) verander. Hulle sal hom plunder, sodat daar niks van hom oorbly nie.

Die omkeer van rolle word deur die parallelisme in stige 15 (8ab) bevestig. Die veroweraar het baie nasies geplunder (8a), nou sal dié wat oorbly hom plunder (8b). Die vergeldingsdogma tree in werking. Wat hy aan ander gedoen het, sal hulle aan hom doen.

Die strofe word in stige 16 (8cd) afgesluit met 'n redegewende konstruksie. Die omkeer van rolle sal plaasvind omdat daar bloedskulde op die hoof van die veroweraar rus. Hy het baie mensebloed vergiet (מִדְּמֵי אֲנָם), geweld gepleeg teen

lande (נחמס־אַרץ), teen stede (קַרְיָה) en die inwoners daarvan (וְרַב־יִשְׁבֵּי בָהּ). Hierdie bloed roep om vergelding.

### *Strofe F*

In die tweede wee-uitroep gaan dit ook om die uitbuiting van ander volke, maar hier val die klem veral op die sekuriteit wat die veroweraar daarmee vir homself en sy dinastie wou verseker.

In stige 17 (9abc) word klem gelê op die winsmotief agter die verowering en die doel daarvan. Die frase **בַּצֵּעַ בְּצֵעַ** in 9a belemtoon dat die veroweraar daarop uit was om 'n groot wins te maak. Die wins word egter op onregverdige wyse (רַע) ingevorder met die oog daarop om sy eie familie (לְבֵיתוֹ) te bevoordeel. Wat elders in die Ou Testament dui op 'n sosiale misdryf (Spreuke 1:19; 15:27; Jeremia 6:13; 8:10; Esegïel 22:27), word hier op die volkerewêreld toegepas. Die fokus is op die uitbuiting van ander volke deur die gebruik van geweld en die invordering van tribuut. **בַּצֵּעַ** kan hier egter ook dubbelsinnig geïnterpreteer word. Die woord word ook gebruik vir 'afknip' (Jeremia 51:13). Terwyl hy besig is om wins te maak, is hy ook besig om sy eie lewensdraad af te knip! In 9b word die doel van die winsbejag uitgespel, naamlik om vir homself 'n nes in die hoogte te bou (לְשׂוּם בְּמָרוֹם קִנּוֹ). Die verwysing moet nie letterlik geïnterpreteer word nie. Dit is 'n metaforiese beskrywing wat dui op onaantasbaarheid en veiligheid. Dit is bekend dat 'n roofvoël sy nes hoog in die kranse bou waar roofdiere dit nie kan bykom nie (Numeri 24:21; Obadja 4). In 1:8 is die Galdeërs voorgestel as arende wat vanuit die hoogte neerskiet op 'n prooi. Die doel van hulle uitbuiting en onderdrukking is om vir hulleself 'n onaantasbare en veilige posisie te verseker. In 9c word die doel nog verder uitgespel. Hy wou homself vrywaar van onheil (לְהִנָּצֵל מִקָּרִי־רַע). Deur die herhaling van **רַע** in hierdie stige word die ironie van die situasie beklemtoon. Die veroweraar probeer alles in sy vermoë om onheil vry te spring, maar bring daardeur juis onheil oor homself.

Dit word in stige 18 (10abc) beklemtoon waar daar weer 'n oorgang is van die derde na die tweede persoon. Die veroweraar het baie planne gemaak (וְעֲצָתָּהּ) wat tot sy eie voordeel moes strek. Dit sal egter die teenoorgestelde uitwerking hê. Sy planne bring onheil oor sy dinastie (בְּשַׁח לְבֵיתָהּ). Hy wou baie nasies vernietig (קִצְוֹת־עַמִּים רַבִּים), maar daardeur het hy 'n einde aan sy eie lewe gemaak (וְחֹטְאָ נַפְשָׁהּ, vergelyk Spreuke 20:2).

In stige 19 (11ab) word die strofe op onverwagse wyse afgesluit. Die veroweraar het, so het hy gedink, vir hom 'n veilige plek ingerig, hy het hom verskans teen die

aanslae van ander. Maar juis in sy veilige skuilplek sal hy aangekla word, deur niks minder as sy eie bouwerk nie! Selfs die klippe in die bouwerk (אֲבָן מְקִיר) sal skreeu (תִּזְעַק) oor die onreg wat hy pleeg. Dieselfde werkwoord is in 1:2c gebruik om die hulpgeroep van die profeet te beskryf. Die geroep was nie tevergeefs nie, selfs in sy eie skuilplek word die goddelose deur sy eie bouwerk aangekla. Dit word boonop beaam (יַעֲנֵנִי) deur die balke (בְּפִיט מַעֲזָן) in die bouwerk. Sintakties dien hierdie stige as rede vir die oordeel wat in die vorige stige oor die veroweraar uitgespreek is.

Soos in die eerste wee-uitroep, word die omkeer van rolle ook hier beklemtoon. Die planne van die veroweraar sal teen hom draai en op die ou einde sy ondergang bewerkstellig.

### *Strofe G*

Die derde wee-uitroep wyk af van die vorige twee omdat geen oorgang na die tweede persoon plaasvind nie. Dit word as argument gebruik om hierdie strofe as 'n latere byvoeging te tipeer (Van der Woude 1978:45). Daarmee word die verassingselement wat in die strofe opgesluit lê, egter misken. Vir die eerste keer sedert Jahwe in stige 3 aan die woord gekom het, word Hy by name vermeld, dit nogal by die Naam wat sy weergalose almag en grootheid die beste beskryf (יְהוָה יִצְרָאֵל). Daarom is dit ook nie vreemd dat die redegewende konstruksie aan die einde van die wee-uitroep (stige 22) in hierdie geval nie 'n onheilsuitspraak is nie.

Die wee-uitroep word ingelei deur 'n uitspraak in die derde persoon (stige 20 [12ab]). Daar word verwys na die bouwerk (בְּנֵה) van die veroweraar, na die dinge wat hy tot stand wou bring (בְּוִנָּה). Dit gaan om die dinge wat hy wou doen om vir homself naam te maak. Hier word gesinspeel op 4ab en 5ab. Die veroweraar wou in sy vermetele oormoed homself verhef. Die selfverheffing het egter geskied ten koste van ander (בְּדַמַּיִם 'met bloed/moord' en בְּעִוְלָה 'met onreg'). Hierdie stige vertoon ooreenkomste met Jeremia 22:13 en Miga 3:10. Dit is egter nie nodig om daarin afhanklikheid te sien nie (Van der Woude 1978:46), maar bloot 'n bekende voorstelling in die volksmond.

In stige 21 (13abc) tree die verrassende na vore. Waar die verwagte oorgang na die tweede persoon moet plaasvind, word klem geplaas op die werk van Jahwe. In 13a kom 'n retoriese vraag voor, waardeur die optrede van Jahwe beklemtoon word. Boonop word יהוָה deur die vreemde posisie wat dit in die sin inneem, vooropgestel. Wat volg is werklik die werk van יְהוָה יִצְרָאֵל! Daar word aangesluit by die



eskatologiese karakter van die antwoord wanneer beklemtoon word dat dit van Jahwe af kom dat dit waarvoor die volke gewerk het, in vlamme opgaan (וְיִגְעַר וְיִבְרַח עַמִּים בְּרִי-אֵשׁ), dat dit waarvoor nasies hulle afgesloof het, tot niks kom nie (לְאֲמִים בְּרִי-רִיק יַעֲפֹר). Laasgenoemde twee frases is 'n aanhaling van Jeremia 51:58. Dit dui nie noodwendig op afhanklikheid van Jeremia nie, maar wel op bekendheid met dieselfde voorstellings. Wat hier beklemtoon word is die totale ommekeer van die bestaande wêreldorde. Jahwe heers, Hy sal 'n einde bring aan die onreg.

Die uiteinde hiervan word in stige 22 (14abc) aan die orde gestel. Die aarde sal vol word (תִּמְלֵא) van die magtige teenwoordigheid (כְּבוֹד) van Jahwe. Hierdie frase stem ooreen met Jesaja 6:3 en 11:9. Eggos hiervan word ook aangetref in die sogenaamde Jesaja-apokalips (Jesaja 25:6-12; 26:1-15). Die allesoorweldigende teenwoordigheid van Jahwe kan vergelyk word met die water wat die seabodem oordek (כַּמַּיִם יִכַסּוּ עַל-יָם). In die heilsryk wat sal kom, is daar nie plek vir enige ander mag as dié van die Here nie.

Dit blyk uit bogenoemde dat hierdie wee-uitroep nie as latere toevoeging nie, maar juis as sleutel tot die verstaan van die wee-uitroepe en die eskatologiese karakter van die perikoop geïnterpreteer moet word. Hier word teruggegryp na 2:2-3, waar die profeet opgeroep is om te wag op die koms van Jahwe. Hy moes volhard, want verlossing is seker. Hier word ook teruggegryp na 2:4-5a. Die een wat getrou bly, sal sien dat die vermetele inderdaad sy eie ondergang bewerkstellig. Wanneer alles uitloop op die bestemming, die tyd wat Jahwe bepaal het, sal net die magtige en reddende teenwoordigheid van Jahwe oorbly.

Dit is tekenend van die hele gedagtegang van die perikoop dat hierdie wee-uitroep die middelste van die vyf wee-uitroepe is. Daardeur kom 'n konsentriese struktuur tot stand. Net soos 2:4c die sentrum van die boek vorm, vorm hierdie wee-uitroep die sentrum van die kommentaar op 2:4-5b. Dit is ook simbolies dat die reddende mag van Jahwe eers hier geopenbaar word - dit lê in die aard van Jahwe se 'op-pad-wees' met die wêreld (2:2-3) dat die regverdige met volharding (2:4c) op redding moet wag.

### *Strofe H*

Die vierde wee-uitroep keer terug na die opbou van die eerste twee, maar nou vind die oorgang na die tweede persoon reeds in die wee-uitroep self plaas. Die onreg van die veroweraar word hier tot sy volle konsekwensie deurgetrek. Hy word

geteken as iemand wat ander bedwelmende drank laat drink het, maar nou self die beker van onheil en skande sal moet ledig.

In stige 23 (15abc) word die klem geplaas op die magsdronk optrede van die veroweraar (vergelyk 2:5a!). Hy word beskryf as iemand wat sy medemens sterk drank te drinke gee (משקה רעהו). Onmiddelik word die vinger dan reguit na die veroweraar gewys: 'ja, jy wat jou opwekkingsdrank meng' (מספח חמחה). חמחה word hier, soos in Hosea 7:5; Jesaja 27:4; Jeremia 25:15; Job 29:6; 20:17, gebruik as aanduiding van drank. Wat veral hier beklemtoon word, is die opwekkende invloed van drank. חמחה dui in verskillende kontekste op hitte, hetsy die oorsprong woede, drank of seksuele opwekking is. Laasgenoemde twee noempotensies is albei binne die konteks moontlik. Miskien word die term hier doelbewus gebruik omdat dit dubbelsinnig geïnterpreteer kan word - dit verwys na die drank self, maar ook op die immorele uitwerking daarvan. Die immorele uitwerking van die drank word onmiddellik aan die orde gestel. Die veroweraar gee die drank sodat sy medemens dronk kan word (ואף שכר). Die doel daarmee is om na hulle geslagsdele te kyk (למען הביט על-מעוריהם). Hierdie woorde roep die beeld van 'n orgie na vore waar alle perke van moraliteit en sedelikheid oorboord gegooi word en mense uiting gee aan hulle dierlike wellus. Op figuurlike terrein is dit 'n beskrywing van die veroweraar se gewelddadige optrede teen ander volke, optrede wat die ander as't ware stroop van waardigheid en hulle naak, sonder enige verweer laat (vergelyk die beskrywing van die algehele samelewingsverval in 1:2-4 en die beskrywing van die optrede van die goddelose veroweraar in 1:5-11 en 1:12-17).

In stige 24 (16ab) word dit duidelik waarom dit gaan. Die veroweraar het hom versadig met skande in plaas van met eer (שבעת קלון מכבוד). Deur sy onversadigbare magshonger (2:5cd) het hy gemeen om roem (כבוד) vir homself te verwerf. Wat hy in werklikheid gedoen het, was om hom met skande (קלון) vol te stop. Die woordspel tussen כבוד en קלון bring die ironie hiervan na vore, des te meer as in ag geneem word dat die vorige wee-uitroep geëindig het met die versekering dat die aarde vol sal word van die כבוד חהנה. In 16b word die omkeer van rolle weer voorop gestel. Hy wat ander laat drink het, sal nou self moet drink (שתה גם-אמה) en homself ontbloot (והערל). Hy sal self onderwerp word aan die vernederende optrede waarmee hy ander getref het, hy sal self weerloos en naak staan.

Sy weerloosheid is 'n verskriklike weerloosheid, want die beker wat hy moet drink is die oordeelsbeker in die regterhand van Jahwe (stige 25). Die beeld van die כוס יהנה ימין ימין kom dikwels in die Ou Testament voor (Jesaja 51:17, 22; Jeremia

25:15, 17, 28; Klaagliedere 4:21; Esegïel 23:34; Obadja 16) en dui op Jahwe se oordeel. Die oorsprong daarvan is waarskynlik aan die regspraak ontleen (Krüger 1987:57, vergelyk Numeri 5:11-31) waar die praktyk voorgekom het dat 'n beskuldigde 'n beker van oordeel moes drink. As hy onskuldig blyk te wees, het die beker geen invloed op hom nie. As hy egter skuldig is, moet hy die rampspoedige gevolge daarvan dra. Wanneer Jahwe die goddelose oordeel, sal sy gewaande eer (קְבוֹרָה), wat in 16a reeds as skande beskryf is, in skande verander word (קִיָּלוֹן). Deur die chiasme in stiges 24 en 25 word dus gesuggereer dat dubbele skande hom sal tref.

Die rede vir die omkeer van rolle word in stige 26 (17ab) verskaf. Die geweld aan die Libanon (לְכַנּוֹן) sal die veroweraar oordek (רִבְסָה), die uitroei van die diere (שׂרָפָה) sal hom verskrik (יִחַיֶּתֶן). Letterlik beteken hierdie woorde dat die uitroei van die seders op die Libanon en die verdelging van die dierelewe op die veroweraar gewreek sal word. Dit is inderdaad so dat veroweraarsvolke soos die Assiriërs en Babiloniërs die Libanon ontbos het vir hulle bouprojekte en groot skade aan die natuur aangerig het. Van der Woude (1978:49) dui aan dat die woorde ook figuurlik geïnterpreteer kan word, waar Libanon dui op alles wat mooi is in die wêreld, die diere op die vernietiging van volke. Binne die konteks maak so 'n interpretasie sin.

In stige 27 word die strofe afgesluit met presies dieselfde woorde as die eerste wee-uitroep. Die rede vir die omkeer van rolle moet gesoek word in die gewelddadige optrede van die veroweraars. Deur die herhaling van die stige kom 'n refrein tot stand. Daardeur word die oordeel oor die veroweraar onderstreep.

### *Strofe I*

Die laaste wee-uitroep verskil heeltemal van die voorafgaande. Die הוֹי staan nie aan die begin nie, maar in die middel van die strofe. Die hele strofe is in die derde persoon. Boonop word hier nie oorgegaan na 'n redegewende oordeel soos in die vorige strofes nie. Uiteindelik handel die strofe ook oor 'n ander onderwerp, naamlik afgodediens. Geen wonder dus dat die egtheid van hierdie wee-uitroep in twyfel getrek word (Van der Woude 1978:50) of dat die omruiling van verse 18 en 19 bepleit word nie (Boadt 1982:187). Voorstanders hiervan misken egter die belangrike plek wat hierdie wee-uitroep in die hoofstuk inneem.

'n Verwysing na afgodediens is heeltemal gepas. In 1:11 en 1:16-17 is die veroweraar beskryf as iemand wat homself vergoddelik. Hy is vermetel (2:4a) en hoogmoedig

(2:5a), hy erken nie die heerskappy van God nie. Die dwaasheid van sy optrede word nou aan die kaak gestel. Deur die afwykende vorm van die wee-uitroep word die aandag juis op die dwaasheid gevestig. Deur die laaste wee-uitroep word gesuggereer dat die grondoorsaak van die veroweraar se magshonger, die diepste aanleiding tot sy gewelddadige optrede en uiteindelik die eintlike rede vir sy val geleë is in die feit dat hy afgode, nie die ware God nie, aanbid.

In stige 28 (18ab) word benadruk dat 'n afgod (פֶּסֶל) nie kan help nie (מִהֲהוּעִיל) omdat hy 'n maagsel van mensehande is (יִצְרוּ). 'n Gegote beeld (מִסִּכָּה) kan nie vertrou word nie. Van hulle kan net bedrog verwag word (מִוֹרָה שֶׁקֶר). Dit is opvallend dat die stam ירה in laasgenoemde frase voorkom. תורה, wat in 1:2-4 so sentraal staan, kom van dieselfde stam. Daar het die profeet Jahwe beskuldig dat Hy nie meer onderrig gee soos van Hom verwag kan word nie. Nou is die rolle omgeruil. Dit is die afgode van die veroweraar wat vals is.

Stige 29 (18cd) beklemtoon die futiliteit daarvan om op afgode te vertrou (בְּטַח), want hulle is mensemaagsels (יִצְרוּ יִצְרוּ). Daarom dien dit geen doel om stomme afgode (אֱלִילִים אֱלֹהִים) vergelyk Jesaja 2:8, 18, 20; 10:11; 19:1, 3; 31:7; Levitikus 19:4; 26:1; Psalm 97:7) te maak nie.

Die wee-uitroep volg in stige 30 (19ab). Dit is futiel om 'n afgod te probeer opwek tot aksie (הִקְרִיץָ en עוֹרֵי), om hulp by 'n stuk hout (עֵץ) of 'n stom klip (אֲבָן) te soek.

In stige 31 (19cde) word nogeens onderstreep dat afgodediens geen waarde het nie. Van 'n afgod kan geen onderrig verwag word nie (הוּא יְרֵה), al lyk hy ook hoe indrukwekkend (הִנֵּה-הוּא תְּפֹשׂ זָהָב וְנָכְסִיף). Daar is immers geen lewe in hom nie (וְכָל-רוּחַ אֵין בְּקִרְבוֹ).

Hierdie wee-uitroep herinner aan die polemieë teen afgode in Deuterokesaja (Jesaja 45:14, 16-17, 24-25). Deur hierdie wee-uitroep word die finale oordeel oor die veroweraar uitgespreek. Niks waarop hy staatmaak, nie sy eie mag of sy gode, maak enige sin nie.

\* Substansa II<sup>4</sup>

*Strofe J*

In stige 32 (20ab) word die perikoop tot 'n hoogtepunt gevoer. Dit is die afsluiting van die woorde van Jahwe wat in stige 3 reeds begin het. Nou word die versekering gegee dat Jahwe regeer, daarom is dit die moeite werd om te wag op die eskatologiese eindtyd, om te volhard. Die einde van die goddelose staan bo alle twyfel vas.

In 20a word bevestig dat Jahwe die enigste en ware God is. Hy voer heerskappy oor alles en almal. Hy is in sy heilige tempel (בְּהֵיכַל קִדְשׁוֹ). Die heiligheid van Jahwe word ook in Jesaja 6:3 (vergelyk 2:14abc) beklemtoon. Die klem val op God se onvergelykbare grootheid en almag, Hy is so groot dat selfs die gerubs nie hulle gesigte in sy teenwoordigheid durf ontbloot nie.

Voor hierdie groot God moet die hele aarde swyg (הָסֵ). Dit dui op die eerbied wat die mense moet betoon as hulle die antwoord van Jahwe hoor, 'n antwoord wat inderdaad bevestig dat God regeer.

Strofe J vorm 'n gepaste afsluiting vir die wee-uitroepe, maar tegelyk ook 'n noodsaaklike brug na die volgende hoofstuk, waar die grootheid van Jahwe in die vorm van 'n ontsagwekkende teofanie beskryf gaan word.

## 8.10 SINTESE

Habakuk 2:1-20 is 'n enkele perikoop waarvan die mees uitstaande kenmerk die omkeer van rolle is. Die perikoop neem 'n aanvang (strofe A) waar die profeet wag dat Jahwe moet antwoord op die vrae wat hy in 1:12-17 gestel het. Wanneer Jahwe antwoord, geskied dit in die vorm van 'n opdrag om die antwoord te publiseer (strofe B), sodat diegene wat aan Jahwe getrou bly kan leer om te wandel soos Hy van hulle verwag en om op Hom te wag. Die rede lê in die eskatologiese karakter van die antwoord. God is met die wêreld op pad na 'n eindbestemming. In strofe C word beklemtoon dat net die wat getrou bly, by die eindbestemming sal uitkom. Wat die oormoedige en vermetele goddelose betref: Vir hom is daar geen hoop nie. Dit word in die vyf wee-uitroepe bevestig, waar die klem veral val op die omkeer van rolle. Uiteindelik sal blyk dat Jahwe regeer. Die hele aarde sal dit moet erken (strofe J).

Hierdie perikoop beklee 'n plek van kardinale belang in die opbou van die boek. In die voorafgaande perikoop het die lyding van die profeet sy dieptepunt bereik in die skreiende vraag van 1:17. Nou tree Jahwe handelend op die voorgrond. 2:4c vorm struktureel die wentelpunt van die boek. Die wee-uitroepe se funksie is om die profeet uit die moeras op te trek sodat hy kan deel in die triomf van hoofstuk 3.

## EINDNOTAS : HOOFSTUK 8

<sup>1</sup> Die volgende tekskritiese wysigings word meermale aanvaar:

- \* Soms word aangevoer dat מצור 'vestingmuur' in 1b in die lig van משמרת in 1a, gewysig moet word om die parallelisme beter na vore te laat kom. In aansluiting by 1QpHab meen talle eksegete מצור moet ook met die 1 enkelvoud suffiks geles word (Von Ungern-Sternberg & Lamparter 1955:28; Brownlee 1971:258). Ander meen מצור is nie 'n geskikte parallel vir משמרת nie en verander dit na מצור 'wagpos' (Ehrlich 1968:301; Rudolph 1975:212; Van der Woude 1978:32) of מצורי 'my wagpos' (Horst 1964:176). Dit is egter onnodig om die Massoretiese teks te wysig, aangesien 'n verwysing na die vestingmuur binne die konteks pas (Deden 1953:262; Deissler 1984:225; Smith 1984:105).
- \* Die 1 enkelvoud werkwoord ושיב in 1d word deur 3 manlik enkelvoud werkwoorde voorafgegaan en gevolg, daarom wysig baie eksegete dit na ושיב (Nowack 1903:281; Cannon 1925:74; Sellin 1930:395; Deden 1953:262; Elliger 1956:38; Horst 1964:176; Brownlee 1971:258; Van der Woude 1978:33; Deissler 1984:225; Smith 1984:104; Bratcher 1985:144). Dit is egter onnodig om die teks te wysig. In 1c let die profeet op die antwoord wat Jahwe gee, sodat hy (1d) self kan antwoord op sy klag (Rudolph 1975:212; Boadt 1982:178).
- \* ערמתי in 6f word dikwels op metriese gronde as 'n glos beskou en weggelaat (Nowack 1903:284; Marti 1904:344; Sellin 1930:401; Elliger 1956:42). Ander wysig dit na ערמתי 'tot sy versadiging' (Horst 1964:178) of ערמתי 'met gevaar vir sy lewe' (Ehrlich 1968:303). Geen teksgetuies bestaan vir hierdie wysiging nie. ערמתי maak binne die konteks sin. Dit sluit boonop aan by die ערמתי van 1:2a en ערמתי van 1:17b.
- \* Die frase הנה הלא in 13a is sintakties baie vreemd. In die Septuaginta word dit weergegee met ταυτα εστι. Talle eksegete lees op grond hiervan die aanwysende voornaamwoord vroulik meervoud (הנה) in die plek van הנה (Nowack 1903:286; Cannon 1925:86; Elliger 1956:42; Horst 1964:178; Rudolph 1975:220; Van der Woude 1978:46). 'n Tekswysiging is egter nie noodsaaklik nie. Die vreemde plek waar הנה voorkom, vestig juis die aandag op die daaropvolgende frase (Bratcher 1985:216).
- \* והערל in 16b word dikwels gewysig omdat dit die enigste plek is waar die stam ערל in die Nif'al voorkom. In die Qal beteken die woord 'om onbesnede te laat'. In die Nif'al kan dit binne hierdie konteks refleksief verstaan word: 'en ontbloot jou eie onbesnedenheid'. In 1QpHab kom die vorm והערל voor. רעל kom in die Hof'al voor in die betekenis 'geskud word'. In die Nif'al sou 'tuimel, wankel' waarskynlik 'n aanvaarbare noempotensie wees. Só 'n lesing word ondersteun deur die Septuaginta se διασαλεύθητι και σεισθητι 'tuimel en wankel'. Indien die tekswysiging aanvaar word, beteken dit dat die goddelose sal drink uit die beker waaruit hy

ander laat drink, onder invloed van die drank sal hy self begin steier. Hierdie wysiging maak binne die konteks sin en word wyd aanvaar (Nowack 1903:287; Marti 1904:347; Cannon 1925:87; Brownlee 1959:78; Wellhausen 1963:170; Horst 1964:180; Ehrlich 1968:304; Van der Woude 1987:48; Boadt 1982:186; Smith 1984:109). Dit kan egter nie sonder meer aanvaar word nie. 'n Verwysing na selfontbloting is in die lig van vers 15 verstaanbaar. Wanneer die presiese funksie van hierdie verwysings vasgestel is, sal blyk dat **וְהִפְרִיחַ** inderdaad funksioneel is (Bratcher 1985:217).

- \* **וְהִפְרִיחַ** in 17b word dikwels in navolging van die Septuaginta se *πτοήσει σέ* gewysig na **וְהִפְרִיחַ**. Laasgenoemde is 'n Hif'il imperfektum 3 manlik enkelvoud van **פָּחַח** 'verskrik wees' met die pronominale suffiks 2 manlik enkelvoud 'dit sal jou verskrik' (Nowack 1903:288; Cannon 1925:87; Deden 1953:266; Brownlee 1959:80-81; Boadt 1982:186; Deissler 1984:229; Smith 1984:110). Ander behou die Massoretiese teks en beskou die *nun* as 'n pronominale suffiks 3 vroulik meervoud, wat op die diere van die Libanon betrekking het (Rudolph 1975:222). Van der Woude (1978:49) se verklaring van die vorm is egter die mees aanvaarbare. Hy beskou die *nun* as 'n energiese suffiks wat gevoeg is aan die Hif'il imperfektum 3 manlik enkelvoud van **פָּחַח**. Geen wysiging aan die Massoretiese teks is dus noodsaaklik nie.

<sup>2</sup> Ziegler verdedig dié standpunt ten spyte van die kritiek van Jung (1951:566). Volgens Jung is *κατοίμενος* die korrekte lesing. Hy herlei dit na **וַרְרַח** 'vermetel handel' en stel voor dat 'n Hif'il partisipium (**וַרְרִיחַ**) gelees moet word. Humbert (1944:46-47) sluit hierby aan maar verkies die perfektum **וַרְרִיחַ**. Dit is egter moeilik om ortografies te verduidelik hoe een van hierdie vorme deur middel van 'n skryffout **וַרְרִיחַ** geword het.

**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	בְּרֹגַז כַּחַס תִּזְכּוֹר:		e-
II	B	4	3	אֲלוֹהַּ מִתִּימָן יָבֹוא	3	a-
			3	וְקָרוֹשׁ מִהַר־פָּאֶרְזַן סֵלָה		b-
		5	3	כִּסֵּה שָׁמַיִם הוֹדוּ		c-
			3	וַתְּהַלְתוּ מִלְּאֵה הָאָרֶץ:		d-
		6	3	וְנִגַּה כְּאוֹר תִּהְיֶה	4	a-
			3	קַרְנֵי־מִדְּרוֹ לֹ		b-
			3	וְשֵׁם חֲבִיּוֹן עֲזָה:		c-
	C	7	3	לִפְנֵי יְיָ הַדָּבָר	5	a-
			3	וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְכַגְלִיו:		b-
		8	3	עָמַד נִימְרֹד אָרָץ	6	a-
			3	רָאָה נִימְרֹד גּוֹיִם		b-
		9	3	נִיחַפְּצֻו הַרְרֵי־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 אֶפְהָ		b-
			3	אִם־בָּיִם עֲבַרְתָּהּ		c-
		13	3	כִּי תִרְכַּב עַל־סוּסֶיךָ		d-
			2	מִרְכַּבְתִּיךָ 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 מִיַּם עֶבֶר		b-
			3	נָמַן תִּהְיוּם קוֹלוֹ		c-





	17	3	רום יִרְיֶהוּ נִשְׂא:	d
		4	שְׁמֵשׁ יִרְחַם עֲמֹד זִבְלָה	11 a
	18	3	לְאֹר חֲצִיף יִהְלְכוּ	b
		3	לְנִגְה בְּרַק חֲנִיחָה:	c
G	19	3	בְּזַעַם תִּצְעַד-אֲרָץ	12 a
		3	בְּאֵף תִּדְרֹשׁ גּוֹיִם:	b
	20	3	וַצִּאתָ לְיִשָּׁע עִמָּה	13 a
		3	לְיִשָּׁע אֶת-מְשִׁיחָה	b
	21	4	מִחֲצֵף רֹאשׁ מִבֵּית קִשָּׁע	c
		3	עָרוֹת יִסּוּד עַד-צִנְאָר סִלָּה:	d
	22	3	נִקְבְּתָ בְּמַטְיֹר רֹאשׁ	14 a
		3	בְּרָזוֹ יִסְעֶרוּ לְהַפְיִצְנִי	b
		4	עַל־יָצְחָם כְּמוֹ-לְאֹכֵל עֲנִי בַמִּסְתָּר	c
H	23	3	דָּרְכְּתָ בָּיִם סוּסִיָּה	15 a
		3	חֲמַר מֵיִם רִבִּים:	b
IV I	24	3	שְׁמַעְתִּי נִתְרַגַּז בְּטָנִי	16 a
		3	לְקוֹל צִלְלוֹ שְׁפָתַי	b
	25	3	יָבוֹא רִקְבִי בְּעֵצְמִי	c
		3	וְתַחֲתִי אֲרַגֵּז	d
	26	3	אֲשֶׁר אָנֹכִי לְיוֹם צָרָה	e
		3	לְעֹלוֹת לְעַם יְגוּרְנֹנִי:	f
J	27	3	כִּי-תֵאָנֶה לֹא-תִפְרָח	17 a
		3	וְאֵינְךָ יָבוֹל בְּגִפְנִים	b
	28	3	כַּחַשׁ מַעֲשֵׂה-יָדַיִת	c
		3	וּשְׂרָמוֹת לֹא-עָשָׂה אֲכָל	d
	29	3	גִּזְרֵי מַמְכָּלָה צֹאן	e
		3	וְאֵינְךָ בָּקָר בְּרִפְתִּים:	f
	30	3	נִאֲנִי בִיהֲנֶה אֶעֱלוֹזָה	18 a
		3	אֲגִילָה בְּאֵלֵהֶי יִשְׁעֵי:	b
	31	3	יִהְיֶה אֲדֹנָי חִילִי	19 a
		3	וַיִּשֶׂם רַגְלִי בְּאֵילֹת	b
		3	וַעֲלֵ בְּמוֹתַי יִדְרֹכְנִי	c
ii a	32	2	לְמַנְצָח בְּנִגְיִנוֹתַי:	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; **יָנַף** 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 word<sup>1</sup>.

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 emendasie nie.
- \* **תִּזְכֹּר** in 2e word deur Barré (1988:195-196) gewysig na **תִּזְכִּיר** ‘u verkondig’. Die emendasie 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 **שְׂבָעוֹת 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־אֶשְׁפָּתֶיךָ (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'. תֵּאמַר 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 אָפּר 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 אָפּר gelees moet word as 'n vorm van אָפּר '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 אֶרְגְּזוּ (Rudolph 1975:238; Van der Woude 1978:65). Indien erns gemaak word met die Massoretiese puntuasie, blyk dit dat 16d op grond van die *atnag* by אֶרְגְּזוּ afgesluit moet word. אָפּר 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 eiennaam 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 שְׁמַעְהָ וּפְעֹלָהּ 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 dierelewe (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* (חֲבִירוֹן in 4c, הַרְרִיעַד in 6c, כּוֹשֶׁן in 7b, מַעֲשֵׂה-וַיִּת in 17c, עֲשָׂה אֲבָל in 17c, רִפְתִּים in 17f en die uitdrukking יְהִנֵּה אֲרָנִי חִילִי in 19a) en seldsame woorde (תִּימָן in 3a, הַר-פָּאָרֶן in 3b, כֶּסֶה שָׁמַיִם in 3c, קַרְנַיִם in 4b, יְתַפְצָצוּ in 6c, הַלִּיכּוֹת in 6e, זָרַם in 10b, זָבוּל in 11a, תַּצְעַד in 12a, תָּדוּשׁ in 12b, die uitdrukking קָשַׁע 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 יְהוָה 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 יְרֵאָתִי 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* (תִּיָּהוּ 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, אֲהַלֵּי in 3b, כּוֹשֵׁן in 7b en יְרִיעוֹת 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 מְלֶאכֶה 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* (נִדְבָר in 5a en רֶשֶׁף in 5b) *vergesel* (לִפְנֵי יְהוָה in 5a en יֵצֵא לְרַגְלָיו in 5b) Jahwe op sy triomftog. Sy koms het 'n *merkbaar invloed* (יִמְרָד in 6a, יָתַר in 6b, יִתְפַּצֵּצוּ in 6c en שָׁחוּ in 6d) op die *wêreld en sy inwoners* (אֲרָץ in 6a, גוֹיִם in 6b, הִרְרִיעַר in 6c en עוֹלָם גְּבֻעוֹת 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, אֶרֶץ in 9c en 12a) en die *mense*, veral die *goddelose mense* (גֹּיִם in 12b, רָאשׁ מְבִיחַ קִשְׁעַת in 13c, רָאשׁ 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, מְרַכְבְּתֶיהָ in 8e). Sy *wapens* word meermale vermeld (קִשְׁתָּהּ in 9a, מַטְוֶת in 9b, חֲצִיָּהּ in 11b en הַגְּיִתָּהּ in 11c). Sy optrede het 'n *beduidende invloed* op die kosmos (יְחִילוּ הַרִים in 10a, זָכַם מִיָּם עָבַר in 10b, תְּהוֹם in 10c, קוּלוּ in 10c, רָחַם עֲמֹד זְבֻלָּהּ in 10d en שָׁמַשׁ יָרַח נֶשֶׂא in 10e). Die doel van Jahwe se optrede is *redding vir sy volk* (יִשְׁרָעָהּ in 8e, לְיִשְׁרָעָהּ in 13a en לְיִשְׁרָעָהּ אֶת־מִשִּׁיחָהּ 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 בְּטִנְי in 16a, צָלְלוּ שְׁפָתַי in 16b, יָבֹוא רֶקֶב בְּעַצְמֵי in 16c en יָתַחְתִּי אֶרְגַּז in 16d). Hoewel daar teleurstellings beleef mag word op die gebied van die *landbou* (תִּאָּנָה in 17a, לֹא־תִפְרָח in 17a, בַּחֹשׁ מַעֲשֵׂה זֵית in 17b, יָבֹול בְּגִפְנֵים in 17b, וְאֵין יָבֹול in 17b, שְׂרָמוֹת לֹא־עָשָׂה אֲכָל in 17d) en *veeteelt* (גִּזֹּר מִמִּכְלָה צֹאן in 17e en קָרַר בְּרִפְתֵּים in 17f), spreek die profeet sy *vertroue in Jahwe* uit (וְאֵין יָבֹול בְּיָהֳנָה אֲעֲלוּזָה in 18a en יִשְׁעֵי יִשְׁעֵי in 18b), omdat Jahwe aan hom *krag gee* (יָהֳנָה אֶדְנִי חִילִי in 19a, נִיָּשָׁם כְּגִלִי in 19a, וְעָל בְּמוֹתֵי יִדְרָכַנִי in 19b en יָבֹול 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 (מִרְכָּבְתֶּיךָ 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 (וְחִילֹךְ 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 בְּמַטְיָו רֵאשׁ in 14a) gevolg deur 'n temporele bysin (וְיִסְעָרוּ יִסְעָרוּ in 14b) waarby 'n doelsin ingebed is (לְהַפְיֵצְנִי in 14b). In 14c kom 'n tweede temporele bysin voor, hierdie keer 'n nominale sin (עֲלִי צִתָּם), 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 appositionele bystelling in die tweede versbeen (חֲמֵר 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 (לְעֵלּוֹת 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, וְאֵין יָבוֹל בְּגִפְנָיִם in 17b, כְּחֹשׁ מַעֲשֵׂה-זֵית, וְאֵין בְּחֹשׁ מַעֲשֵׂה-זֵית in 17c, וְיִשְׂדְּמוּת לֹא-עָשָׂה אֲכָל in 17d, וְגִזַּר מִמְּכָלָה צֹאן, וְאֵין בְּרִפְתִּים in 17e en וְאֵין בְּרִפְתִּים, וְאֵין בְּרִפְתִּים in 17f) en apodosis (וְנִאֲנִי בִיהֲנָה אֶעְלֹזָה in 18a en וְשָׁעִי יִשְׁעִי בְּאֵלֵהֶי 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 יְרֵגוּן יְרֵעוּת אֶרֶץ מִרְיָן as die eerste versbeen en כִּוְשָׁן אֶהְיֶה יְרֵגוּן יְרֵעוּת אֶרֶץ מִרְיָן as die tweede versbeen beskou. Dit wyk af van BHS, waar יְרֵגוּן יְרֵעוּת אֶרֶץ מִרְיָן saam met כִּוְשָׁן אֶהְיֶה 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 בְּמַטְיָו כְּמוֹ-לְאֶחָד עֲנִי בְּמַטְיָו 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 a<sup>1</sup>* 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 אֶל־וַיָּקֹם וַיִּשְׁרַח וַיִּשְׁרַח 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 teruggegryp 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:

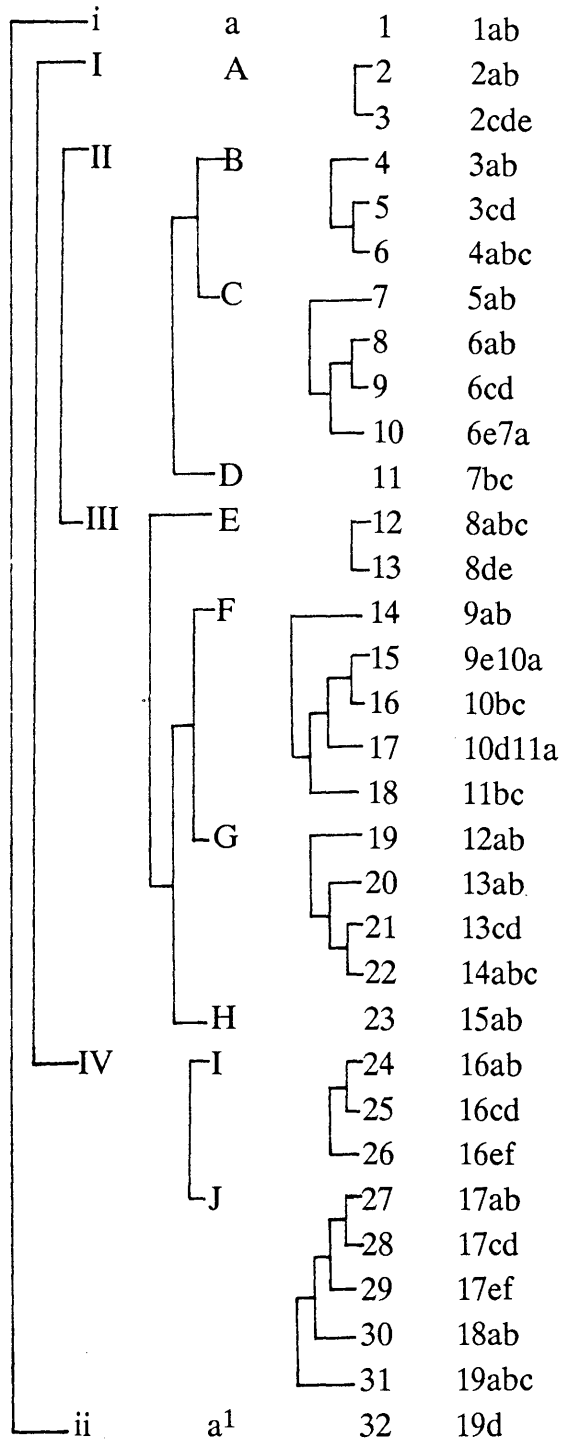
- \* Die musikale terme aan die begin en einde van die perikoop kan gerieflikheidshalwe as *stansa i en ii* gemerk word. Die perikoop word deur hierdie twee stansas omraam.
- \* *Stansa I* bestaan uit strofe A. Die profeet is hier die handelende subjek en Jahwe die aangesprokene.
- \* *Stansa II* bestaan 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 <sup>1</sup>
<i>Stansa IV</i>	Reaksie van die profeet	(eerste persoon)	A <sup>1</sup>
<i>Stansa ii</i>	Onderskrif		a <sup>1</sup>

## 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 **יְרֵם שְׁמֵשׁ**, 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 (**דַּחַדְחָה**). 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 **וְצָאָה** 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 <sup>1</sup>
16d	רָגַז	A <sup>1</sup>

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 בֵּיהֶנָּה (M+V) en die tweede versbeen begin met die frase יִגְדֵּל אֱלֹהֵי בְּאֵלֵהֶי (V+M). Die hele stige vertoon dus 'n konsentriese opbou wat skematies soos volg voorgestel kan word:

18a	נֶאֱמַר	A
	בֵּיהֶנָּה	B
	אָעָלוּ זָהָּ	C



18b	אָגִלָּה	C <sup>1</sup>
	בְּאֵלֵהֶי	B <sup>1</sup>
	יְשַׁעֵי	A <sup>1</sup>

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 לְקוֹלִי 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 רֶקֶב בְּעַצְמִי in 16c en אֲרֻגָּז 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 נַחֲמֵנִי in 2e) en twee keer in stansa IV (שָׁפַתִּי נִתְרַגַּז in 16a en אֲרֻגָּז 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 כּוּשָׁן. 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 סוּרְטָה 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 (נְהַרוֹת 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 (חֲצִירָהּ 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** in 6b). Presies dieselfde patroon kom in stansa III voor (**קעף קועם תצעד-ארץ** in 12a en **קורש גוים אור** in 12b). Ander woorde wat in beide stansas voorkom is: **נגה** 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 (**ונגה קאר** **תורה** 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 יִרְרִיבְנִי '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 יוֹם צָרָה voor. Die term verwys terug na מוֹעֵד en קָץ in 2:3 en is 'n sinspeling op die יוֹם 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 יָבֹוא wat in 3a voorkom ook in 3b veronderstel. In 3b word die werkwoord weggelaat omdat 'n addisionele element in 3b (וְהָרָה) bygevoeg word. Deur die weglating van die werkwoord word die 3+3 metrum behou.

In stige 12 (8abc) word die werkwoord הָרָה 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 תְּרַכֵּב 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) *Opbreek 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 opbreek 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 vertroue in God. God word in tye van nood aangeroop in die vertroue 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. **נְגִינָה** 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 **יְהוָה**. 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 (**שָׁמַעְתִּי שְׁמִיעָה**). 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 **שָׁמַעְתִּי** 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 **פְּעָלָהּ**, 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 **שָׁמַעְתִּי** en **פְּעָלָהּ** 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. **יִרְאַתִּי** 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 **שְׁנֵי יָמִים בְּקִרְבִּי**. 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 הוֹרֵהוּ** 'maak dit 'n werklikheid' en **חַיִּי הוֹרֵי עַ** 'maak dit bekend'. Die 3 manlik enkelvoud suffiks in **חַיִּי הוֹרֵהוּ** verwys na **כָּעֵלָה** in 2ab. Die suffiks moet ook by **חַיִּי הוֹרֵי עַ** 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 **שְׁנֵי יָמִים בְּקִרְבִּי** 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 Sinaïgebied. 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 **אֲרָץ** 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 (**כִּסָּה**) 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 (**תְּהַלֵּל**) vul (**מְלֵאָה**) vul die aarde. **תְּהַלֵּל** 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 (**כִּסָּה** en **מְלֵאָה**) 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 (לֹ) (קְרָנִים מִיָּדוֹ לֹ). קְרָן 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 קְרָנִים, 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 Sinaigebeure 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, דִּבְרָר 'plag' volg in sy voetspore. דִּבְרָר 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 וַיִּצָּא 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 (**יִמְרֹד**) 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 ylins 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 (**נְאֻיָּהוּ**). 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 ontbloot 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 נְשָׂא). 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 **קְבַעַף** 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 **תְּדַרְסֵן**), 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 metafoer 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 (**יְצַאֲרֵן**) met net een doel voor oë, naamlik verlossing (**לְיִשְׁעֵן**). Dit word twee maal in die stige beklemtoon. Die stam **יִשְׁע** 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 (עַמּוֹ) en sy gesalfde (מְשִׁיחָהּ). עַם staan hier teenoor גּוֹי 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 מְשִׁיחָהּ 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 מְשִׁיחָהּ 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 (מְבִיחַת 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 (עָרוֹת) van die fondament tot by die nek (יָסוֹד 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 (נִקְבְּתָהּ) 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-לֶאָכֵל). 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 (כְּנֶשֶׁר לֶאָכֵל), 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 (יָרַאתִי). 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 וְיָדַי) en sy lippe het gebewe (צָלַלְתִּי), sy liggaam het lam geword (יָבִיא רַקִּב בְּעַצְמִי) en onder hom het hy aan die bewe gegaan (יָרַחְתִּי אֲרָגֵז). 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 (יְגוֹרְנָר). גור is 'n vreemde woord wat net hier en in Genesis 49:19 voorkom. Dit is familie van גר, 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 (חִילִי). 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 a<sup>1</sup>*

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

<sup>1</sup> Die volgende wysigings word meermale aanvaar:

- \* **יְרֵאָהוּ** 'ek het gevrees' in 2b word dikwels op grond van die Septuaginta na **יָרְאֵהוּ** 'ek het gesien' verander. Dit sou 'n beter parallel wees vir **יִשְׁמַעְתִּי** 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 (= **יְרֵאָהוּ**) 'ek het gevrees' en κατενόησα (= **יָרְאֵהוּ**) '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 **יְרֵאָהוּ** 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: **יְרֵאָהוּ וַיִּשְׁמַעְתִּי** '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). **יָרְאֵהוּ** kom wel as parallel vir **יִשְׁמַעְתִּי** 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 **עוֹר** (Marti 1904:353; Deissler 1984:232; Hiebert 1986:25). **וְהָיָה** spring emendasies ook nie vry nie. Dit word gewysig na **וְהָיָה** - die Pi'el imperfektum 2 manlik enkelvoud van **עוֹר** 'ontbloot' (Marti 1904:353; Albright 1950:11; Horst 1964:182; Deissler 1984:232); **וְהָיָה** - die Po'lel imperfektum van **עוֹר** II 'ontbloot' (Rudolph 1975:235) of **וְהָיָה** - die Hif'il imperfektum van **עוֹר** I 'in beweging bring' of II 'ontbloot' (Van der Woude 1978:62). Sellin (1930:405) verander die Massoretiese teks meer drasties en lees **וְהָיָה עוֹר** (Hif'il perfektum 2 manlik enkelvoud van **עוֹר** 'ontbloot'), wat hy vertaal met 'U ontbloot uit die skede u boog'. Dit is egter onnodig om 'n tekswysiging aan te bring. **וְהָיָה** tree hier op as versterking van die werkwoord. **וְהָיָה** is 'n Nif'al imperfektum 2 manlik enkelvoud van **עוֹר** 'ontbloot'. Die frase kan vertaal

word met 'vinnig ontbloot u u boog'.

- \* **וְרָמַי מַיִם עָכוֹת** (10b) word dikwels op grond van Psalm 77:18 gewysig na **וְרָמַי 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).
- \* **וְרָמַי מַיִם עָכָר** (10d) en **וְרָמַי מַיִם עָכָר** (11a) ondergaan meestal ingrypende emendasies. **וְרָמַי מַיִם עָכָר** word gewysig na **וְרָמַי מַיִם עָכָר** (Sellin 1930:405; Deden 1953:270; Fohrer 1985:165) en vertaal met 'ihre Umlaufzeiten'; **וְרָמַי מַיִם עָכָר** 'ihren Aufgang' (Nowack 1903:293; Marti 1904:353; Elliger 1956:50) of **וְרָמַי מַיִם עָכָר** 'sich zu erheben' (Horst 1964:182). In al hierdie gevalle word **וְרָמַי מַיִם עָכָר** 'oplig' vervang met **וְרָמַי מַיִם עָכָר** 'vergeet'. Boonop word **וְרָמַי 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 **וְרָמַי מַיִם עָכָר** na **וְרָמַי מַיִם עָכָר** en vertaal die frase met 'ihre Hände aufzuheben vergisst die Sonne'. Van der Woude (1978:63) beskou **וְרָמַי מַיִם עָכָר** as 'n glos wat **וְרָמַי 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 **וְרָמַי מַיִם עָכָר** as 'n bywoord. Hy vertaal die frase met 'it lifts its hands on high' en pas dit toe op **וְרָמַי 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 **וְרָמַי מַיִם עָכָר** aanleiding tot emendasies. Soms word die Hif'il infinitief constructus **וְרָמַי 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 **וְרָמַי מַיִם עָכָר** in die plek van **וְרָמַי 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 **וְרָמַי 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 **וְרָמַי מַיִם עָכָר** beskou as 'n metriese oorlading van die stige. Een van die woorde word as 'n glos weggelaat. Sommige eksegete beskou **וְרָמַי מַיִם עָכָר** as die glos (Marti 1904:354; Sellin 1930:405; Elliger 1956:50; Fohrer 1985:165). Ander meen **וְרָמַי מַיִם עָכָר** moet as glos weggelaat word (Van der Woude 1978:63-64). Albright (1950:17) wysig **וְרָמַי מַיִם עָכָר** na **וְרָמַי מַיִם עָכָר** en vertaal die versbeem met 'Thou didst smite the head of wicked Death'. Hiebert laat **וְרָמַי מַיִם עָכָר** weg en emendeer **וְרָמַי מַיִם עָכָר** na **וְרָמַי 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. **וְרָמַי 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 צָנַאֲרַ 'nek' in 13e met צָרַר '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.
- \* כָּמְטִיּוֹ in 14a maak na die oordeel van die meeste eksegete nie sin nie. Van der Woude (1978:64) bring כָּמְטִיּוֹ in verband met die Suid-Arabiëse *mtw* 'oorlog, stryd'. Boonop beskou hy כָּמְטִיּוֹ '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 'volgelingen' 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 teksetuies 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 חֲמֹר in 15b na כְּהֶמֶר 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), חֲמֹר 'skuim' as 'n werkwoordvorm te interpreteer. סוּטִיָּה is in hierdie verband instrumenteel, dit wil sê 'U vertrap die see met u perde'. חֲמֹר 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.

## HOOFSTUK 10

### DIE BOEK HABAKUK AS LITERÊRE EENHEID

#### 10.1 INLEIDING

In hoofstukke 4-9 is elke perikoop in Habakuk in detail geanaliseer. Die analise het op verskillende vlakke plaasgevind. Langs hierdie weg is die betekenis van die individuele perikope blootgelê. In hierdie hoofstuk word bepaal watter relasie tussen die perikope bestaan. Die hipotese waarvan uitgegaan word, is dat die boek as literêre produk 'n eenheid vorm. Indien die literêre werk geslaagd wil kommunikeer, moet die verskillende boustene uiteindelik 'n geheel vorm.

#### 10.2 OPBOU

Ses perikope is in die boek Habakuk onderskei, naamlik 1:1, 1:2-4, 1:5-11, 1:12-17, 2:1-20 en 3:1-19. In die analise van die onderskeie perikope is telkens gevra na die wyse waarop die onderdele van die perikoop ineenskakel om 'n geheel te vorm. Dieselfde moet met die onderdele van die boek gedoen word.

Habakuk 1:1 is geïdentifiseer as die opskrif van die boek. Daarin word algemene inligting oor die aard van die openbaring gegee. In 1:2-4 tree die profeet op die voorgrond as klaer. Hy bekla die konkrete nood van die regverdige wat ly aan die hand van die goddelose. Op sy klag ontvang hy geen direkte antwoord nie, maar wel 'n reaksie van Jahwe, waaruit dit blyk dat Jahwe self aan die kant van die goddelose is (1:5-11). Dit spoor die profeet aan tot 'n hernieude klag, wat afgesluit word met die vraag of die goddelose vir altyd sal voortgaan om sy vernietigingswerk te doen (1:12-17). In 2:1-20 volg 'n tweede reaksie van Jahwe. Die perikoop word in 2:1 ingelei deur 'n beskrywing van die profeet se voorbereiding op die ontvangs van die antwoord. Dit vorm die skakel tussen die voorafgaande perikoop en die antwoord van Jahwe in 2:2-20. 2:20 dien op sy beurt as skakel tussen die wee-uitroepe in 2:6-20 en Habakuk 3. 3:1-19 is die laaste perikoop. Dit is weer 'n reaksie van die profeet op die antwoord van God.

Dit is duidelik dat die boek as 'n eenheid gelees kan word. Daar is 'n logiese, strukturele en tematiese verband tussen die verskillende perikope. Die opbou van die boek kan skematies soos volg weergegee word:

- |   |         |                           |
|---|---------|---------------------------|
| 1 | 1:1     | = Opskrif                 |
| 2 | 1:2-4   | = Klag van die profeet    |
| 3 | 1:5-11  | = Reaksie van Jahwe       |
| 4 | 1:12-17 | = Klag van die profeet    |
| 5 | 2:1-20  | = Antwoord van Jahwe      |
| 6 | 3:1-19  | = Reaksie van die profeet |

Perikope 2-6 verbind telkens opeenvolgend aanmekaar. Die een gee aanleiding tot die ander. 1:1 verbind oorkoepelend aan al die perikope omdat dit dien as opskrif van die boek.

Die boek vertoon 'n dialogiese karakter. Daar vind 'n gesprek tussen God en die profeet plaas. Omdat die gesprek op die ou einde 'n geslaagde gesprek is, is daar progressie. Dit blyk duidelik wanneer die perikope waar die profeet die subjek is en dié waar Jahwe die subjek is, vergelyk word.

In 1:2-4 kla die profeet oor die onderdrukking wat die regverdiges aan die hand van die goddeloses moet ly. Die perikope begin met twee vrae (עַרְאֲנָה in 2a en לָמָּה in 3a), terwyl 'n vraagwoord ook in 2c en 3b veronderstel word. Die klag handel oor die totale verval van die samelewingsstrukture, wat toe te skryf is aan die afwesigheid van Jahwe. 1:12-17 sluit hierby aan, maar voer dit ook verder. Ook hierdie perikope word gekenmerk deur vraagwoorde (הֲלוֹא in 12a, לָמָּה in 13c en הֲעַלְכֶן in 17a). Deur gebruik te maak van tradisionele terme waarmee die grootheid van God beklemtoon word (יְהוָה, אֱלֹהֵי, קִדְשֵׁי en צוּר), maar direk daarna optrede van God te beskryf waardeur sy oënskynlike onmag blyk, word die klag in 1:2-4 geïntensiveer. Die nood bereik hier 'n dieptepunt. Wanneer die profeet in 3:1-19 weer aan die woord kom, het die situasie totaal verander. Nou word die grootheid van God beskryf. Aan die einde word 'n onvoorwaardelike vertrouensuitspraak gemaak, wat in direkte kontras staan met die noodroep in 1:2-4. Die perspektief het verskuif van die nood af, van die oormag van die goddelose af, na die almagtige God, wat in die verlede sy verlossingsdade sigbaar gemaak het en dit weer sal doen.

Die rede vir die progressie in die gedagtegang van die profeet, moet gesoek word in die reaksies van Jahwe op die klagtes. Na die eerste klag volg die reaksie van Jahwe (1:5-11) sonder enige inleiding. Die onverwagse toetrede van God tot die gebeure is tekenend van sy onverstaanbare handeling. God is aan die kant van die goddelose. Om die waarheid te sê, dit is Hy wat die Galdeërs opgewek het. Hierdie optrede van God dwing die profeet as't ware tot hernieuwe klag. Die tweede reaksie van Jahwe



(2:1-20) verteenwoordig die keerpunt in die boek. God antwoord en deur die antwoord word dit duidelik dat Hy in beheer is. Die goddelose sal ten gronde gaan. Hierdie antwoord maak dit vir die profeet moontlik om met vertroue te reageer.

Deur die profeet se worsteling met God kom hy tot insig. Hy leer God ken as Heerser. Dit word gevolglik vir hom moontlik om op God te vertrou ten spyte van die omstandighede in die hede. Die dialogiese struktuur van woord en wederwoord is uiteindelik die middel waardeur die perspektief van die profeet van wanhoop na vertroue verskuif.

Die dialogiese opbou van die boek is funksioneel. Deur die gesprek kom insig tot stand. Die struktuur van die boek speel dus 'n deurslaggewende rol in die oordra van die boodskap. Hieruit blyk duidelik dat vorm en inhoud, struktuur en betekenis, mekaar wedersyds beïnvloed en saam 'n bydrae lewer tot die verstaan van die boek.

### 10.3 HERHALING VAN SLEUTELBEGRIPE

Die verwantskap tussen die onderskeie perikope in die boek blyk nie net uit die breë literêre opbou nie, maar ook uit die herhaling van 'n aantal sleutelbegrippe wat herhaaldelik in die boek voorkom. Op hierdie terrein is daar ook progressie te bespeur.

'n Opvallende aantal werkwoorde vir 'sien' en ander voorstellings waarin die visuele 'n belangrike rol speel, kom in die boek voor (vergelyk Keller 1973:159-162). Reeds in die eerste vers (1:1a) kom **הִיָּט** voor. In 1:3ab is dit Jahwe wat onreg sien (**חָרַאֲנִי** en **חִכִּיט**), maar niks daaraan doen nie. In 1:5a kom **רָאָה** en **נִכַּט** weer voor. Nou is dit egter 'n opdrag in die meervoud. Wat nou aanskou moet word is die vreemde optrede van Jahwe. Waar die profeet God beskuldig het dat Hy nie sien nie, kom die opdrag dat hulle moet kyk hoe Jahwe werklik aan die werk is. Die beskrywing van die Galdeërs se optrede in 1:6-11 is ook volledig ingestel op die visuele. In 1:13abc kom **רָאָה** en **נִכַּט** ook voor. Die klem val op die passiewe aanskoue van Jahwe. Daar word dus aangesluit by die gebruik in 1:3ab. Die beskrywing van die optrede van die Galdeërs in 1:15-17 is ook visueel van aard. In 2:1abc is dit vir die eerste keer die profeet wat 'sien'. Die beeld van 'n wag wat op die muur staan versterk die visuele karakter van die boek. In 1c kom die werkwoorde **רָאָה** en **צָפָה** voor, waardeur die visuele op die voorgrond geplaas word. Wanneer die profeet die antwoord van Jahwe ontvang, staan die visuele weer voorop. Die antwoord word twee keer pertinent 'n **וַיִּזְרֹק** genoem (2b en 3a), boonop ontvang die profeet die opdrag om dit op tafels neer te skryf, sodat dit gelees kan word (2bcd). Die vyf wee-

uitroepe (2:6e-20) het 'n visuele karakter, asook die beskrywing van die koms van Jahwe in 3:3-15. In hoofstuk 3 kom נִצָּחָה drie keer voor. In 3:6b kyk God na die nasies, dan spring hulle op van vrees. In 3:7b is dit die profeet wat sien hoe die tente van Kusan en Midian aan die bewe gaan voor die almag van Jahwe. In 3:10a sien die berge Jahwe en begin bewe.

In teenstelling met woorde vir 'sien', kom woorde vir 'hoor' baie min voor. In 1:2b word Jahwe daarvan beskuldig dat Hy nie hoor (וְלֹא תוֹשִׁיעַ) wanneer die profeet om hulp roep nie. In 2:2a antwoord (וַיַּעֲנֵנִי) Jahwe die profeet op sy klag, waardeur gesuggereer word dat die profeet daarna moes luister. Die opdrag om stil te wees voor die Here (2:20ab), dra ook die suggestie van die hoorbare. Dit is opvallend dat vier woorde vir 'hoor' in die laaste perikoop voorkom (שָׁמַעְתִּי שָׁמַעְתָּ in 3:2a; שָׁמַעְתִּי in 3:16a en לִקְוֹל in 16b).

Wanneer werkwoorde vir 'sien' en 'hoor' saam bekyk word, word 'n patroon sigbaar. In die eerste hoofstuk het 'sien' óf betrekking op Jahwe wat die nood passief aanskou, óf op die profeet en sy geesgenote wat gedwing word om die nood as konkrete werklikheid raak te sien. In die tweede hoofstuk verander die toneel. Nou aanskou die profeet God se reddingswerk, ervaar hy hoe God die rolle omkeer. In die laaste hoofstuk word die groot verlossingsdade van God in die verlede visueel voorgestel. Die blik van die profeet verskuif dus in die loop van die boek. Waar hy eers volledig ingestel was op die negatiewe, op Jahwe se afwesigheid en die oorheersing van die goddelose, verskuif sy blik na die positiewe en sien hy God as Redder verskyn. Daar is ook 'n progressie te sien in die gebruik van woorde vir 'hoor'. Aan die begin van die boek is dit God wat nie hoor nie, aan die einde is dit die profeet wat gehoor het en met vertroue voor God buig. Juis op die punt waar die blik van die profeet finaal op God gerig word, kom woorde vir 'hoor' voor. Hy moes eers deur die proses van sien gaan, die negatiewe ervaar, voordat hy sy blik na God kon verskuif en kon hoor hoe God werklik is. Aanvanklik dui die werkwoorde vir 'sien' op die onvermoë van die profeet om God in die moeilike situasie wat hy beleef, raak te sien. Geleidelik word sy horisonne egter verbreed, sodat hy God kan sien soos Hy werklik is. Dit stel hom in staat om met vertroue te reageer, om te 'hoor', om gehoorsaam te buig voor die almag van God.

Die gebruik van vraagpartikels en vraagwoorde is 'n verdere opvallende kenmerk van die boek. In hoofstuk 1 kom vrae voor in 2a (en dit word in 2c veronderstel), 3a (en dit word in 3b veronderstel), 12a, 13c en 17a. Al hierdie vrae het betrekking op die onverstaanbare van Jahwe se optrede. Twee keer (2a en 17a) het die vraag 'n temporele karakter, word geïmpliseer dat die noodtoestand waaroor die profeet kla,

al 'n geruime tyd voortduur en dat daar skynbaar geen hoop is dat dit tot 'n einde sal kom nie. In die tweede hoofstuk kom ook vrae voor (7a, 13a, 18ab en 19c). Hierdie vrae is egter retoriese vrae en die implikasie is telkens positief, naamlik dat Jahwe 'n einde gaan maak aan die heerskappy van die goddelose. In hoofstuk 3 kom 'n drievoudige vraag in 8abc voor. Deur die vraag word beklemtoon dat Jahwe optree teen die magte van chaos. In die gebruik van vrae word daar dus beweeg van 'n bevraagtekening van die heerskappy van God na 'n erkenning van sy almag.

Progressie kom voor in die wyse waarop God aangeroop word. In 1:2a kom die eienaam **יְהוָה** in die vokatief voor. Deur die gebruik van die Verbondsnaam word bepaalde verwagtinge gewek, naamlik dat die Verbondsgod sal optree soos Hy behoort op te tree. Die noodsituasie wat die profeet bedreig, weerspreek egter hierdie eienskap van Jahwe. Hy doen juis die teenoorgestelde. Dit word in 1:12a beklemtoon in die retoriese vraag: 'Is U dan die van altyd af Jahwe nie?'. Die logiese antwoord hierop is 'ja'. **יְהוָה** word boonop gepresiseer deur verskeie ander tradisionele terme waardeur die grootheid van God uitgedruk word (**אֱלֹהֵי קְדוֹשׁ** in 12b en **צֹר** in 12d). **יְהוָה** kom ook in 12c as 'n vokatief voor. Die ironiese is dat Jahwe se optrede al die eienskappe wat in sy Naam opgesluit lê, weerspreek. Hy tree nie op soos die Verbondsgod nie. Hy is nie soos Hy behoort te wees nie, daarom kan Hy nie as **קְדוֹשׁ** 'heilig' beskou word nie. Hy tree nie getrou aan sy aard op nie, daarom is Hy nie 'n skuilplek, 'n veilige vesting in 'n tyd van nood nie. Hy kan dus ook nie **צֹר** 'rots' genoem word nie. Hierdie inkonsekwente optrede van Jahwe gee aanleiding tot die skreiende vraag in 1:17. Wanneer Jahwe weer in 2:2 op die toneel verskyn, praat Hy met die profeet as die Verbondsgod, maar tog ook weer op 'n vreemde manier. Hy openbaar Homself nie soos in ander profetiese boeke as die reddende of veroordelende God nie, maar as die God wat met sy volk en met die wêreld op pad is na 'n bepaalde tyd en bestemming (**קַץ** en **מוֹעֵד**). In die antwoord self (2:4-5) figureer Jahwe hoegenaamd nie. In die wee-uitroep, wat beskou kan word as toeligting van die antwoord, speel Jahwe aanvanklik ook geen aktiewe rol nie. Wanneer Hy egter in die derde wee-uitroep (2:12-14) aktief op die toneel verskyn, is dit in die volle grootheid van sy almag. Hy word in 13a **יְהוָה יִצְכָּאוֹחַ** genoem, die Here van die leërskaar, die magtige God wat heers oor hemel en aarde. In 14abc is dit hierdie magtige God wat die ganse aarde vul met die heerlikheid van sy magtige teenwoordigheid. In die middelste van die vyf wee-uitroep verskyn Jahwe op die toneel soos Hy werklik is. Daarmee bevestig Hy dat dit Hy is wat die ondergang van die goddelose bewerkstellig. In 2:20ab word die hele aarde opgeroep om stil te word voor Jahwe, wat nou inderdaad heilig genoem kan word (**נִיְהוָה בְּהִיבֵל קְדוֹשׁ**), omdat sy optrede strook met dit wat van die Verbondsgod verwag kan word. In Habakuk 3 kom die eienaam **יְהוָה** vyf keer voor

(3:2a en b, 8a,c 18a en 19a). Daardeer word beklemtoon dat die Verbondsgod inderdaad betrokke is by die profeet. Die gedagte word verder ondersteun deur die gebruik van אֱלֹהֵי in 3a en קְרוֹשׁ in 3b. Wanneer al hierdie gebruike vergelyk word, blyk die progressie duidelik. In Habakuk 1 weerspreek die optrede van Jahwe sy wese en moet daar op die ou einde gekonkludeer word dat Jahwe ontrou is aan Homself. Wanneer Hy in Habakuk 2 antwoord, bly Hy aanvanklik op die agtergrond. Hy openbaar Hom tog uiteindelik as die almagtige God wat vanuit sy heilige woonplek heerskappy voer oor die hele aarde. In Habakuk 3 staan die almag van God voorop. In die loop van die boek verskuif die fokus van die skynbare onmag van Jahwe na sy heerskappy oor hemel en aarde.

'n Merkwaardige hoeveelheid woorde vir 'n gewelddadige en onregverdige toestand kom in die eerste perikoop voor, naamlik חֲמָס (2c en 3c), אָנֹן (3a), עָמַל (3b), שׁוֹר (3c), רִיב (3d) en מְרוֹן (3d). Hierdie woorde verwoord die totaliteit van die sosiaal-etiese verval wat die profeet rondom hom opmerk, 'n verval wat te wyte is aan die afwesigheid van Jahwe en die gevolglike heerskappy van die goddelose. Hierdie terme word keer op keer in die boek in herinnering geroep. חֲמָס kom die meeste voor, naamlik in 1:9a, 2:8c, 2:17a en c. אָנֹן word weer in 3:7a gebruik. עָמַל verskyn in 13b. In laasgenoemde geval word רַע parallel met עָמַל gebruik en dus as een van die terme vir die optrede van die goddelose gereken. רַע kom op sy beurt weer in 2:9a en c voor. שׁוֹר word herhaal in 2:17b. Naas die gebruik van naamwoorde in hierdie semantiese veld, kom twee beskrywings van die gewelddadige optrede van die goddelose in die boek voor, naamlik in 1:6-11 en 1:15-17. In die inleiding tot die wee-uitroepe (2:5c-f) en in die eerste vier wee-uitroepe staan die veroordeling van die gewelddadige optrede van die goddelose veroweraar op die voorgrond. In die derde hoofstuk is dit Jahwe wat gewelddadig optree teen die goddelose. Dit blyk uit hierdie oorsig dat 'n groot konsentrasie woorde vir gewelddadige optrede in die eerste perikoop voorkom, gevolg deur beskrywings van die optrede in 1:5-11 en 1:12-17. Soos die boek progresseer, word die terme al minder gebruik. In hoofstuk 2 word 'n oordeel oor dié optrede uitgespreek. In hoofstuk 3 word die bordjies verhang en is dit Jahwe wat teen die gewelddadige optree. In die gebruik van hierdie terme en beelde is die verskuiwing in die fokus, weg van die geweld af en na God toe, duidelik sigbaar.

'n Interessante patroon kan waargeneem word in die voorkoms van woorde wat afgelei is van יָשַׁע. In 1:2c beskuldig die profeet Jahwe daarvan dat Hy nie red nie (לֹא תוֹשִׁיעַ). In die laaste perikoop kom naamwoorde wat van hierdie stam afgelei is, vier keer voor. In drie van die gevalle (8e, 13a en 13b) word beklemtoon dat Jahwe inderdaad die Verlosser is. In 18b word na Hom verwys as אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי,

waardeur geïmpliseer word dat Hy ook aan die treurende profeet verlossing geskenk het. Die perspektief van die profeet het dus verander. Waar Hy God aanvanklik gesien het as onmagtig, beskou hy Hom teen die einde as Verlosser.

תּוֹרָה en מִשְׁפָּט is twee sleutelbegrippe wat 'n groot rol in die boek speel. Albei kom die eerste keer in 1:4ab voor. מִשְׁפָּט kom ook in 1:4d voor. Uit die eksegeese het dit geblyk dat die twee terme hier verwantskap toon met die gebruik daarvan in die wysheidstradisie. Dit het betrekking op Jahwewoorde. In 1:2-4 is die implikasie dat die stem van Jahwe stil geword het in 'n wêreld waar onreg en verdrukking hoogty vier. In 1:7b kom מִשְׁפָּט weer voor. Nou word dit egter op die goddelose Galdeërs van toepassing gemaak. Terwyl die stem van Jahwe na die oordeel van die profeet stil geword het, reageer Jahwe deur mag aan die goddelose Galdeërs te skenk. Hulle, wat net een wet (מִשְׁפָּט) en een trotsheid (שָׁאֵת) ken, word as't ware die stem van Jahwe in 'n ontaarde wêreld. In 1:12cd kom מִשְׁפָּט saam met הוֹרֵיָהוּ voor. Beide toon verwantskap met die wysheidsliteratuur en dui op 'n woord van Jahwe af, 'n woord wat veronderstel is om rigting te gee, om orde te bring, om op te voed. Die verskriklike is dat Jahwe die goddelose Galdeërs vir hierdie doel gebruik. Jahwe se stem is nie stil soos die profeet in 1:2-4 gedink het nie, maar Hy praat deur die goddelose. Hy praat op 'n totaal onbegryplike manier. In 2:2a reageer Jahwe vir die eerste keer in die boek met 'n direkte Jahwewoord. Wanneer hierdie woord in sy volle konsekwensies uitgespel is (2:2b-20) en deur die profeet deurdink is (3:1-19), kan berusting plaasvind. Eers dan kom die besef dat Jahwe se stem nie stil is nie, maar soms uit onverwagte oorde opklink.

Twee van die mees sentrale begrippe in die boek is die verwysing na die רָשָׁע en die צַדִּיק. Beide kom in 1:4c voor. Elk van hierdie begrippe speel deur die res van die boek 'n deurslaggewende rol. Wanneer hierdie rol bestudeer word, moet nie net na die terme as sodanig gekyk word nie, maar ook na ander terme wat dieselfde begrippe omskryf. Slegs dan kan die rykdom van nuanseringe wat aan hierdie terme geheg word, na waarde geskat word. Die צַדִּיק is die mens wat in die regte verhouding met God leef, die רָשָׁע diegene wat God verwerp en self oor hulle lewe heerskappy wil voer.

In 1:2-4 tree die profeet op as segsman vir die צַדִּיק. Nadat hy die totale sosiaal-etiese verval van die samelewing beskryf het, kom hy tot die gevolgtrekking dat die goddelose die regverdige omsingel. Die regverdige, wat na die wil van God wil leef, word van alle kante bedreig. Wanneer Jahwe in 1:5-11 op die klag van die profeet reageer, kom daar oënskynlik 'n anakronisme voor. Geen vermelding van die רָשָׁע kom voor nie, maar die opkoms van die Galdeërs word as 'n immanente gebeure

beskryf. Eksegete wat vanuit 'n historiese perspektief na die perikoop kyk, ervaar probleme met die verwysing na die Galdeërs. Selfs Gowan (1976:36), wat oor die algemeen 'n literêre benadering volg, beskryf 1:5-11 as 'n onbevredigende antwoord op 1:2-4. Volgens hom is 1:5-11 moontlik die eerste openbaring aan die profeet. As gevolg van die profeet se skok dat Jahwe so 'n wrede volk in sy diens kan gebruik, het hy die openbaring van 'n inleidende klag voorsien. Hierdie en talle ander standpunte oor 1:5-11 (vergelyk hoofstuk 2), hou egter nie rekening met die literêre funksie van die verwysing na die Galdeërs nie. Die profeet het pas gekla dat die goddelose die regverdige omsingel, nou kondig Jahwe aan dat Hy die Galdeërs bystaan in hulle veroweringsveldtogte. Jahwe help dus mee aan die omsingeling van dië regverdiges. Die ergste van alles is dat hierdie bese mag hulle eie krag tot god maak en Jahwe glad nie ken nie. Op hierdie wyse word die Galdeërs verteenwoordigers van die goddelose, goddelose *par excellence*. Die dilemma waarmee die profeet worstel word daardeur onderstreep. In die verwysing na die Galdeërs gaan dit in die eerste plek dus nie om 'n historiese werklikheid nie, maar om 'n 'vervoermiddel' vir die boodskap. Die vreemde antwoord wat die profeet ontvang, is dus geen anakronisme nie, maar 'n doelbewuste tegniek van die skrywer om aandag te trek. Daardeur word die nood wat die regverdige ervaar, geïntensiveer.

In 1:12-17 word **רָשָׁע** en **צַדִּיק** weer teenoor mekaar gestel (13d). Uit hierdie perikoop blyk dit duidelik dat die verwysing na die Galdeërs in die vorige perikoop verstaan is as 'n verwysing na die goddelose. In 12cd word met 'n 3 manlik enkelvoud pronominale suffiks terugverwys na die Galdeërs in 1:5-11. In vers 13 word hulle weer as die goddelose beskryf. Soos in 1:2-4, ervaar die profeet dat die regverdige uitgelewer is aan die goddelose, terwyl Jahwe swygend toekyk. In 2:1-20 word daar nie by name na die **רָשָׁע** verwys nie, maar die goddelose figureer wel sterk in die perikoop. In 2:4abc word daar 'n sterk kontras geskep tussen die optrede van die arrogante veroweraar wat onder die oordeel van Jahwe staan (**הַגָּדוֹל עֲפָלָה לֹא**) en die **רָשָׁע** wat die lewe sal behou as hy getrou bly (**רָצִיָּה בְּיָדָיו**). Hierdie vers vorm 'n keerpunt in die boek, want van hier af gaan dit al slegter met die goddelose en al beter met die regverdige. Die een oor wie die wee-uitroepe in 2:6-20 uitgespreek word, moet gesien word as die goddelose, arrogante veroweraar wat optree net soos hy wil. Uiteindelik sal hy sy lewe verloor. In 3:1-19 word die **רָשָׁע** nie by name genoem nie. Die profeet tree weer as segsman vir die regverdiges op. Hy onthou die groot daad van God in die verlede, veral dat God in die verlede die **רָשָׁע** vernietig het (3:13c-14c). Dit maak dit vir hom moontlik om aan God vas te hou in die hede.

Wanneer al die verwysings na צַדִּיק en רָשָׁע beskou word, blyk die progressie duidelik. By die goddelose is daar, na hulle aanvanklike heerskappy, geleidelik 'n agteruitgang te bespeur wat uitloop op hulle vernietiging. By die regverdiges is daar weer vooruitgang. Waar hulle aanvanklik totaal onmagtig is, kan hulle uiteindelik triomfeer in die wete dat God regeer.

'n Sentrale gedagte wat ten nouste by die verwysing na die goddelose aansluit, is die beskrywing van die goddelose veroweraar as eimagtig. Hy erken nie die gesag van Jahwe nie, maar maak sy eie krag sy god. Dié verwysing kom voor in 1:11b. Spore daarvan is ook te sien in die beeld van die goddelose as 'n visserman wat ongenaakbaar ander in sy nette uitsleep (1:15-17). Daar word pertinent vermeld dat die veroweraar vir sy nette offers bring, omdat hy deur hulle rykdom versamel (1:16a-d). Dit kom ook neer op selfverheerliking. Hierdie beskrywings is oënskynlik geïsoleerd. Wanneer die goddelose egter in 2:4a beskryf word as עֲפָלָה 'arrogant' en in 2:5b as 'n גִּבּוֹר זָהִיר 'hoogmoedige man', word aangesluit by hulle selfverheerliking. In die eerste vier wee-uitroepe word hulle eimagtige optrede ook telkens beskryf, met die nuanse daarby dat die optrede tot 'n einde sal kom. Hierdie selfverheerliking blyk uiteindelik in die vyfde wee-uitroep (2:18-19) futiel te wees. Die vyfde wee-uitroep dien as hoogtepunt van die reeks wee-uitroepe en kan nie as 'n latere toevoeging beskou word nie. Juis deur afgodediens te veroordeel, word die goddelose van alle gesag ontnem en staan hulle weerloos voor Jahwe in sy heilige tempel (2:20). Hulle het geen gesag nie, ook geen sekuriteit waarop hulle kan steun nie. Alles waarop hulle hoop is blote mensewerk. Dit is geen wonder dat hulle verkrummel voor die aanslag van Jahwe nie (3:13c-14).

Wanneer hierdie oorsig oor die herhaling van sleutelbegrippe oorsigtelik beoordeel word, staan 'n aantal opvallende kenmerke uit:

- \* Al die begrippe, met die uitsondering van die selfverheerliking, het hulle oorsprong in 1:2-4. Die eerste klag van die profeet lê as't ware die grondslag vir die verstaan van die boek. Daar word die breë lyne wat in die boek voorkom, alreeds aangetref.
- \* Daar word egter nie by die eerste klag vasgesteek nie. Duidelike progressie is by elkeen van die brgrippe te bespeur. Dié progressie verloop so dat die perspektief van die profeet van homself, die onreg en die goddelose af verskuif na Jahwe toe.

Die rede vir die progressie in die verloop van die boek, moet gesoek word in twee sentrale temas wat soos 'n goue draad deur die hele boek loop.

## 10.4 SENTRALE TEMAS

In die vorige paragraaf is aandag geskenk aan die belangrikste sleutelbegrippe wat deur die hele boek 'n rol speel. Hierdie begrippe staan in diens van twee sentrale temas wat die boodskap van die boek dra. Dit sal sekerlik moontlik wees om ook ander temas uit te sonder as van groot belang in die boek. In die lig van die literêre analise staan twee temas egter sentraal, naamlik *temporele spanning* en die *rol van Jahwe, die goddelose en die regverdige* in die geheelstruktuur.

### 10.4.1 Temporele spanning

Die boek Habakuk word ingelei met die vraag עַרְאָנָה 'hoe lank nog?' (1:2a). Met hierdie vraag word onmiddelik deurgedring tot die hart van die probleem waaroor dit in die boek gaan, naamlik die huidige chaotiese toestand wat dit vir die profeet onmoontlik maak om die hand van God in sy lewe en die lewe van sy volksgenote raak te sien. Deur die vraag 'hoe lank nog?' word die profeet en die leser gekonfronteer met die wêreld om hom, 'n wêreld waarin die hand van God nie duidelik raakgesien kan word nie, 'n wêreld waarin dit lyk of die goddelose die oorhand gekry het. Die probleem van die heerskappy van God in die hede word daarmee aan die orde gestel.

Die probleem van die rol van God in die hede word in 1:5-11 nog meer akuut wanneer dit blyk dat God op die punt staan om die Galdeërs op te wek. Die Galdeërs was vir enige Judeër sinoniem met bloedvergiëting, geweld en goddeloosheid, want dit was aan die hand van hierdie volk dat die Judeërs finaal verslaan is, Jerusalem en die tempel verwoes is en die volk in ballingskap weggevoer is. Wanneer die profeet met die probleem van sy huidige omstandighede worstel, ontvang hy die ontstellende nuus dat God aan die kant van die goddelose is.

Dit is die rede waarom die temporele spanning in 1:12-17 ondraaglik word. In 12a word Jahwe as't ware daarin herinner dat Hy nog van altyd af Jahwe is (הָלוֹא אֱתָא יְהוָה מִקִּדְמוֹת). Jahwe word herinner aan sy ewige trou teenoor sy verbondsvolk, 'n trou wat die waarborg is van hulle voortbestaan (לֹא נִמְרֹת). Jahwe se optrede verontagsaam egter hierdie trou. Hy behandel die regverdiges soos stomme diere wat geen beskermer het nie. Hy lewer hulle eenvoudig uit aan die goddelose. Daarom eindig die perikoop met 'n vraag wat temporele implikasies het (17ab). Die vraag bestaan uit 'n unieke inleidende partikel (הֲעַל כֵּן). Dit is die enigste keer dat die vraagpartikel saam met die redegewende partikel voorkom. Die konkluderende



vraag is egter kontekstueel relevant. Die goddelose geniet 'n skynbaar onstuitbare oormag, daarom ontstaan die vraag of hy maar vir altyd (רְתֹמִיר) sal voortgaan om nasies meedoënloos om die lewe te bring. Die temporele partikel staan sintakties op 'n vreemde plek en verkry daardeur besondere klem. Die temporele spanning bestaan dus daarin dat Jahwe nie reddend ingryp nie, daarom bestaan die gevaar dat die huidige noodsituasie onbepaald sal voortduur.

Met die vraag in 1:17 word die eerste fase van die boek afgesluit. In 1:2-17 val die klem op die huidige noodsituasie wat die profeet (en die regverdiges saam met hom) beleef. In hierdie noodsituasie ervaar hulle dit dat God afwesig is. Hy, wat die waarborg behoort te wees dat hulle nie sterf nie, gee hulle juis oor aan die dood.

In 2:1-20 word 'n tweede fase in die boek betree. In 2:1 berei die profeet hom voor om 'n antwoord van Jahwe te ontvang. Hy wag angstig soos 'n wagter op die stadsmuur dat Jahwe in die hede 'n antwoord sal verskaf waardeur die spanning verlig kan word.

Wanneer Jahwe antwoord, word die temporele spanning egter nie verlig nie, maar geïntensiveer. Jahwe se antwoord het naamlik betrekking op die toekoms! In 2:2bcd ontvang die profeet die opdrag om die antwoord neer te skryf, sodat die wat dit lees, kan weet hoe hulle moet 'hardloop'. Laasgenoemde verwys na die korrekte lewenshouding voor God. In 2:3ab word dit duidelik waarom die antwoord neergeskryf moet word. Die antwoord het nie direkte betrekking op die hede nie, maar is bedoel vir die מוֹעֵד en die קֵץ wat Jahwe bepaal het. Die antwoord het dus 'n eskatologiese karakter, dit het betrekking op die eindtyd. Hier word dus 'n antwoord verskaf op die vraag עַד-אָנָה en רְתֹמִיר . . . הָעַל בֵּן. Hoewel die Here met sy profeet en met die wêreld op pad is na die einde toe, moet die profeet in die hede 'wag' (חָכָה) op die vervulling van die woord. In 2:4c word meer gesê oor die wyse waarop die regverdige moet wag, naamlik met volharding (בְּאַמִּירָתוֹ). Die oordeel wat in 2:4ab en 5ab oor die goddelose uitgespreek word en die toeligting daarvan in die wee-uitroepe, verlig nie die temporele spanning nie, want ook dit het betrekking op die toekoms.

Deur die antwoord van Jahwe word die profeet se probleem nie opgelos nie. Hy word steeds gekonfronteer met die werklikheid van die hede. Wat wel gebeur is dat sy perspektief verander. Dit word weg van die goddelose en die probleme af op die almagtige God gerig, die God wat in die hede in sy heilige tempel is, voor wie die hele aarde moet stil word. Hiermee word 'n tweede fase in die boek afgesluit. Jahwe tree aktief toe, maar sy toetrede het 'n eskatologiese karakter. Eers op die tyd wat

God bepaal het, sal sy heerskappy 'n sigbare werklikheid word. Habakuk 2:1-20 word dus primêr op die toekoms gerig.

In Habakuk 3 is 'n interessante ontwikkeling ten opsigte van die temporele spanning sigbaar, 'n ontwikkeling wat uiteindelik daartoe lei dat die spanning ontlont word. In 3:2ab buig die profeet in gehoorsaamheid en met ontsag voor Jahwe, want hy het gehoor wat Jahwe beplan. Hy weet nou Jahwe is magtig, maar die temporele spanning bestaan steeds. Die profeet is steeds in die hede met die werklikheid van die oënskynlike oormag van die goddelose gekonfronteer. Daarom volg daar in 3:2cde 'n dringende gebed dat God in die hede sal ingryp en sy verlossingsdade 'n werklikheid sal maak. Die gebed is dat God Hom in die hede moet openbaar soos Hy werklik is, as 'n God van ontferming. Wanneer die profeet die gebed tot God rig om te onthou (תִּזְכֹּר), onthou hy in sy eie gemoed die groot daad van God.

In die teofanie (3:3-15) verskuif die fokus dus na die verre verlede. In argaïese terme word die groot daad van God in die verlede in herinnering geroep. Die profeet onthou dat Jahwe by die 'geboorte' van sy volk in sy almag teenwoordig was. Deur die verlede in herinnering te roep, word die temporele spanning tot breekpunt gerek. Die argaïese beskrywing word doelbewus gebruik as paradigma vir die optrede van God in die toekoms. Die veronderstelling is dat God weer kan doen wat Hy eenmaal gedoen het. Dit wat Hy vir sy volk tydens die uittoeg en by Sinai gedoen het, kan Hy weer doen. Hy het eenmaal die heerskappy van die goddelose vernietig, Hy kan dit ook in die profeet se tyd doen.

In 3:16a-f word die temporele spanning tot 'n hoogtepunt gevoer. Wanneer die profeet deur sy herinnering aan die groot daad van God in die verlede, besef wat die implikasies daarvan vir die hede is, reageer hy met vrees. Hy besef dat hy rustig moet wag (אַנְוִי) op die tyd wat God bepaal het. Hy besef dat hy in die hede moet doen wat God in 2:3 beveel het. Hy moet wag dat God se dag van afrekening aanbreek. Hy moet volhard (2:4c). In hierdie gehoorsame reaksie van die profeet het sy perspektief finaal verskuif van die goddelose en die moeilike omstandighede van die hede af, na God toe. Die wete dat Jahwe magtig is, dat Hy inderdaad is soos die profeet Hom in herinnering geroep het, bring die gehoorsame, berustende volharding. Die kringloop word voltooi. Nou is die profeet nie meer 'n klaer nie, maar 'n belyer. Hy is nie meer vol wanhoop nie, maar vol vertroue. In sy worsteling met die God van verlede, hede en toekoms het sy perspektief verskuif van die 'hoe lank nog?', na die God wat hom sterkte gee, sy voete soos die van 'n ribbok maak en hom in staat stel om met vertroue die hoogtes aan te durf. Teenoor die עַד־אַנְוָה van 1:2 staan die אַעְלֹוֹתָּהּ en אַגִּילָהּ van 3:18. Teenoor die twyfelvrae, staan die onvoorwaardelike geloofsuitspraak.

Dit is duidelik dat Habakuk 3 'n derde fase in die boek verteenwoordig, naamlik die fase waar die temporele spanning ontlont word deur 'n herinnering aan die groot daad van God in die verlede as paradigma vir sy optrede in die toekoms. Deur die herinnering aan die verlede word die fokus finaal op die almag van God gevestig, daarom kan die profeet reageer met 'nugtans'. Hy is steeds met die hede gekonfronteer, maar nou op so 'n wyse dat hy hom nie meer teen die goddelose blindstaar nie, maar op God vertrou. Hy het tot die besef gekom dat God se ingrype in die wêreld nie altyd geskied wanneer 'n mens dit wil hê en soos 'n mens dit voorsien nie.

#### 10.4.2 Die rol van Jahwe, die regverdige en die goddelose

Daar is reeds in 10.3 gewys op die belang van die herhaling van die Naam van God en die voorkoms van die terme **יְהוָה** en **צַדִּיק** in die boek. Wat nou van belang is, is om te kyk hoe die elemente met mekaar verbind om die rol van Jahwe, die regverdige en die goddelose in die struktuur van die boek te beklemtoon.

In 1:2-4 bekla die profeet sy nood by Jahwe. Die rede vir sy nood is geleë in die passiwiteit van Jahwe. Hoewel die profeet, as verteenwoordiger van die **צַדִּיק**, wanhopig sy lot bekla, raak God nie betrokke nie. Hy hoor nie en Hy red nie. Inteendeel, hy kyk passief toe hoe die hele samelewing ineenstort. Boonop het sy stem stil geword, is daar geen ordeskeppende en rigtinggewende woord uit sy mond te hoor nie. Die resultaat hiervan is dat die goddelose magtig is en die regverdige ly. Die goddelose omsingel die regverdige, daarom is daar vir laasgenoemde geen uitkoms nie.

In 1:5-11 tree die regverdige tydelik op die agtergrond, maar daar is progressie te bespeur in die rol wat Jahwe en die goddelose speel. Die verrassende wat hier beklemtoon word, is dat Jahwe self aan die kant van die goddelose is. Hy is aktief betrokke by die sukses wat die goddelose Babiloniërs behaal. Die gebruik van die term **כְּשָׂרִים** beklemtoon die krag van die goddelose. Die Galdeërs tree hier op as verteenwoordigers van die goddelose (en hoe goed kan die Galdeërs nie die goddelose verteenwoordig nie!). Die Galdeërs was wyd bekend as 'n besondere wrede nasie. Dit is juis deur hulle toedoen dat die volk van God ondergegaan het. Deur spesifiek na die Galdeërs te verwys, word die probleem waarmee die profeet worstel, akueel op die voorgrond geplaas.

Die rol van Jahwe, die goddelose en die regverdige word in 1:12-17 opnuut beklemtoon. Op ironiese wyse word die grootheid van God bely deur van terme

gebruik te maak waardeur sy almag beklemtoon word. Hy is die heilige, daarom kan sy volk nie sterf nie. Juis hierdie God laat egter die kwaad ongestraf verbygaan. Hy laat die goddelose toe om die regverdige te verslind. Die eimagtige optrede van die goddelose word beskryf. Die perikoop word afgesluit met 'n skreiende vraag of die goddelose vir altyd met sy gewelddadige gedrag sal kan voortgaan. Twee pole word in die perikoop teenoor mekaar gestel. Aan die een kant staan Jahwe van wie die regverdige 'n bepaalde manier van optrede verwag. Aan die ander kant staan die goddelose wat doen net wat hy wil. Tussen die twee pole staan die profeet, wat vra na die sin van dit alles. Die vraag waarom Jahwe nie handelend ingryp ten behoeve van die regverdige nie, bereik hier 'n dieptepunt.

In 2:1-20 reageer Jahwe op die klag van die profeet. 2:1 het die karakter van 'n skakelvers tussen die voorafgaande vraag en die antwoord van Jahwe in 2:2-20. In 2:2-3 word die eskatologiese karakter van die antwoord beklemtoon. God bevestig dat Hy met sy volk en met die wêreld op pad is na 'n eindbestemming toe. Hy gaan egter optree op sy tyd en op sy manier. Wat God in die tussentyd van die regverdige verwag, is dat hy sal loop in die voetspore van Jahwe en dat hy sal wag op die tyd wat Jahwe bepaal het. Daardeur bevestig Jahwe dat Hy nie passief is nie, maar dat Hy magtig is. Hy is aktief betrokke by die wêreld, maar op sy manier.

In 2:4a-5b volg die eintlike inhoud van die antwoord wat die profeet ontvang. Hierdie antwoord het die karakter van 'n oordeelsuitspraak oor die goddelose en 'n heilsuitspraak vir die regverdige. In 2:4ab word beklemtoon dat die vermete, arrogante veroweraar onder die oordeel van Jahwe staan. Dit word in 5ab bevestig, wanneer die hoogmoedige man se magswellus veroordeel word. Hy sal nie kan standhou nie. Reg in die middel van hierdie veroordeling van die goddelose, word 'n belofte teenoor die regverdige gemaak. As hy volhardend getrou bly, sal hy die lewe behou. Daardeur word 'n skerp kontras tussen die regverdige en die goddelose geteken. In hierdie twee verse bereik die boek 'n keerpunt, terwyl die verwysing na die regverdige struktureel en inhoudelik nog meer beklemtoon word en as die skarnier beskou kan word waarom die boek gewef is. Hier vind 'n omkeer van rolle plaas. Net in die voorafgaande perikoop is die lewe van die regverdige bedreig, nou ontvang hy die belofte van die lewe. In die voorafgaande perikoop is die goddelose magtig, hier word 'n oordeel oor hom uitgespreek. In die vorige perikoop was Jahwe passief, nou tree Hy handelend op die voorgrond. Wat God van die regverdige vra, is dat hy getrou sal bly, al is die omstandighede teen hom. Wie getrou bly tot die einde toe, sal die lewe behou. Die probleem waarmee die profeet worstel, word nie opgelos nie, maar die regverdige ontvang die versekering dat God uiteindelik die goddelose aan die pen sal laat ry.

In die wee-uitroepe (2:5c-20) word die omkeer van rolle, waarvan reeds in 2:4-5b sprake was, tot 'n hoogtepunt gevoer. Die wee-uitroepe word voorafgegaan deur 'n inleiding (5c-6d) waarin die onversadigbare magshonger van die goddelose beklemtoon word. Hierdie magshonger is egter futiel. Die nasies wat nou deur die goddelose verower word sal teen hom draai en uiteindelik sy ondergang bewerkstellig. Reeds daardeur word die omkeer van rolle sigbaar. Die omkeer van rolle is die sentrale tema van die wee-uitroepe. Telkens word beklemtoon dat daar met die goddelose gedoen sal word soos hulle aan die ander volke gedoen het. Op 'n strategiese plek (die middelste van die vyf wee-uitroepe) word bevestig dat dit Jahwe is wat die rolle omkeer. Hy is aktief betrokke by die ondergang van die goddelose. Hy is die magtige God voor wie die hele aarde stil moet word.

In 3:1-19 word die tema van die oorwinning van Jahwe oor die goddelose tot 'n hoogtepunt gevoer. Die hoofstuk word gegiet in die vorm van 'n reaksie van die profeet op die antwoord van God in 2:1-20. Die grootste gedeelte van die perikoop is 'n teofanieskildering (verse 3-15), waarin die groot daad van God in die verlede in herinnering geroep word. Jahwe voer 'n stryd teen die nasies. Sy uiteindelijke doel is om die goddelose heeltemal te vernietig. Die perikoop sluit af met 'n vertrouensuitspraak van die profeet. Ongeag die omstandighede wat hy tans ervaar, sal hy vashou aan Jahwe en in Hom jubel. Die temas wat in 2:1-20 aangeraak is, word hier tot 'n hoogtepunt gevoer. Die regverdige wat wag op die koms van Jahwe, kan dit met vertroue doen. Die God wat eenmaal sy magtige daad aan sy volk getoon het, kan weer verlossing skenk. Die einde van die boek vorm tegelykertyd 'n klimaks en ook die teenpool van die begin. Teenoor die twyfel in 1:2-4 staan die vertroue in 3:16-19.

Uit hierdie oorsig blyk dit dat Jahwe, die goddelose en die regverdige in elke perikoop 'n rol speel. Die rol wat gespeel word, word weer gekenmerk deur die ommeswaai wat in 2:1-20 intree. Daar vind in al drie gevalle 'n omkeer van rolle plaas. Jahwe se rol verander van die passiewe, na die Een wat aktief by die verlossing van sy volk betrokke is. Die rol van die goddelose verander van die een wat as magtige verdrukker optree, na die een wat onder die oordeel van God staan en verdelg gaan word. Die rol van die regverdige verander van die een wat ly en gevolglik in wanhoop verkeer, na die een wat onvoorwaardelik op God vertrou. Die ommeswaai is veroorsaak deur die verskuiwing in die perspektief van die profeet, weg van die goddelose af na God toe.

### 10.4.3 Samevatting

Die temas van temporele spanning en die rol van Jahwe, die goddelose en die regverdige loop soos 'n draad dwarsdeur die boek. Daardeur word die onderskeie perikope op betekenisvlak verbind. Dit bevestig dat die boek 'n literêre eenheid vorm.

### 10.5 RAAMWERK EN FOKUS

Dit is uit bogenoemde analise duidelik dat die struktuur van die boek op betekenisvlak bestaan uit twee teenoorgestelde pole, naamlik 1:2-4 en 3:1-19. Die eerste pool verteenwoordig die wanhoop van die regverdige wat ly aan die hand van die goddelose. Die tweede pool verteenwoordig die vertrouwe van die mens wie se perspektief verskuif het van die goddelose af na God toe. Die beweging van die een pool na die ander een word moontlik gemaak deur die gebeure wat in die fokus of draaipunt (2:1-20) beskryf word. Jahwe is met sy volk en met die wêreld op pad na die eskatologiese eindbestemming. Die arrogante goddelose sal sy verdiende loon kry. Die regverdige sal egter die lewe behou as hy in die tussentyd, in die op-pad-wees na die bestemming toe, in alle opsigte aan Jahwe getrou bly.

Die verskillende perikope in Habakuk sluit bymekaar aan, maar die opbou is eerder 'logiesch dan kronologiesch' (Deden 1953:253). Die perikope is tematies gerangskik. Dit gaan in die boek ten diepste om die vraag waarom Jahwe, as Hy die heilige God is, die goddelose toelaat om ongehinderd sy gang te gaan. Op hierdie vraag kan geen klinkklare antwoord gegee word nie, maar in die profeet se worsteling met God verskuif sy fokus na God toe. Dit stel hom in staat om aan die einde met vertrouwe te reageer.

Op betekenisvlak vertoon die boek 'n antiteties-konsentriese struktuur. In 1:2-4 word die probleem gestel. Deur die beskrywing in 1:5-11 word die probleem akuut wanneer dit blyk dat Jahwe aan die kant van die goddelose is. Die probleem bereik die dieptepunt in 1:12-17 waar Jahwe en die goddelose teenoor mekaar gestel word en die skynbare onmag van Jahwe gekontrasteer word met die eiemagtige optrede van die goddelose. Die keerpunt word in 2:1-20 beskryf. Na 'n inleidende opmerking oor die eskatologiese aard van die antwoord van Jahwe, word die ondergang van die goddelose in 2:4ab en 5ab aan die orde gestel. Die regverdige sal egter die lewe behou as hy getrou bly (2:4c). In 2:5c-20 tree Jahwe handelend op die voorgrond as die een wat verantwoordelik is vir die omkeer in rolle. Die omkeer van rolle vind 'n hoogtepunt in 3:1-19. Die vertrouensuitspraak in hierdie perikope staan teenoor die

wanhopige klag in 1:2-4. Jahwe is die magtige God wat oor alles en almal heers, daarom is dit die moeite werd om op Hom te vertrou.

Hierdie struktuur kan skematies soos volg voorgestel word:

P	A 1:2-4 PROBLEEM: WANHOOP	H
O	Jahwe passief, goddelose sterk, regverdige ly	E
O	B 1:5-11 PROBLEEM VERERGER	D
L	Jahwe help goddelose, goddelose magtig	E
1	C 1:12-17 PROBLEEM AKUUT	
	Jahwe onmagtig, goddelose sterk, regverdige ly	
-----		
K	D 2:1-3 REDDING IS NABY	T
E	Jahwe reageer	O
E	E 2:4-5b DIE ANTWOORD VAN JAHWE	E
R	Goddelose gaan tot niet, regverdige leef	K
P	D <sup>1</sup> 2:5c-6d DIE EINDE IS IN SIG	O
U	Onderdrukte reageer	M
N	C <sup>1</sup> 2:6e-20 JAHWE KEER DIE ROLLE OM	S
T	Jahwe magtig, goddelose swak	
-----		
P	B <sup>1</sup> 3:1-15 JAHWE BEHAAL DIE OORWINNING	V
O	Jahwe help regverdige, goddelose swak	E
O	(= Jahwe aktief, goddelose word vernietig)	R
L	A <sup>1</sup> 3:16-19 ONVOORWAARDELIKE VERTROUE	L
2	Jahwe help regverdige, regverdige vertrou	E
	(= vertrou ten spyte van)	D
	(= kan in die hede op God vertrou)	E

## 10.6 GENRE EN TEKSFUNKSIE

Die literêre eenheid van die boek Habakuk is nie net geleë op formele en betekenisvlak nie, maar ook in die wyse waarop die verskillende perikope mekaar opvolg. In die eksegese van die onderskeie hoofstukke is aandag geskenk aan die genre van die betrokke perikope. Nou moet gekyk word of die opeenvolging van genres 'n bydrae lewer tot die beter verstaan van die boek.

Habakuk 1:1 vertoon tipiese kenmerke van 'n profetiese boekopskrif, hoewel biografiese besonderhede ontbreek. Die verrassende is egter dat die inhoud van sy

boek **הַמִּשְׁא** genoem word. **מִשָּׂא** word gewoonlik met 'n oordeelspreuk oor ander volke in verband gebring (vergelyk die gebruik van die term in Jesaja). Wanneer die boek dus in die opskrif 'n **מִשָּׂא** genoem word, maak dit bepaalde verwagtinge by die hoorders wakker. Wat verwag kan word is 'n Jahwewoord gerig teen 'n goddelose volk, 'n woord waarin heil vir die volk van God afgekondig word. Dié verwagting word nog verder versterk deurdat Habakuk spesifiek **הַנְּבִיא** genoem word. Van hom kan die hoorders 'n bepaalde manier van optrede verwag.

Wanneer Habakuk in 1:2-4 aan die woord kom, gebeur die verrassende. Hy begin sy boek nie met 'n orakel teen vreemde oorheersing of selfs sonde in eie geledere nie, maaar met 'n klag oor die passiwiteit van Jahwe, sy onvermoë om verlossing te skenk. Jahwe doen wat nie van Hom verwag word nie, daarom tree samelewingsverval in en omsingel die goddelose die regverdige. Dit is verrassend dat Habakuk met 'n klaaglied begin. Hy klink glad nie soos 'n profeet nie. Die klaaglied is 'n bekende genre. Daardeur word onmiddelik bepaalde verwagtinge opgewek. Gewoonlik eindig 'n klag op 'n positiewe noot. Selfs deur net sy nood te bekla, het die bidder reeds verligting ervaar. By Habakuk eindig die klag egter stomp. Slegs die uitstort van die nood kom voor. Van 'n bepaalde gebed om hulp of 'n positiewe wending aan die einde, is daar geen sprake nie.

In 1:5-11 volg 'n reaksie van Jahwe. Wat hier verwag kan word, is 'n onheils- of heilsorakel. Die plegtige taalgebruik aan die begin van die perikoop skep verwagtinge dat Jahwe handelend op die voorgrond sal tree. Die onverwagse is dat Jahwe aankondig dat Hy juis aan die kant van die goddelose is. 1:5-11 funksioneer binne die konteks dus as 'n intensivering van die noodsituasie.

Dit word in 1:12-17 bevestig deur die hernieude klag. Ook hierdie klag vertoon nie die geykte elemente van die klaaglied nie. Veral opvallend is die voorkoms van 'n beskrywing van die gewelddadige optrede van die goddelose in die vorm van 'n beeld uit die vissermanslewe (1:15-17). Dit is 'n vreemde element binne 'n klaaglied, maar literêr funksioneel. Dit dien as beklemtoning van die beskrywing in 1:5-11. Daardeur word die nood nog verder verhoog en bereik dit 'n dieptepunt.

In 2:1-20 verskyn Jahwe handelend op die toneel en kom die tipiese inleidingsformule tot 'n Jahwewoord voor. Jahwe se antwoord is verrassend. In terminologie wat eie is aan die wysheidsliteratuur, word opdragte gegee oor die wyse waarop die Jahwewoord bewaar moet word en oor die eskatologiese aard daarvan. Die antwoord van Jahwe in 2:4-5b herinner aan 'n wysheidsspreuk. Daarin word die ondergang van die goddelose aangekondig, maar heil vir die regverdige



belowe mits hy getrou bly. Die wee-uitroepe wat volg is literêr funksioneel. 'n Uitroep wat gewoonlik met 'n begrafnis geassosieer word, word hier gebruik om die einde van die magtige veroweraarsvolk aan te kondig. Ook dit is 'n verrassende element.

Die mees opvallende kenmerk van 3:1-19 is die eie opskrif. Volgens die opskrif kan dit wat volg as 'n תפלה getipeer word. Dit skep verwagtinge oor die aard van die perikoop. Nou is die profeet nie meer besig om Jahwe te beskuldig nie, maar hy wend hom in gebed tot Jahwe omdat hy te wete gekom het dat Jahwe nie passief en onbetrokke is nie. Die musikale aanwysings in die lied suggereer dat dit bedoel is vir die gemeente wat onder die besef van God se almag gekom het. Habakuk 3 kan as 'n himne beskou word, waarvan die middelste deel uit 'n teofanie bestaan. Die funksie van die teofanie is om te herinner aan die groot daade van God in die verlede. Soos reeds in die vorige paragrafe gesien, is hiedie herinnering funksioneel. Die perikoop eindig met 'n vertrouensuitspraak wat teenoor die klag in die eerste hoofstuk staan. Aan die einde van die boek kom daar dus wel 'n vertrouensuitspraak voor soos by die meeste klaagliedere. Die profeet moes egter eers deur 'n worstelstryd met Jahwe gaan, voordat hy by die loftuiting kon eindig.

Dit blyk dat die gebruik van genres in Habakuk funksioneel is. Enersyds word die onverwagte van die optrede van Jahwe daardeur onderstreep. Andersyds is die gekose genres geskikte draers van die profeet se boodskap.

## 10.7 KONKLUSIE

Dit blyk dat die boek Habakuk beslis as 'n literêre eenheid beskou kan word. Geslaagde kommunikasie het plaasgevind. Daar is progressie. Die polêre struktuur van die boek is 'n treffende hulpmiddel om die kontras tussen die profeet se aanvanklike persepsie van Jahwe en sy latere gelowige berusting, te verwoord. Duidelike deurlopende temas kom in die boek voor, gerugsteun deur sleutelbegrippe wat keer op keer in die boek herhaal word. Ook die genres lewer 'n bydrae tot die beter verstaan van die inhoud wat deur die boek gekommunikeer wil word. In die volgende hoofstuk sal daarop gewys word dat dit verrykende implikasies vir die interpretasie van die boek het indien dit as literêre eenheid gelees word.

## HOOFTUK 11

### DIE PROBLEMATIEK VAN HABAKUK IN LITERÊRE PERSPEKTIEF

#### 11.1 INLEIDING

In hoofstuk 2 is die probleemareas in die boek Habakuk aan die orde gestel en krities beoordeel. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat daar tot dusver in die navorsing geen bevredigende antwoord verskaf kon word op die problematiese van die boek nie. Oplossings word meestal vanuit 'n historiese perspektief aangebied, terwyl die boek self geen historiese feite wil oordra nie. Die aard van die boek is dus in stryd met die metode wat aangewend word om inligting uit die boek te verkry.

In hierdie studie is 'n omvattende literêre analise voorgestel as die benaderingswyse waardeur ten minste sommige van die probleemvrae beantwoord kan word. In die vorige hoofstuk het dit geblyk dat die boek as 'n literêre eenheid gelees kan word. Die oomblik wanneer die boek so verstaan word, verskuif die fokus van die historiese af na die literêre, van die onderdele van die teks af na die boek in sy geheel. Die teologiese kommunikasie van die boek as literêre eenheid geniet dan voorrang bo vrae na die ontstaan van die boek.

Dit is duidelik dat 'n literêre benadering op sommige vrae nie antwoorde kan gee nie, omdat die vraag vanuit 'n literêre perspektief gesien irrelevant geword het. Die problematiese van die boek Habakuk word nou vanuit hierdie perspektief aan die orde gestel.

#### 11.2 INLEIDINGSPROBLEME

Inleidingsprobleme is in die eerste plek nie literêre vraagstukke nie, maar historiese vraagstukke. Om dit anders te stel: In 'n literêre benadering staan die intratekstuele relasies voorop, terwyl die ekstratekstuele en intertekstuele relasies in die inleidingswetenskap meer aandag geniet. Vanuit 'n literêre perspektief kan hierdie vrae dus nie beantwoord word nie. Dit beteken egter nie dat 'n literêre perspektief irrelevant is wanneer hierdie vrae gevra word nie.

##### 11.2.1 Outeurskap

'n Eerlike eksegeet sal moet erken dat die boek geen inligting verskaf oor die persoon van die profeet of oor die wyse waarop die boek tot stand gekom het nie. Die profeet bly anoniem. Vanuit die literêre perspektief moet die vraag eerder

gevra word of die anonimiteit van die profeet nie funksioneel is binne die raamwerk van die boek nie.

Die literêre benadering kan wel uitsluitel gee oor wie die profeet nie was nie. Die teks gee geen aanleiding daartoe om die profeet as 'n kultusprofeet te tipeer nie. Wanneer aanhangers van die *Formgeschichte* hierdie teorie huldig, vind 'n oorskryding van die teologiese kommunikasie van die teks plaas. Nóg die *Gattungen* wat in die boek voorkom, nóg die verwysing na die wagtoring in 2:1, nóg die beskrywing van die reaksie van die profeet op die teofaniebeskrywing (3:16-19), het op die kultus betrekking. Al die elemente is eerder literêre tegnieke wat in diens staan van die sentrale tema van die boek, naamlik die vraag waarom God nie teen die goddelose optree nie.

Geen uitsluitel kan gegee word oor die vraag wie die profeet wel was nie. Janzen (1980:72-78) wys in sy literêre analise van Habakuk 2:2-4 op die talle ooreenkomste tussen Habakuk en Jesaja 1-39. Volgens hom kan hierdie ooreenkomste nie bloot toevallig wees nie. Dit is bekend dat Jesaja sy boodskap aan 'n groep dissipels toevertrou het toe hy teenstand ervaar het. Hierdie groep het tot in die eksiliese tyd bestaan, wat waarskynlik die herkoms van Deutero-Jesaja verklaar. In die aangesig van die Babiloniese krisis reageer Habakuk soos Jesaja in die aangesig van die Assiriese krisis. Die konklusie waartoe Janzen kom is dat Habakuk deel is van die Jesaja-dissipelkring. Sy boek verteenwoordig die middelpunt tussen Proto- en Deuterocesaja.

Daar is heelwat positiewe aspekte in hierdie siening van Janzen. Die ooreenkomste tussen Jesaja en Habakuk kan nie geïgnoreer word nie. Tog word hier steeds te krampagtig aan 'n spesifieke historiese konteks vasgehou. Die boek gee geen historiese inligting nie, omdat dit nie nodig is vir die verstaan van die boek nie. Daar word met opset niks oor die profeet gesê nie, want die profeet is nie belangrik nie, maar wel die vraagstuk waarmee hy worstel. Wanneer die boek dus 'n מְשִׁיבֵה (mesjibeh) en die profeet 'n יְרֵמְיָהוּ (Jeremia) genoem word, is dit al gegewens wat die leser nodig het om voorberei te word vir die verrassende boodskap van hierdie kort boekie. Wie meer as dit wil sê, is vanuit 'n literêre perspektief gesien besig met spekulاسie.

### 11.2.2 Datering

In hoofstuk 2 is daarop gewys dat die boek in die navorsingsgeskiedenis al so vroeg as 701 en so laat as 170 vC gedateer is! Hierdie onmoontlike toedrag van sake moet gesoek word in die aanname dat elke onderdeel van 'n teks aan 'n spesifieke

historiese gebeure gekoppel moet word, voordat dit verstaan kan word. Hierdie krampagtige historiese perspektief dwing eksegete as't ware om die teks van Habakuk te versnipper, talle gedeeltes as latere invoegings te beskou en die mees uiteenlopende daterings vir die boek voor te stel. Vanuit 'n literêre perspektief gesien is dit onnodig om elke onderdeel te dateer. Die boek kan as literêre eenheid gelees word sonder om historiese weersprekings in sekere dele van die teks te postuleer. Die teologiese kommunikasie van die boek staan voorop, nie die presiese datering van elke onderdeel nie.

Die boek Habakuk is 'n duidelike bewys dat 'n boek nie net verstaan kan word as dit presies gedateer kan word nie. Inteendeel, Habakuk bevat geen direkte historiese besonderhede nie, tog is die boodskap duidelik. Die rede moet gesoek word in die universaliteit van die boodskap. Die probleem waarmee die profeet worstel, is 'n universele probleem wat nie net aan 'n enkele gebeure of 'n spesifieke tyd gekoppel hoef te word nie.

Die literêre benadering beteken egter nie 'n a-historiese benadering nie. In Habakuk se geval kan die verwysing na die Galdeërs gebruik word om ten minste die breë historiese raamwerk te bepaal. Die boek moet ten minste na die opkoms van die Nieu-Babiloniese Ryk in 625 gedateer word. Die bekendheid met hulle optrede (1:5-11), ondersteun die tradisionele datering van die boek in die omgewing van 600 vC. Vanuit 'n literêre perspektief gesien is dit egter belangrik om daarop te let dat die beskrywing van die Galdeërs in 1:5-11 nie 'n historiese verwysing is nie, maar 'n literêre. Die Galdeërs tree op as verteenwoordiger van die goddelose, bloot omdat hulle optrede vir die Judeërs eksemplaries was van die uiterste waartoe 'n goddelose mag kan gaan.

Literêr gesproke sou dit by die datering van die boek 'n beter praktyk wees om uit te gaan van intertekstuele gegewens en die boek op grond daarvan breedweg te dateer. Wanneer besef word dat dit in die boek gaan om 'n bepaalde tema en nie om 'n historiese kommunikasie nie, raak die eksegeet bevry van sy historiese voorveronderstellings en kan hy die boek teen die agtergrond van ander soortgelyke literatuur interpreteer. Gowan (1968:157-166) het gewys op die talle ooreenkomste tussen Habakuk en die wysheidsliteratuur, veral die sogenaamde problematiese wysheid. Die ooreenkomste tussen Habakuk en die wysheidsliteratuur kan op ses terreine waargeneem word:

- \* Die sentrale tema van die boek is die teodisee. Die profeet bevraagteken die regverdigheid van God. Slegs in Jeremia onder die profetiese

literatuur kom iets soortgelyks voor (vergelyk Jeremia 12:1-4). Die teodiseeprobleem word egter in wysheidsboeke soos Job en Prediker en in talle klaagpsalms aangespreek. Habakuk staan eerder binne hierdie breë beweging as binne die profetiese skool.

- \* Die dialogiese karakter van die boek het ook parallels in Jeremia, maar dit kom veral in die wysheidsliteratuur voor. Job sou hier as 'n vergelykbare boek kon dien.
- \* Die woordeskate in Habakuk vertoon groot ooreenkomste met die wysheidsliteratuur. Gowan identifiseer die verskillende terme vir 'n onregverdigte toestand wat in 1:2-4 voorkom en dwarsdeur die boek herhaal word as 'n spesifieke voorbeeld. 'n Ander korpus waar die terme dikwels voorkom, is in die klaagpsalms.
- \* Daar is terminologie in Habakuk wat eksklusief tot die wysheidsliteratuur is. Hier kan gedink word aan die voorstelling van die doderyk as onversadigbaar (2:5cd, vergelyk Spreuke 27:20; 30:16), die gebruik van **חֲכָחָה** in 2:1d en **מָשַׁל** en **חִידוּת מְלִיצָה** in 2:6abc.
- \* Dit is verder opmerklik dat Habakuk 'n unieke posisie onder die profetiese boeke inneem. Min van die tradisionele profetiese *Gattungen* en temas kom voor. Die sentrale gedagte in die boek is nie 'n profetiese gedagte nie, maar 'n universele dilemma in die problematiese wysheid.
- \* Selfs die struktuur van die boek vertoon ooreenkomste met die wysheidstradisie. Job en Habakuk vertoon dieselfde breë opbou. Albei begin met 'n klag en eindig in 'n teofanie. Ook die boek Job begin met 'n verwysing na onheil wat deur die **כְּשָׁדִים** veroorsaak is (Job 1:17)!

Morgan (1981:89) het tereg gewaarsku dat die verskillende tradisies in Israel en Juda nie in waterdigte kompartemente verdeel moet word nie. Daar was 'n wedersydse beïnvloeding. Nogtans kan die verband tussen Habakuk en die sogenaamde skeptiese wysheid nie ontken word nie. Psalm 73 kan as 'n verdere parallel vir Habakuk genoem word. Dit word algemeen aanvaar dat die skeptiese wysheid 'n latere ontwikkeling in die wysheidstradisie is. McKane (1970:19) dateer die ontstaan van hierdie verskynsel in die laat pre-eksiliese tydperk. Dit is ook te verstane dat so 'n ontwikkeling sou plaasvind. Die ou orde was algaande besig om te verval. Die gelowiges moes op 'n nuwe manier oor God en sy verhouding met sy volk begin dink.

Vanuit 'n literêre perspektief gesien is Habakuk deel van hierdie breë beweging. Die datering van die boek in die tydperk net voor die ballingskap is dus moontlik. Daar bestaan egter ook geen rede waarom die boek nie geskryf kon wees as

geloofsversterking vir hulle wat die ontwrigting van die ballingskap meegemaak het nie. Die boek self wil geen uitsluitel oor die datering gee nie, maar wil bloot die universele tema van menslike lyding en God se skynbare onbetrokkenheid daarby tot uitdrukking bring. Dit is derhalwe ook nie nodig om die boek aan 'n spesifieke historiese gebeure te koppel nie. Die boek Habakuk vind sy historiese *Sitz im Leben* binne die breë historiese raamwerk van die geloofskrisis wat die gelowiges rondom die ballingskap moes deurmaak.

### 11.3 INTERPRETASIEPROBLEME

Hierdie probleme lê op die vlak van intratekstuele relasies. Hier kan 'n literêre perspektief werklik verheldering bring.

#### 11.3.1 Die identiteit van die goddelose

In hoofstuk 2 het dit geblyk dat die vraag na die identiteit van die goddelose 'n *crux interpretum* is. Die antwoord op hierdie vraag bepaal die interpretasie van die boek in sy geheel. Dit het ook duidelik geword dat geen enkele historiese oplossing bevredigend is nie.

Vanuit 'n literêre perspektief moet gekonkludeer word dat die boek geen historiese goddelose figuur in die oog gehad het nie. Die gebrek aan inligting oor die profeet en die onduidelikheid wat rondom die datering van die boek bestaan, bevestig dat historiese kwessies nie vir die verstaan van die boek van primêre belang is nie.

Indien erns gemaak word met die struktuur van die boek, die sentrale temas en sleutelbegrippe wat dwarsdeur die boek 'n rol speel en die belangrike plek wat die verwysing na die goddelose in elke perikoop inneem, blyk dit dat 'n **tematiese** lees van die boek die beste oplossing bied vir die probleem. Die vraag wie die goddelose is, is op die ou einde irrelevant. Die boek vra waarom God toelaat dat die goddelose die oorhand oor die regverdige kry en **hoe lank** die onhoudbare situasie gaan voortduur. Hierdie vraag bly altyd aktueel, juis daarom is die boek op soveel verskillende situasies toegepas. Die boek wil die versekering gee dat God aan die werk is in die lewe van sy volk en in die wêreld, dat Hy op pad is na 'n eindbestemming toe (Van Wyk 1974:6). Hy is nie 'n afwesige God nie, maar Hy sal 'op sy tyd en manier sy ontsagwekkende teenwoordigheid laat ken om sodoende verlossing vir sy volk te bewerkstellig' (Prinsloo 1979:149).

Binne hierdie verband is die spesifieke verwysing na die Galdeërs geen verleentheid nie. Dit het 'n literêre funksie. Dit dien naamlik as intensifisering van die probleem

waarmee die profeet worstel. Hulle word by name genoem omdat hulle binne die breë historiese agtergrond van die tyd toe die teodiseeprobleem akuit geword het, kon optree as verteenwoordigers van die goddelose, as goddelose *par excellance*.

Literêr gesproke is dit dus nie nodig om die historiese detail van elke perikoop in Habakuk te begryp om die vraag na die identiteit van die goddelose te beantwoord nie. Vanuit die teologiese perspektief van die skrywer gesien (Childs 1979:453), is die vraag irrelevant. Die goddelose in Habakuk is universeel. Dit verwys na elke goddelose magshebber wat sy eie krag sy god maak en daardeur die regverdige bedreig. Die troos wat die boek Habakuk bied, is 'n universele troos. God is met goddelose en regverdige op pad na die eindbestemming. As die regverdige getrou bly, sal hy lewe!

### 11.3.2 Die agtergrond van Habakuk 3

In hoofstuk 2 het dit geblyk dat talle eksegete in Habakuk 3 spore van die mitologiese voorstellings van die omringende volke raaksien. Dikwels word die Massoretiese teks ingrypend gewysig om aan te pas by die teoretiese mitologiese raamwerk. Uit die eksegete van Habakuk 3 het dit egter geblyk dat hierdie praktyk heeltemal onnodig is. Habakuk 3 maak sin binne die konteks van die boek. Hoewel toegegee moet word dat die teks op sommige plekke moeilik is, bestaan daar geen gronde vir 'n ingrypende herkonstruksie nie. Boonop verskil die teofanie in Habakuk 3 nie van ander Ou-Testamentiese teofanieë nie. Die taalgebruik is argaïes en mitologiese toespelings kom voor. Laasgenoemde verskynsel is egter nie vreemd nie. Die Israëliete was immers deel van 'n bepaalde tyd en kulturele agtergrond. Al die voorstellings word egter geontmitologiseer en op Jahwe van toepassing gemaak. Die argaïese taalgebruik is binne die raamwerk van die boek funksioneel. Daar word doelbewus teruggegryp na 'n beskrywing van Jahwe se optrede in die gryse verlede. Dit dien as paradigma vir sy reddingsdade in die toekoms en gee die berusting om in die hede op Hom te vertrou.

### 11.4 REDAKSIONELE PROBLEME

Die vraag na die ontstaan van 'n Ou-Testamentiese boek is 'n historiese vraag wat nie deur 'n literêre benadering beantwoord kan word nie. In 'n literêre benadering word uitgegaan van die voorveronderstelling dat die boek, ongeag die wyse en tydsduur van die ontstaansproses, as 'n literêre eenheid gelees kan word. Daar was 'n bepaalde patroonmatigheid in die wyse waarop die onderdele saamgevoeg is om 'n geheel te vorm.

In hoofstuk 10 is aangetoon dat Habakuk inderdaad as 'n literêre eenheid gelees kan word. Elke onderdeel van die boek, selfs die opskrifte in 1:1 en 3:1, wat gewoonlik as teologies irrelevant afgemaak word, lewer 'n bydrae in die kommunikasieproses. Gedeeltes wat deur die *Literar-* en *Redaktionskritik* as latere toevoegings beskou word (byvoorbeeld 1:14-17, die derde en vyfde wee-uitroep, die oproep om stil te wees voor Jahwe in 2:20 en Habakuk 3), speel in die opbou van die boek juis 'n deurslaggewende rol. Deur hierdie gedeeltes weg te laat, te verskuif of op ander situasies van toepassing te maak, word die boek van sy teologiese kommunikasie en trefkrag ontnem.

In die lig van die literêr-eksegetiese analise word die standpunt in hierdie studie verdedig dat Habakuk as eenheid gelees **kan** en inderdaad as eenheid gelees **moet** word. Slegs dan kan die volle omvang van die teologiese kommunikasie na waarde geskat word. Die moontlikheid word nie ontken dat daar 'n groeiproses kon plaasvind nie. Die boek in sy finale vorm vertoon egter 'n eenheidskarakter. Sogenaamde nate is dikwels niks anders as literêre tegnieke om aandag te trek nie. Habakuk word gelees, nie as kultiese eenheid nie, ook nie as redaksionele bloemlesing nie, maar as 'n literêre produk wat juis deur die literêre struktuur teologies wil kommunikeer.

## 11.5 TEKSKRITIESE PROBLEME

In die loop van die eksegetiese ondersoek is ernstige tekskritiese probleme aan die orde gestel. Soms is die teks baie moeilik te verklaar (vergelyk 1:9b). In geen enkele geval is daar egter regverdiging gevind vir die ingrypende emendasies wat so dikwels in Habakuk aangebring word nie. Deur die teks as literêre eenheid te benader en binne konteks oplossings te soek vir moeilike gedeeltes, is 'n ander perspektief op die tekskritiese probleme verkry. Op die ou einde is geen tekskritiese wysiging aanvaar nie.

## 11.6 KONKLUSIE

In hierdie studie is die boek Habakuk op literêre vlak geanaliseer en as 'n eenheidsproduk gelees. Die problematiek van die boek is ook vanuit hierdie perspektief aangespreek. Wanneer die problematiek oor historiese vrae of oor intertekstuele relasies handel, kan hierdie metode geen spesifieke oplossings aan die hand doen nie, maar slegs algemene riglyne stel. Dit het uit die analise geblyk dat die vraag na die datering en outeurskap van die boek nie deur die boek self



beantwoord kan of wil word nie. Die boek self bly daarvoor vaag, omdat die boodskap nie histories gebonde is nie. Die vraag na die identiteit van die goddelose kan deur die literêre benadering beantwoord word. Die boek handel nie oor 'n spesifieke goddelose nie, maar oor die tema waarom God die goddelose vrye teuels gee. Die verwysings na die goddelose is universeel en staan in diens van die geheelstruktuur van die boek, daarom is dit irrelevant om historiese detail daarin te soek. Wie hier 'n historiese vraag vra, vra 'n vraag wat nie deur die teks beantwoord wil word nie. Uit die analise het dit ook geblyk dat die boek as literêre eenheid gelees moet word. Selfs die kleinste onderdeel staan in diens van die geheel. As een van die onderdele misken word, lei die totale struktuur daaronder.

Wanneer die problematiek van Habakuk vanuit 'n literêre perspektief benader word, verskuif die fokus van die atomistiese na die geheel. So kan die volle konsekwensies van die teologiese kommunikasie bepaal word. Deur die literêre benadering word die eksegeet bevry van historiese voorveronderstellings. Die boek kan as literêre werk wat teologies kommunikeer, gelees word. Hierdie benadering werp op die ou einde nuwe lig op die bekende problematiek van Habakuk.

## HOOFSTUK 12

### DIE BOEK HABAKUK : 'n TERUGBLIK

#### 12.1 INLEIDING

In hierdie studie is in detail aandag geskenk aan die boek Habakuk as literêre produk. Uit die navorsingsgeskiedenis het dit geblyk dat die boek in die verlede hoofsaaklik uit 'n historiese perspektief benader is. Die uitgangspunt in hierdie ondersoek was dat 'n literêre benadering nuwe lig sal werp op die verstaan van die boek as sodanig en op die probleemareas wat gewoonlik met die boek geassosieer word.

By voltooiing van die studie is dit dus gepas om terug te kyk en te bepaal watter resultate met behulp van 'n literêre analise bereik is.

#### 12.2 RESULTATE VAN DIE ONDERSOEK

Die belangrikste resultaat van die gedetailleerde ontleding van elke perikoop is sekerlik dat die boek Habakuk as literêre eenheid gelees kan en moet word. Hierdie konklusie staan lynreg in stryd met die historiese benadering tot die boek. Dit word feitlik as vanselfsprekend aanvaar dat talle gedeeltes in Habakuk redaksionele toevoegings is. Om hierdie rede word perikope verskuif, weggelaat en in verskillende tye gedateer. Die oorheersende indruk uit die navorsingsgeskiedenis is dat die boek haas onverstaanbaar is, dat dit onmoontlik is om enige betekenis aan die boek in sy finale vorm te heg.

Uit die literêre analise het dit egter duidelik geword dat Habakuk wel as 'n eenheid geïnterpreteer kan word. Die verrassendste aspek van hierdie analise was dat selfs oënskynlik onbenullige detail soos die opskrifte, teologiese inhoud kan hê en 'n bydrae kan maak tot die interpretasie van die boek. Verder het dit duidelik geword dat die dele wat in die historiese benadering as latere toevoegings beskou is, juis die aandag trek en as sodanig draer van die teologiese boodskap word.

Die literêre analise is volgens 'n spesifieke model gedoen. Veral die intratekstuele relasies is ontleed. Die voorveronderstelling was dat elke onderdeel van die teks 'n bydrae lewer tot die verstaan daarvan. Die teks is beskou as 'n geheel wat opgebou is uit verskillende boustone. Eers wanneer die bydrae van elke bousteen tot die verstaan van die geheel bepaal is, kan die teks werklik begryp word. Vorm en inhoud, struktuur en betekenis kan nooit van mekaar geskei word nie, maar

beïnvloed mekaar wedersyds. Dit is intendeel die vorm wat aan die boodskap gestalte gee.

Indien die boek as literêre eenheid gelees word, gaan die oë oop vir die sleutelbegrippe en die deurlopende temas wat in die boek herhaal word. Hier is tot die konklusie gekom dat die boodskap van die boek gedra word deur twee sentrale temas, naamlik temporele spanning en die rol van Jahwe, die goddelose en die regverdige. Wat die profeet in die huidige tyd ervaar, is dat die goddelose die oorhand oor die regverdige het. God beloof egter dat Hy op sy tyd 'n einde sal maak aan die heerskappy van die goddelose. Wanneer die profeet dan die groot daad van God in die verlede onthou, word die spanning opgehef. Hy leer om op Jahwe te vertrou ten spyte van sy omstandighede.

Die literêre benadering het nuwe perspektiewe geopen op die interpretasie van die boek. Dit het terselfdertyd lig gewerp op die probleemareas. Deur die tradisionele historiese benadering te verruil vir 'n literêre benadering, is die onderlinge relasies tussen die boustene van die boek aangetoon. Daardeur het 'n klemverskuiwing plaasgevind. Dit was moontlik om die probleemareas op 'n nuwe manier aan te spreek. Dit het gelei tot 'n totale herwaardering van die problematiek van die boek Habakuk. Hoewel sommige probleemvrae nooit finaal beantwoord sal kan word nie, het die literêre benadering ten minste aangetoon dat dit nie onmoontlik is om nuwe perspektief op oorbekende vrae te kry nie.

Deur middel van 'n komprehensiewe literêr-eksegetiese benadering is daarin geslaag om die doelstelling van hierdie studie te bereik. Verantwoordbare keuses kon gemaak word toe die probleemareas aangespreek is. In die proses is die boek literêr en eksegeties deeglik ondersoek. Die boek is toegelaat om self aan die woord te kom en alternatiewe kon aangebied word vir die tradisionele sienings wat oor die probleemareas uitgespreek word.

### 12.3 SLOTOPMERKING

In hierdie studie is die *boek* Habakuk literêr-eksegeties ondersoek. Deur hierdie benadering is gekom tot 'n beter verstaan van die boek. Die teologiese kommunikasie van die boek kon daardeur uitgespel word. Die resultate van die ondersoek bevestig dat 'n eensydige historiese benadering lei tot 'n verskraling van die teologiese boodskap van die boek. Deur die literêre benadering word die waarde van ander benaderings nie misken nie, maar word onderstreep dat hierdie aspek nooit verwaarloos mag word in die eksegetiese proses nie.



Ten spyte van die klein omvang van die boek Habakuk, is die boodskap daarvan uiters belangrik. Dit is 'n boodskap wat relevant bly vir gelowiges van alle eeue. In die literêre analise is hierdie boodskap in sy volle konsekwensie uitgespel. Die boek Habakuk is inderdaad nie onverstaanbaar nie, maar getuig op onbedrieglike wyse van die groot dade van God in die lewe van elke regverdige (Habakuk 2:3).



ADDENDUM 1  
MORFOLOGIESE ANALISE

AFKORTINGS

*Afrikaanse afkortings*

ab	absolutus
Ak	Aktief
Bnw	Byvoeglike naamwoord
Byw	Bywoord
cs	constructus
d	dualis
e	enkelvoud
Eie	Eienaam
Emf	Emfatiese partikel
g	getal
Gevolg	Gevolgpartikel
gs	geslag
Hi	Hifil
Ht	Hitpa'el
Ia	Infinitief absolutus
Ic	Infinitief constructus
If	Imperfektum
In	Indikatief
It	Imperatief
Js	Jussief
Ko	Kohortatief
Konj	Konjunktiewe partikel
Ks	Kousatief
m	meervoud
ml	manlik
Mo	Modus
Neg	Negatiewe partikel
Ni	Nif'al
NTi	Naamwoord Tipe
Nw	Naamwoord
Objekm	Objekmerker
Omst	Omstandigheidspartikel
p	persoon
Pf	Perfektum
Pi	Pi'el
Plk	Pleknaam
Po	Po'lel
PrS	Pronominale Suffiks
Ps	Passief
Pt	Partisipium
Pu	Pu'al
Qa	Qal
Re	Refleksief
Redeg	Redegewende partikel
Relat	Relatiewe partikel
RelWd	Relasiewoord
Rw	Relasiewoord
SF	Stamformasie
Snw	Selfstandige naamwoord

St	Status
Temp	Temporele partikel
Uitr	Uitroep
Uits	Uitsonderingspartikel
Vnw	Voornaamwoord
Voors1	אֵל
Voors2	בְּ
Voors3	בְּרִי
Voors4	בְּ
Voors5	לְ
Voors6	מִן
Voors7	נֶגֶד
Voors8	עַד
Voors9	עַל
Voors10	מִתַּח
vr	vroulik
Vraag	Vraagpartikel
Vs	Vers
Wd	Woord
Ws	Woordsoort
Wt	Werkwoordtipering
Ww	Werkwoord
Wy	Wyse

*Hebreeuse afkortings*

ח-ק	חֲקֹק
יִי	יְהִי
כ־ן	כִּשְׁן
מ־ן	מִדְּן
פ־ן	פִּאֲן
ח־ן	חִיִּן



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS		
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p
<i>Perikoop 1: Habakuk 1:1</i>																
1a	1	נשא	Nw									Snw	ab	ml	e	Relat
	2	אשר	Rw													
	3	חזה	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak						
b	4	ח-ק	Nw									Eie	ab	ml	e	
	5	נבא	Nw									Snw	ab	ml	e	
<i>Perikoop 2: Habakuk 1:2-4</i>																
2a	1	אנה	Rw													Vraag
	2	יו	Nw									Eie	ab	ml	e	
	3	שוע	Ww	Pi	Pf	1		e	In	Ak						
b	4	לא	Rw													Neg
	5	שמע	Ww	Qa	If	2	ml	e	In	Ak						
2c	1	זעק	Ww	Qa	If	1		e	In	Ak						Voors1
	2	אל	Rw													
	3	חמס	Nw									Snw	ab	ml	e	
d	4	לא	Rw													Neg
	5	ישע	Ww	Hi	If	2	ml	e	In	Ak						
3a	1	למה	Rw													Vraag
	2	ראה	Ww	Hi	If	2	ml	e	Ks	Ak						
	3	און	Nw									Snw	ab	ml	e	
b	4	עמל	Nw									Snw	ab	ml	e	
	5	נבט	Ww	Hi	If	2	ml	e	In	Ak						
3c	1	שרר	Nw									Snw	ab	ml	e	Voors7
	2	חמס	Nw									Snw	ab	ml	e	
	3	נגד	Rw													
d	4	היה	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						
	5	ריב	Nw									Snw	ab	ml	e	
e	6	דין	Nw									Snw	ab	ml	e	
	7	נשא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						
4a	1	כן	Rw													Redeg
	2	פוג	Ww	Qa	If	3	vr	e	In	Ak						
	3	ירה	Nw									Snw	ab	vr	e	
b	4	לא	Rw													Neg
	5	יצא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						
	6	נצח	Rw													
	7	שפט	Nw									Snw	ab	ml	e	
4c	1	כי	Rw													Emf
	2	רשע	Nw									Snw	ab	ml	e	
	3	כתר	Ww	Hi	Pt		ml	e	In	Ak						
d	4	את	Rw													Objekm
	5	צדק	Nw									Snw	ab	ml	e	
	6	כן	Rw													
	7	יצא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						
	8	שפט	Nw									Snw	ab	ml	e	
	9	עקל	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ps						



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord				Naamwoord				RelWd	PrS						
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi		St	gs	g	p	gs	g	
<i>Perikoop 3 : Habakuk 1:5-11</i>																			
5a	1	ראה	Ww	Qa	It	2	ml	m	It	Ak									
	2	גוי	Nw								Snw	ab	ml	m	Voors2				
	3	נבט	Ww	Hi	It	2	ml	m	It	Ak									
	b	4	חמה	Ww	Ht	It	2	ml	m	It	Ak								
		5	חמה	Ww	Qa	It	2	ml	m	It	Ak								
5c	1	כי	Rw											Redeg					
	2	פעל	Nw								Snw	ab	ml	e					
	3	פעל	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ak									
	4	יום	Nw								Snw	cs	ml	m	Voors2	2	ml	m	
d	5	לא	Rw											Neg					
	6	אמן	Ww	Hi	If	2	ml	m	In	Ak									
	7	כי	Rw											Omst					
	8	ספר	Ww	Pu	Pf	3	ml	e	In	Ps									
6a	1	כי	Rw											Redeg					
	2	הנה	Rw											Uitr	1		e		
	3	קום	Ww	Hi	Pt		ml	e	Ks	Ak									
	4	את	Rw											Objekm					
	5	כסד	Nw								Eie	ab	ml	m					
	b	6	גוי	Nw								Snw	ab	ml	e				
		7	מרר	Nw								Bnw	ab	ml	e				
		8	מהר	Nw	Ni	Pt						Bnw	ab	ml	e				
6c	1	הלך	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ak									
	2	רחב	Nw								Snw	cs	ml	m	Voors5				
	3	ארץ	Nw								Snw	ab	vr	e					
	d	4	ירש	Ww	Qa	Ic				In	Ak				Voors5				
		5	שכן	Nw								Snw	ab	vr	m				
		6	לא	Rw											Neg				
		7	ל	Rw											Voors5	3	ml	e	
7a	1	אים	Nw								Bnw	ab	ml	e					
	2	ירא	Nw	Ni	Pt						Bnw	ab	ml	e					
	3	הוא	Nw								Vnw	(3)	ml	e					
	b	4	מן	Rw											Voors6	3	ml	e	
		5	שפט	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
		6	שאת	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
		7	יצא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
8a	1	קלל	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak									
	2	נמר	Nw								Snw	ab	ml	m	Voors6				
	3	סוס	Nw								Snw	cs	ml	m		3	ml	e	
	b	4	חדד	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak								
		5	זאב	Nw								Snw	cs	ml	m				
		6	ערב	Nw								Snw	ab	ml	e				
8c	1	פוש	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak									
	2	פרש	Nw								Snw	cs	ml	m		3	ml	e	
	d	3	פרש	Nw								Snw	cs	ml	m		3	ml	e
		4	רחק	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors6			
		5	בוא	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak								



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS				
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g
8e	1	עוף	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak								
	2	נשר	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors4			
	3	חוש	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ak								
	4	אכל	Ww	Qa	Ic				In	Ak								
9a	5	כלל	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
	6	חמס	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	7	כוא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
9b	1	גמא	Nw								Snw	cs	vr	e				
	2	פנה	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	m
	3	קדם	Nw								Snw	ab	ml	e				
c	4	אסף	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
	5	חול	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors4			
	6	שבי	Nw								Snw	ab	ml	e				
10a	1	הוא	Nw								Vnw	(3)	ml	e				
	2	מלך	Nw								Snw	ab	ml	m	Voors2			
	3	קלס	Ww	Ht	If	3	ml	e	In	Ak								
b	4	רזן	Nw								Snw	ab	ml	m				
	5	שחק	Nw								Snw	ab	ml	e				
	6	ל	Rw												Voors5	3	ml	e
10c	1	הוא	Nw								Vnw	(3)	ml	e				
	2	כלל	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors5			
	3	כצר	Nw								Snw	ab	ml	e				
	4	שחק	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
b	5	צבר	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
	6	עפר	Nw								Snw	ab	ml	e				
	7	לכד	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						3	vr	e
11a	1	אז	Rw												Temp			
	2	חלף	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak								
	3	רוח	Nw								Snw	ab	vr	e				
	4	עבר	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
b	5	אשם	Nw	Qa	Pt							ab	ml	e				
	6	זו	Rw												Relat			
	7	כח	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
	7	אל	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors5	3	ml	e

Perikoop 4 : Habakuk 1:12-17

12a	1	לא	Rw												Vraag+ Neg			
	2	אחה	Nw								Vnw	(2)	ml	e				
	3	קדם	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors6			
	4	וי	Nw								Snw	ab	ml	e				
b	5	אל	Nw								Snw	cs	ml	e		1		e
	6	קדש	Nw								Snw	cs	ml	e		1		e
	7	לא	Rw												Neg			
	8	מוח	Ww	Qa	If	1		m	In	Ak								
12c	1	וי	Nw								Snw	ab	ml	e				
	2	שפט	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	3	שים	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak						3	ml	e
d	4	צור	Nw								Snw	ab	ml	e				
	5	יכח	Ww	Hi	Ic				In	Ak					Voors5			
	6	יסד	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak						3	ml	e





Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS					
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g	
13a	1	טהר	Nw								Bnw	cs	ml	e					
	2	עין	Nw								Snw	cs	vr	d					
	3	ראה	Ww	Qa	Ic			In	Ak						Voors6				
	4	רעע	Nw								Snw	ab	ml	e					
	b	5	נבט	Ww	Hi	Ic			In	Ak									
		6	אל	Rw												Voors1			
		7	עמל	Nw								Snw	ab	ml	e				
		8	לא	Rw												Neg			
		9	יכל	Ww	Qa	If	2	ml	e	In	Ak								
13c	1	למה	Rw												Vraag				
	2	נבט	Ww	Hi	If	2	ml	e											
	3	בגר	Nw								Snw	ab	ml	m					
	d	4	חרש	Ww	Hi	If	2	ml	e							Voors2			
		5	בלע	Ww	Pi	Ic				In	Ak								
		6	רשע	Nw								Snw	ab	ml	e				
		7	צדק	Nw								Snw	ab	ml	e				
		8	מן	Rw												Voors6	3	ml	e
14a	1	עשה	Ww	Qa	If	2	ml	e											
	2	אדם	Nw								Snw	ab	ml	e					
	3	רג	Nw								Snw	cs	ml	m	Voors4				
	4	ים	Nw								Snw	ab	ml	e					
	b	5	רמש	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors4			
		6	לא	Rw												Neg			
		7	משל	Ww	Qa	Pt							ab	ml	e				
		8	כ	Rw												Voors2	3	ml	e
15a	1	כלל	Nw								Snw	ab	ml	e					
	2	חכה	Nw								Snw	ab	vr	e	Voors2				
	3	עלה	Ww	Hi	Pf	3	ml	e	Ks	Ak									
	b	4	גרר	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						3	ml	e
		5	חרם	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors2	3	ml	e
15c	1	אסף	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						3	ml	e	
	2	כמר	Nw								Snw	cs	vr	e	Voors2	3	ml	e	
	d	3	כן	Rw												Gevolg			
		4	שמח	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
		5	גיל	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
16a	1	כן	Rw												Gevolg				
	2	זכח	Ww	Pi	If	3	ml	e	In	Ak									
	3	חרם	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e	
	b	4	קטר	Ww	Pi	If	3	ml	e	In	Ks								
		5	כמר	Nw								Snw	cs	vr	e		3	ml	e
16c	1	כי	Rw												Redeg				
	2	המה	Nw								Vnw	(3)	ml	m	Voors2				
	3	שמן	Nw								Snw	ab	ml	e					
	d	4	חלק	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
		5	אכל	Nw								Snw	cs	vr	e		3	ml	e
		6	ברא	Nw								Bnw	ab	vr	e				
17a	1	כן	Rw												Vraag+Gevolg				
	2	ריק	Ww	Hi	If	3	ml	e	In	Ak									
	3	חרם	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e	



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS			
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs
b	4	מור	Rw											Byw			
	5	הרג	Ww	Qa	Ic				In	Ak				Voors5			
	6	גוי	Nw								Snw	ab	ml	m			
	7	לא	Rw												Neg		
	8	חמל	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak							

Perikoop 5 : Habakuk 2:1-20

1a	1	על	Rw											Voors9			
	2	שמר	Nw								Snw	cs	vr	e		1	e
	3	עמד	Ww	Qa	Ko	1		e	Ko	Ak							
b	4	יצב	Ww	Ht	Ko	1		e	Ko	Ak							
	5	על	Rw											Voors9			
	6	צור	Nw								Snw	ab	ml	e			
1c	1	צפה	Ww	Pi	If	1		e	Ko	Ak							
	2	ראה	Ww	Qa	Ic				In	Ak							
	3	מה	Rw											Vraag			
	4	דבר	Ww	Pi	If	3	ml	e	In	Ak							
	5	כ	Rw											Voors2	1		e
d	6	מה	Rw											Vraag			
	7	שוב	Ww	Hi	If	1		e	Ko	Ak				Voors9			
	8	על	Rw														
	9	יכח	Nw								Snw	cs	vr	e		1	e
2a	1	ענה	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						1	e
	2	וי	Nw								Eie	ab	ml	e			
	3	אמר	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak							
2b	1	כתב	Ww	Qa	It	2	ml	e	It	Ak							
	2	חזה	Nw								Snw	ab	ml	e			
c	3	באר	Ww	Pi	It	2	ml	e	It	Ak							
	4	על	Rw											Voors9			
	5	לוח	Nw								Snw	ab	ml	m			
d	6	מען	Rw											Redeg			
	7	רוץ	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak							
	8	קרא	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ak							
	9	כ	Rw											Voors2	3	ml	e
3a	1	כי	Rw											Redeg			
	2	עור	Nw	Qa	Pt								ml	e			
	3	חזה	Nw								Snw	ab	ml	e			
	4	יער	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5		
b	5	יפח	Nw	Qa	Pt								ml	e			
	6	קצץ	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5		
	7	לא	Rw											Neg			
	8	כזב	Ww	Pi	If	3	ml	e	In	Ak							
3c	1	אם	Rw											Voorw			
	2	מהה	Ww	Ht	If	3	ml	e	In	Ak							
	3	חכה	Ww	Pi	It	2	ml	e	It	Ak							
	4	ל	Rw											Voors5	3	ml	e
d	5	כי	Rw											Redeg			
	6	כוא	Ww	Qa	Ia				In	Ak							
	7	כוא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak							
	8	לא	Rw											Neg			
	9	אחר	Ww	Pi	If	3	ml	e	In	Ak							



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS					
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g	
4a	1	הנה	Rw											Uitr					
	2	עפל	Ww	Pu	Pf	3	vr	e	In	P									
	b	3	לא	Rw										Vraag+ Neg					
		4	ישר	Ww	Qa	Pf	3	vr	e	In	Ak								
	c	5	נפש	Nw								Snw	cs	vr	e		3	ml	e
		6	ב	Rw											Voors2		3	ml	e
		7	צדק	Nw								Snw	ab	ml	e				
		8	אמן	Nw								Snw	cs	vr	e		3	ml	e
		9	חיה	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
5a	1	אף	Rw											Emf					
	2	יין	Nw								Snw	ab	ml	e					
	b	3	בגר	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ak								
		4	גבר	Nw								Snw	ab	ml	e				
	c	5	יהר	Nw								Bnw	ab	ml	e				
		6	לא	Rw											Neg				
		7	נוה	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
5c	1	אשר	Rw											Relat					
	2	רחב	Ww	Hi	Pf	3	ml	e	In	Ak									
	d	3	שאה	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors4			
		4	נפש	Nw								Snw	cs	vr	e		3	ml	e
	e	5	הוא	Nw								Vnw	(3)	ml	e				
		6	מוח	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors4			
		7	לא	Rw											Neg				
		8	שבע	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
5e	1	אסף	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak									
	f	2	אל	Rw										Voors1		3	ml	e	
		3	כלל	Nw								Snw	cs	ml	e				
	g	4	גוי	Nw								Snw	ab	ml	m				
		5	קבץ	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
		6	אל	Rw											Voors1		3	ml	e
	h	7	כלל	Nw								Snw	cs	ml	e				
		8	עם	Nw								Snw	ab	ml	m				
6a	1	לא	Rw											Vraag+ Neg					
	b	2	אלה	Nw							Aan		ml	m					
		3	כלל	Nw							Snw	cs	ml	e	Voors9		3	ml	m
	c	4	על	Rw															
		5	משל	Nw								Snw	ab	ml	e				
		6	נשא	Ww	Qa	If	3	ml	m	In	Ak								
	d	7	ליץ	Nw								Snw	ab	vr	e				
		8	אחד	Nw								Snw	ab	vr	m				
		9	ל	Rw											Voors5		3	ml	e
6d	1	אמר	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak									
6e	1	הוי	Rw											Uitr					
	f	2	רבה	Nw	Hi	Pt							ml	e					
		3	לא	Rw											Neg				
	g	4	ל	Rw											Voors5		3	ml	e
		5	עד	Rw											Voors8				
		6	מחי	Rw											Vraag				
	h	7	כבר	Nw	Hi	Pt								ml	e				
		8	על	Rw											Voors9		3	ml	e
		9	עבט	Nw								Snw	ab	ml	e				



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS					
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g	
7a	1	לא	Rw											Vraag+Neg Byw					
	2	פחע	Rw																
	3	קום	Ww	Qa	If	3	ml	m	In	Ak									
	b	4	נשך	Nw	Qa	Pt							ml	m			2	ml	e
		5	יקץ	Ww	Qa	If	3	ml	m	In	Ak								
		6	זוע	Nw	Po	Pt							ml	m			2	ml	e
	c	7	היה	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak								
		8	שסס	Nw								Snw	ab	vr	m	Voors5			
		9	ל	Rw												Voors5	3	ml	m
8a	1	כי	Rw											Redeg					
	2	אחה	Nw								Vnw	(2)	ml		e				
	-	3	שלל	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak								
		4	גוי	Nw								Snw	ab	ml	m				
		5	רבב	Nw								Bnw	ab	ml	m				
	b	6	שלל	Ww	Qa	If	3	ml	m	In	Ak						2	ml	e
		7	כלל	Nw								Snw	cs	ml	e				
		8	יתר	Nw								Snw	cs	ml	e				
		9	עם	Nw								Snw	ab	ml	m				
8c	1	דס	Nw								Snw	cs	ml	m	Voors6				
	2	אדס	Nw								Snw	ab	ml	e					
	3	חמס	Nw								Snw	cs	ml	e					
	4	ארץ	Nw								Snw	ab	vr	e					
	d	5	קרה	Nw								Snw	ab	vr	e				
		6	כלל	Nw								Snw	cs	ml	e				
		7	ישב	Nw	Qa	Pt							cs	ml	m				
		8	ב	Rw												Voors2	3	vr	e
9a	1	הוי	Rw											Uitr					
	2	בצע	Nw	Qa	Pt							cs	ml		e				
	3	בצע	Nw									Snw	ab	ml	e				
	4	רעע	Nw									Bnw	ab	ml	e				
	5	ביח	Nw									Snw	cs	ml	e	Voors5	3	ml	e
	b	6	שים	Ww	Qa	Ic				In	Ak				Voors5				
		7	רום	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors2			
		8	קנן	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
	c	9	נצל	Ww	Ni	Ic				Re	Ak				Voors5				
		10	כפף	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors6			
		11	רעע	Nw								Snw	ab	ml	e				
10a	1	יעץ	Ww	Qa	Pf	2	ml	e											
	2	בוש	Nw								Snw	ab	vr	e					
	3	ביח	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors5	2	ml	e	
	b	4	קצה	Ww	Qa	Ic				In	Ak								
		5	עם	Nw								Snw	ab	ml	m				
	c	6	רבב	Nw								Bnw	ab	ml	m				
		7	חטא	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ak								
		8	נפש	Nw								Snw	cs	vr	e		2	ml	e
11a	1	כי	Rw											Redeg					
	2	אכץ	Nw								Snw	ab	vr		e				
	3	קיר	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors6				
	4	זעק	Ww	Qa	If	3	vr	e	In	Ak									
	b	5	כפס	Nw								Snw	ab	ml	e				
		6	עץ	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors6			
		7	ענה	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						3	vr	e





Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS				
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g
16c	1	סבב	Ww	Qa	If	3	vr	e	In	Ak								
	2	על	Rw											Voors9	2	ml	e	
	3	כוס	Nw								Snw	cs	vr	e				
	4	ימן	Nw								Snw	cs	vr	e				
	5	יו	Nw								Eie	ab	ml	e				
	d	6	קלל	Nw							Snw	ab	ml	e				
	7	על	Rw											Voors9				
	8	כבר	Nw								Snw	cs	ml	e		2	ml	e
17a	1	כי	Rw											Redeg				
	2	חמס	Nw								Snw	ab	ml	e				
	3	לבן	Nw								Eie	ab	ml	e				
	4	כסה	Ww	Pi	If	3	ml	e	In	Ak						2	ml	e
	b	5	שרד	Nw							Snw	cs	ml	e				
	6	כהם	Nw								Snw	ab	ml	m				
	7	חתח	Ww	Hi	If	3	ml	e	In	Ak								
17c	1	דם	Nw								Snw	cs	ml	m	Voors6			
	2	אדם	Nw								Snw	ab	ml	e				
	3	חמס	Nw								Snw	cs	ml	e				
	4	ארץ	Nw								Snw	ab	vr	e				
	d	5	קרה	Nw							Snw	ab	vr	e				
	6	כלל	Nw								Snw	cs	ml	e				
	7	ישב	Nw	Qa	Pt							cs	ml	m				
	8	ב	Rw											Voors2	3	vr	e	
18a	1	מה	Rw											Vraag				
	2	יעל	Ww	Hi	Pf	3	ml	e	In	Ak								
	3	פסל	Nw								Snw	ab	ml	e				
	4	כי	Rw											Konj				
	5	פסל	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
	6	יצר	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ak						3	ml	e
	b	7	נסך	Nw							Snw	ab	vr	e				
	8	ירה	Nw								Snw	cs	ml	e				
	9	שקר	Nw								Snw	ab	ml	e				
18c	1	כי	Rw											Konj				
	2	בטח	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak								
	3	יצר	Nw	Qa	Pt								ml	e				
	4	יצר	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
	5	על	Rw											Voors9	3	ml	e	
	b	6	עשה	Ww	Qa	Ic				In	Ak				Voors5			
	7	אל	Nw								Snw	ab	ml	m				
	8	אלם	Nw								Bnw	ab	ml	m				
19a	1	הוי	Rw											Uitr				
	2	אמר	Nw	Qa	Pt								ml	e				
	3	עץ	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	4	קיץ	Nw	Hi	It	2	ml	e	It	Ak								
	b	5	עור	Ww	Qa	It	2	vr	e	It	Ak							
	6	אכץ	Nw								Snw	ab	vr	e	Voors5			
	7	דום	Nw								Bnw	ab	vr	e				
19c	1	הוא	Nw								Vnw	(3)	ml	e				
	2	ירה	Ww	Hi	If	3	ml	e	In	Ak								

Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord						Naamwoord				RelWd	PrS					
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St	gs		g	p	gs	g		
d	3	הנה	Rw												Uitr					
	4	הוא	Nw								Vnw	(3)	ml	e						
	5	חפש	Ww	Qa	Pt		ml	e	In	Ps										
	6	זהב	Nw								Snw	ab	ml	e						
	7	כסף	Nw								Snw	ab	ml	e						
	e	8	כלל	Nw								Snw	cs	ml		e				
		9	רוח	Nw								Snw	ab	vr		e				
		10	אין	Rw													Neg			
		11	קרב	Nw								Snw	cs	ml		e		3	ml	e
	20a	1	יי	Nw								Eie	ab	ml		e				
		2	הכל	Nw								Snw	cs	ml		e	Voors2			
3		קדש	Nw								Bnw	cs	ml	e	3	ml		e		
b	4	הס	Rw											Uitr						
	5	פנה	Nw								Snw	cs	ml		e	Voors6	3	ml	e	
	7	כלל	Nw								Snw	cs	ml		e					
	8	ארץ	Nw								Snw	ab	vr		e					

Perikoop 6: Habakuk 3:1-19

1a	1	פלל	Nw								Snw	ab	vr	e					
	2	ח־ק	Nw								Eie	ab	ml	e	Voors5				
	3	נבא	Nw								Snw	ab	ml	e					
b	4	על	Rw											Voors9					
	5	שגי	Nw								Snw	ab	vr		m	?			
2a	1	יי	Nw								Eie	ab	ml	e					
	2	שמע	Ww	Qa	Pf	1		e	In	Ak					Voors5				
	3	שמע	Nw								Snw	cs	ml	e		2	ml	e	
b	4	ירא	Ww	Qa	Pf	1		e	In	Ak						Voors9			
	5	יי	Nw								Eie	ab	ml	e					
	6	פעל	Nw								Snw	cs	ml	e	2		ml	e	
2c	1	קרב	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors2				
	2	שנה	Nw								Snw	ab	vr	m					
	3	חיה	Ww	Pi	It	2	ml	e	It	Ak						Voors2	3	ml	e
d	4	קרב	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors2				
	5	שנה	Nw								Snw	ab	vr	m					
	6	ידע	Ww	Hi	Js	2	ml	e	Ks	Ak						Voors2			
e	7	רגז	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors2				
	8	רחם	Nw								Snw	ab	ml	e					
	9	זכר	Ww	Qa	Js	2	ml	e	Js	Ak									
3a	1	אל	Nw								Snw	ab	ml	e					
	2	ח־ן	Nw								Plk	ab	ml	e	Voors6				
	3	בוא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak									
b	4	קדש	Nw								Snw	ab	ml	e		Voors6			
	5	הר	Nw								Snw	cs	ml	e					
	6	פ־ן	Nw								Plk	ab	ml	e					
	7	סלה	Musikale term - betekenis onbekend																
3c	1	כסה	Ww	Pi	Pf	3	ml	e	In	Ak					Voors6				
	2	שמי	Nw								Snw	ab	ml	e					
	3	יריה	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e	
d	4	הלל	Nw								Snw	cs	vr	e					
	5	מלא	Ww	Qa	Pf	3	vr	e	In	Ak					Voors6				
	6	ארץ	Nw								Snw	ab	vr	e		3	ml	e	



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS			
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs
4a	1	נגה	Nw														
	2	ארה	Nw														
	3	היה	Ww	Qa	If	3	vr	e	In	Ak							
b	4	קרן	Nw														
	5	יד	Nw														
c	6	ל	Rw														
	7	שם	Rw														
	8	חכה	Nw														
	9	עוז	Nw														
5a	1	פנה	Nw														
	2	הלך	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak							
	3	דבר	Nw														
b	4	יצא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak							
	5	רשף	Nw														
	6	רגל	Nw														
6a	1	עמד	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak							
	2	מוד	Ww	Po	If	3	ml	e	In	Ak							
	3	ארץ	Nw														
b	4	ראה	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak							
	5	נחר	Ww	Hi	If	3	ml	e	In	Ak							
	6	גוי	Nw														
6c	1	פצץ	Ww	Ht	If	3	ml	m	In	Ak							
	2	הר	Nw														
	3	עד	Nw														
d	4	שחח	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak							
	5	גבע	Nw														
	6	עלם	Nw														
6e	1	הלך	Nw														
	2	עלם	Nw														
	3	ל	Rw														
7a	4	חחח	Rw														
	5	און	Nw														
7b	1	ראה	Ww	Qa	Pf	1		e	In	Ak							
	2	אהל	Nw														
	3	כִּן	Nw														
c	4	רגז	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak							
	5	ירע	Nw														
	6	ארץ	Nw														
	7	מִן	Nw														
8a	1	נהר	Nw														
	2	חרה	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak							
	3	יי	Nw														
b	4	אם	Rw														
	5	נהר	Nw														
c	6	אף	Nw														
	7	אם	Rw														
	8	ים	Nw														
	9	עבר	Nw														





Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS				
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g
8d	1	כי	Rw															
	2	רכב	Ww	Qa	If	2	ml	e	In	Ak								
	3	על	Rw															
	4	סוס	Nw															
	5	רכב	Nw								Snw	cs	ml	m		2	ml	e
	6	ישע	Nw								Snw	cs	vr	m		2	ml	e
9a	1	עור	Nw															
	2	עור	Ww	Ni	If	2	ml	e	In	Ak								
	3	קשח	Nw															
	4	שבע	Nw								Snw	cs	vr	e		2	ml	e
	5	נטה	Nw								Snw	ab	vr	m				
	6	אמר	Nw								Snw	ab	vr	m				
	7	סלה	Musikale term - betekenis onbekend															
9c	1	נהר	Nw															
	2	בקע	Ww	Pi	If	2	ml	e	In	Ak								
	3	ארץ	Nw															
10a	4	ראה	Ww	Qa	Pf	3	ml	m	In	Ak								
	5	חיל	Ww	Qa	If	3	ml	m	In	Ak								
	6	הר	Nw								Snw	ab	ml	m				
10b	1	זרם	Nw															
	2	מים	Nw								Snw	cs	ml	e				
	3	עבר	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak								
	4	נחץ	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak								
	5	תהם	Nw								Snw	ab	ml	e				
	6	קול	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	e
10d	1	רום	Nw															
	2	יד	Nw								Snw	ab	ml	e				
	3	נשא	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak								
11a	4	שמש	Nw															
	5	ירח	Nw								Snw	ab	ml	e				
	6	עמד	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak								
	7	זבל	Nw								Snw	cs	ml	e				
11b	1	אור	Nw															
	2	חצי	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	3	הלך	Ww	Pi	If	3	ml	m	In	Ak								
	4	נגה	Nw								Snw	cs	ml	m		2	ml	e
	5	ברק	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	6	חנת	Nw								Snw	cs	vr	e		2	ml	e
12a	1	זעם	Nw															
	2	צעד	Ww	Qa	If	2	ml	e	In	Ak								
	3	ארץ	Nw															
	4	אף	Nw								Snw	ab	vr	e				
	5	דוש	Ww	Qa	If	2	ml	e	In	Ak								
	6	גוי	Nw								Snw	ab	ml	m				
13a	1	יצא	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak								
	2	ישע	Nw															
	3	עם	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	4	ישע	Nw								Snw	cs	ml	e		2	ml	e
	5	את	Rw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	6	משח	Nw								Snw	cs	ml	e	Objekm		2	ml



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS					
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g	
13c	1	מחץ	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak									
	2	ראש	Nw								Snw	ab	ml	e					
	3	בית	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors6				
	4	רשע	Nw								Snw	ab	ml	e					
	d	5	ערה	Ww	Pi	Ic				In	Ak								
	6	יסד	Nw									Snw	cs	ml	e				
	7	עד	Rw												Voors8				
	8	צור	Nw									Snw	ab	ml	e				
	9	סלה	Musikale term - betekenis onbekend																
14a	1	נקב	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak									
	2	נטה	Nw								Snw	cs	ml	m	Voors2	3	ml	e	
	3	ראש	Nw								Snw	ab	ml	e					
	b	4	פרז	Nw							Snw	cs	ml	m		3	ml	e	
	5	סער	Ww	Qa	If	3	ml	m	In	Ak									
	6	פוזן	Ww	Hi	Ic					In	Ak				Voors5	1		e	
	c	7	עלץ	Nw								Snw	cs	ml	e		3	ml	m
	8	כ	Rw												Voors4				
	9	אכל	Ww	Qa	Ic					In	Ak				Voors5				
	10	ענה	Nw									Snw	ab	ml	e				
	11	סחר	Nw									Snw	ab	ml	e	Voors2			
15a	1	דרך	Ww	Qa	Pf	2	ml	e	In	Ak									
	2	ים	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors2				
	3	סוס	Nw								Snw	cs	ml	m		2	ml	e	
	b	4	חמר	Nw								Snw	cs	ml	e				
	5	מים	Nw									Snw	ab	ml	m				
	6	רבב	Nw									Bnw	ab	ml	m				
16a	1	שמע	Ww	Qa	Pf	1		e	In	Ak									
	2	רגז	Ww	Qa	If	3	vr	e	In	Ak									
	3	כטן	Nw								Snw	cs	vr	e		1		e	
	b	4	קול	Nw								Snw	ab	ml	e	Voors5			
	5	צלל	Ww	Qa	Pf	3	vr	m	In	Ak									
	6	שפה	Nw									Snw	cs	vr	d		1		e
16c	1	בוא	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak									
	2	רקב	Nw								Snw	ab	ml	e					
	3	עצם	Nw								Snw	cs	ml	m		1		e	
	d	4	חחת	Rw											Voors10	1		e	
	5	רגז	Ww	Qa	If	1		e	In	Ak									
16e	1	אשר	Rw												Redeg				
	2	נוח	Ww	Qa	If	1		e	In	Ak									
	3	יום	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors5				
	4	צרר	Nw								Snw	ab	vr	e					
	f	5	עלה	Ww	Qa	Ic				In	Ak				Voors5				
	6	עם	Nw									Snw	ab	ml	e	Voors5			
	7	גורר	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak						1		m	
17a	1	כי	Rw												Uits				
	2	תאן	Nw								Snw	ab	vr	e					
	3	לא	Rw												Neg				
	4	פרח	Ww	Qa	If	3	vr	e	In	Ak									
	b	5	אין	Rw											Neg				
	6	יכל	Nw									Snw	ab	ml	e				
	7	גפן	Nw									Snw	ab	ml	m	Voors2			



Vs	Wd	Stam	Ws	Werkwoord					Naamwoord				RelWd	PrS					
				SF	Wt	p	gs	g	Mo	Wy	NTi	St		gs	g	p	gs	g	
17c	1	כחש	Ww	Pi	Pf	3	ml	e	In	Ak									
	2	עשה	Nw								Snw	cs	ml	e					
	3	זיח	Nw								Snw	ab	ml	e					
	d	4	שרם	Nw								Snw	ab	vr	m				
		5	לא	Rw												Neg			
	6	עשה	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak									
	7	אכל	Nw								Snw	ab	ml	e					
17e	1	גזר	Ww	Qa	Pf	3	ml	e	In	Ak									
	2	מכל	Nw								Snw	ab	vr	e	Voors6				
	3	צאן	Nw								Snw	ab	ml	e					
	f	4	אין	Rw												Neg			
		5	בקר	Nw								Snw	ab	ml	e				
	6	פרח	Nw								Snw	ab	ml	m	Voors2				
18a	1	אני	Nw								Vnw	(1)		e					
	2	יי	Nw								Eie	ab	ml	e	Voors2				
	3	עלץ	Ww	Qa	Ko	1		e	Ko	Ak									
	b	4	גיל	Ww	Qa	Ko	1		e	Ko	Ak								
		5	אל	Nw								Snw	cs	ml	e	Voors2			
	6	ישע	Nw								Snw	cs	ml	e			1	e	
19a	1	יי	Nw								Eie	ab	ml	e					
	2	ארן	Nw								Snw	cs	ml	e		1	e		
	3	חיל	Nw								Snw	cs	ml	e		1	e		
	b	4	שים	Ww	Qa	If	3	ml	e	In	Ak								
		5	רגל	Nw								Snw	cs	vr	d		1	e	
	c	6	איל	Nw								Snw	ab	vr	m	Voors4			
		7	על	Rw												Voors9			
	8	במה	Nw								Snw	cs	vr	m		1	e		
	9	דרף	Ww	Hi	If	3	ml	e	Ks	Ak						1	e		
19d	1	נצח	Nw	Pi	Pt								ml	e					
	2	נגן	Nw								Snw	cs	vr	m	Voors2	1	e		



ADDENDUM 2  
SINTAKTIESE ANALISE

Perikoop 1 : Habakuk 1:1

המשא	1ab	Stelsin	(S+V)+O
אשר חזה חבקוק הנביא		Relatiewe bysin	M+V+S

Perikoop 2 : Habakuk 1:2-4

עֲרָאנָה יְהוָה שׁוֹעֲתִי	2a	Vraagsin	M+V
וְלֹא חֲשַׁמְעָה	2b	Adversatiewe sin(-)	M+V
אֲזַעֲקָ אֵלַיִךְ חַמָּס	2c	Vraagsin	V+M+O
וְלֹא תוֹשִׁיעַ	2d	Adversatiewe sin(-)	M+V
לְמָה תִּרְאֵנִי אֹן	3a	Vraagsin	M+V-O+O
וְעַמַּל תְּכִיטֵה	3b	Vraagsin	[M]+O+V
וְשֵׁר וְחַמָּס לִנְגֵרִי	3c	Stelsin	S+(V)+M
וְיִהְיֶה רִיבִי	3d	Stelsin	V+S
וּמְרוֹן יִשָּׂא	3e	Stelsin	S+V
עַל־כֵּן תִּפּוֹג תּוֹרָה	4a	Gevolgsin	M+V+S
וְלֹא יֵצֵא לִנְצַח מִשְׁפַּט	4b	Ontkenningsin	M+V+M+S
כִּי רָשַׁע מִכְחִיר אַחֲרָיִךְ	4c	Emfatiese sin	M+S+V+O
עַל־כֵּן יֵצֵא מִשְׁפַּט מֵעַקֵּל	4d	Gevolgsin	M+V+S+M

Perikoop 3 : Habakuk 1:5-11

רְאוּ בְגוֹיִם	5a	Bevelsin	V+M
וְהִבִּיטוּ		Bevelsin	V
וְהִחְמְהוּ	5b	Bevelsin	V
חֲמָהוּ		Bevelsin	V
כִּי־פִעַל פִּעַל בִּימִיכָם	5c	Redegewende sin	M+O+V+M
לֹא תֵאֱמִינּוּ	5d	Ontkenningsin	M+V
כִּי יִסְפָּר		Omstandigheidsin	M+V
כִּי־הִנְנִי מִקִּים אֶת־הַבְּשָׂרִים	6a	Redegewende sin	M+V+O
הַגּוֹי הַמֵּר וְהַנְּמָהֵר	6b	Apposisie	S
הַהוֹלֵךְ לְמִרְחַב־אָרֶץ	6c	Relatiewe bysin	V+M
לְרַשַׁח מִשְׁכַּנּוֹח לֹא־לוֹ	6d	Doelsin	V+O+M
אִים וְנֹרָא הוּא	7a	Stelsin	O+(V)+S
מִמֶּנּוּ מִשְׁפָּטוֹ וְשִׂאתוֹ יֵצֵא	7b	Stelsin	M+S+V
וְקָלוּ מִנְּמָרִים סוּסָיו	8a	Stelsin	V+M+S
וְחָרוּ מִזֹּאבֵי עֵרֶב	8b	Stelsin	V+M
וּפִשׁוּ פִרְשָׁיו	8c	Stelsin	V+S
וּפִרְשָׁיו מִרְחוֹק יִבְאוּ	8d	Stelsin	S+M+V
יֵעֲפוּ	8e	Stelsin	V
כִּנְשֵׁר חֵשׁ		Vergelykende sin	M+V
לֹאכֵל		Doelsin	V
כִּלָּה לְחַמָּס יִבּוֹא	9a	Stelsin	S+M+V
מִגִּמַּח פְּנִיֵהֶם קְרִימָה	9b	Stelsin	S+(V)+O
וַיֹּאסֶף כְּחֹל שְׂבִי	9c	Stelsin	V+M+O
וְהוּא בְּמַלְכִים יִחְקֹלֵם	10a	Stelsin	S+M+V
וּרְזֻנִים מִשְׁחָק לוֹ	10b	Stelsin	S+(V)+O
הוּא לְכָל־מִבְּצָר יִשְׁחַק	10c	Stelsin	S+M+V
וַיִּצְבֵּר עֵפֶר	10d	Stelsin	V+O
וַיִּלְכְּדָהּ		Stelsin	V-O
אִז חִלַּף רוּחַ	11a	Stelsin	M+V+M
וַיֵּעֲבֵר		Stelsin	V
וְאִשָּׁם	11b	Apposisie	S
זוֹ כַחוֹ לְאַלְהוֹ		Relatiewe sin	M+S+(V)+O



Perikoop 4 : Habakuk 1:12-17

הלא אתה מקדם יהוה	12a	Vraagsin	M+S+(V)+O
אלהי קדשי	12b	Apposisie	S
לא נמוח		Ontkenningsin	M+V
יהוה למשפט שמחו	12c	Stelsin	S+M+V-O
וצור להוכיח יסרתו	12d	Stelsin	S+M+V-O
טהור עינים	13a	Stelsin	(S+V)+O
מראוח רע		Doelsin	V+O
והביט אל-עמל	13b	Doelsin	V+M
לא חוכל		Ontkenningsin	M+V
למה תביט בוגדים	13c	Vraagsin	M+V+O
חחריש	13d	Vraagsin	[M]+V
בבלע רשע צדיק ממנו		Temporele sin	V+S+O+M
וחעשה אדם כרגי הים	14a	Gevolgsin	V+O+M
כרמש	14b	Apposisie	S
לא-משל בו		Relatiewe sin	M+(V)+O
כלה בחכה העלה	15a	Stelsin	O+M+V
יגרהו בחרמו	15b	Stelsin	V-O+M
ויאספהו במכמרתו	15c	Stelsin	V-O+M
על-כן ישמח	15d	Gevolgsin	M+V
ויגיל		Gevolgsin	V
על-כן יזבח לחרמו	16a	Gevolgsin	M+V+M
ויקטר למכמרתו	16b	Gevolgsin	V+M
כי בהמה שמן חלקו	16c	Redegewende sin	M+(V)+O+S
ומאכלו בראה	16d	Redegewende sin	S+(V)+O
העל כן יריק חרמו	17a	Vraagsin (gevolg)	M+V+O
וחמיד להרג גוים	17b	Doelsin	M+V+O
לא יחמול		Uitsonderingsin	M+V

Perikoop 5 : Habakuk 2:1-20

על-משמרחי אעמדה	1a	Stelsin	M+V
ואחיצבה על-מצור	1b	Stelsin	V+M
ואצפה	1c	Stelsin	V
לראוח		Doelsin	V
מה-ידבר-כי		Objeksin	M+V
ומה אשיב על-חוכחתי	1d	Objeksin	M+V+M
ויענני יהוה	2a	Stelsin	V-O+S
ויאמר		Stelsin	V
כחוב חזון	2b	Bevelsin	V+O
ובאר על-הלחות	2c	Bevelsin	V+M
למען ירוץ קורא בו	2d	Doelsin	M+V+O
כי עוד חזון למועד	3a	Redegewende sin	M+O+S+M
ויפח לקץ	3b	Redegewende sin	V+M
ולא יכזב		Uitsonderingsin	M+V
אס-יתמהמה	3c	Voorwaardesin-protasis	M+V
חכה-לו		Apodosis	V+M
כי-בא יבא	3d	Redegewende sin(+)	M+V
לא יאחר		Redegewende sin(-)	M+V
הנה עפלה	4a	Uitroep(+)	M+V
לא-ישרה נפשו בו	4b	Ontkenningsin(-)	M+V+S+M
וצדיק באמונתו יחיה	4c	Adversatiewe sin(+)	S+M+V
ואף כי-היין בגד גבר יהיר	5ab	Emfatiese sin	M+S+V+O
ולא ינוה	5c	Ontkenningsin	M+V
אשר הרחיב כשאול נפשו	5d	Relatiewe sin(+)	M+V+M+O
והוא כמות	5e	Stelsin	S+(V)+M
ולא ישבע		Relatiewe sin(-)	M+V
ויאסף אליו כל-הגוים	5f	Stelsin	V+M+O



ויקבץ אליו כל-העמים	5g	Stelsin	V+M+O
הלוא-אלה כלם עליו משל ישאו	6ab	Vraagsin	M+S+M+O+V
ומליצה חירות לו	6c	Apposisie	S
ויאמר	6d	Stelsin	V
הוי המרכה לא-לו	6e	Uitroep	M+S-V+M
ער-מתי ומכביר עליו עבטיט	6f	Uitroep	M+V+M+O
הלוא פתע יקומו נשכיך	7a	Vraagsin	M+V+S
ויקצו מזעזעיך	7b	Vraagsin	V+S
והיית למשסוח למו	7c	Gevolgsin	V+O+M
כי אחה שלוח גוים רבים	8a	Voorwaardesin-protasis	M+S+V+O
ישלוך כל-יתר עמים	8b	Apodosis	V-O+S
מרמי אדם וחמס-ארץ	8c	Redegewend	S
קריה וכל-ישבי בה	8d	Redegewend	S
הוי בצע בצע רע לכיחו	9a	Uitroep	M+S-V+O+M
לשום במרום קנו	9b	Doelsin	V+M+O
להנצל מכף-רע	9c	Doelsin	V+M
יעצח בשח לכיחך	10a	Stelsin	V+O+M
קצוח-עמים רבים	10b	Stelsin	V+O
וחוטא נפשך	10c	Gevolgsin	V+O
כי-אבן מקיר תזעק	11a	Redegewende sin	M+S+V
וכפיס מעץ יעננה	11b	Redegewende sin	S+V-O
הוי בנה עיר ברמים	12a	Uitroep	M+S-V+O+M
וכונן קריה בעולה	12b	Uitroep	S-V+O+M
הלוא הנה מאת יהוה צבאות	13a	Vraagsin	M+(V+S)+M
וייגעו עמים כדי-אש	13b	Objeksin	V+S+M
ולאמים כדי-ריק יעפו	13c	Objeksin	S+M+V
כי תמלא הארץ	14a	Redegewende sin	M+V+S
לרעת את-כבוד יהוה	14b	Doelsin	V+O
כמים יכסו על-ים	14c	Vergelykende sin	S+V+M
הוי משקה רעהו	15a	Uitroep	S-V+O
מספח חמתך	15b	Uitroep	S-V+O
ואף שר		Doelsin	M+V
למען הביט על-מעוריהם	15c	Doelsin	M+V+M
שבעת קלון מכבוד	16a	Stelsin	V+M
שחה גם-אחה	16b	Bevelsin	V+S
והערל		Bevelsin	V
חסוב עליך כוס ימין יהוה	16c	Stelsin	V+M+S
וקיקלון על-כבודך	16d	Stelsin	S+[V]+M
כי חמס לבנון יכסף	17a	Redegewende sin	M+S+V
ושר בהמות יחיחן	17b	Redegewende sin	O+V
מרמי אדם וחמס-ארץ	17c	Redegewend	S
קריה וכל-ישבי בה	17d	Redegewend	S
מה-הועיל פסל	18a	Vraagsin	M+V+S
כי פסלו יצרו		Objeksin	M+S+V-O
מסכה ומורה שקר	18b	Apposisie	S
כי בטח יצר יצרו עליו	18c	Objeksin	M+V+S+O
לעשות אלילים אלמים	18d	Doelsin	V+O
הוי אמר לעץ	19a	Uitroep	M+S-V+M
הקיצה		Objeksin (bevel)	+V
עורי לאבן רומם	19b	Objeksin (bevel)	V+M
הוא יורה	19c	Vraagsin	S+V
הנה-הוא חפוש זהב וכסף	19d	Voorwaardesin-protasis	M+S+V+M
וכל-רוח אין בקרבו	19e	Apodosis	S+V+M
ויהוה בהיכל קדשו	20a	Stelsin	S+(V)+M
הס מפניו כל-הארץ	20b	Bevelsin	V+M+S



Perikoop 6 : Habakuk 3:1-19

חפלה לחבקוק הנביא על שגינות	1ab	Stelsin	(S+V)+O+M
יהוה שמעתי שמעך	2a	Stelsin	M+V+O
יראתי יהוה פעלך	2b	Stelsin	V+M+O
בקרב שנים חייהו	2c	Bevelsin	M+V
בקרב שנים תודיע	2d	Bevelsin	M+V
ברגז רחם תזכור	2e	Bevelsin	M+O+V
אלוה מתימן יבוא	3a	Stelsin	S+M+V
וקרוש מהר-פארן	3b	Stelsin	S+[V]+M
כסה שמים הודו	3c	Stelsin	V+O+S
וחהלתו מלאה הארץ	3d	Stelsin	S+V+O
ונגה כאור תהיה	4a	Stelsin	S+M+V
קרנים מידו לו	4b	Stelsin	S+(V)+O
ושם חביון עזה	4c	Stelsin	M+(V)+S
לפניו ילך דבר	5a	Stelsin	M+V+S
ויצא רשף לרגליו	5b	Stelsin	V+S+M
עמר	6a	Voorwaardesin-protasis	V
וימרר ארץ		Apodosis	V+S
ראה	6b	Voorwaardesin-protasis	V
ויחר גוים		Apodosis	V+S
ויחפצצו הררי-עד	6c	Stelsin	V+S
שחו גבעות עולם	6d	Stelsin	V+S
הליכות עולם לו חחת און	6e7a	Stelsin	(S+V)+O
ראיתי אהלי כושן	7b	Stelsin	V+O
ירגזון יריעות ארץ מרין	7c	Stelsin	V+S
הבנהרים חרה יהוה	8a	Vraagsin	M+V+S
אם בנהרים אפק	8b	Vraagsin	M+(V)+S
אס-בים עברתך	8c	Vraagsin	M+(V)+S
כי תרכב על-סוסיך	8d	Objeksin	M+V+M
מרכבתך ישועה	8e	Apposisie	S
עריה תעור קשתך	9a	Stelsin	M+V+O
שבעות מתות אמר	9b	Stelsin	S+(V)+O
נהרות חבקע-ארץ	9c	Stelsin	M+V+O
ראוך	10a	Temporele sin	V-O
יחילו הרים		Stelsin	V+S
זרם מים עבר	10b	Stelsin	S+V
נתן תהום קולו	10c	Stelsin	V+S+O
רום ידיהו נשא	10d	Stelsin	S+O+V
שמש ירח עמר זבלה	11a	Stelsin	S+V+M
לאור חציך יהלכו	11b	Stelsin	M+S+V
לנגה ברק חניתך	11c	Stelsin	M+S+[V]
בזעם תצער-ארץ	12a	Stelsin	M+V+O
כאף חרוש גוים	12b	Stelsin	M+V+O
יצאח	13a	Stelsin	V
לישע עמך			M+O
לישע אח-משוחך	13b	Stelsin	M+O
מחצת ראש מבית רשע	13c	Stelsin	V+O
ערוח יסוד עד-צואר	13d	Stelsin	V+O+M
נקבח במטיו ראש	14a	Stelsin	V+M+O
פרזו יסערו	14b	Temporele sin	S+V
להפיצני		Doelsin	V
עליצחם	14c	Temporele sin	S+(V)
כמו-לאכל עני במסחר		Vergelykende sin	M+V+O+M
דרכת בים סוסיך	15a	Stelsin	V+M
חמר מים רבים	15b		S
שמעתי	16a	Apposisie	S
ותרגז בטני		Temporele sin	V
לקול צללו שפתי	16b	Stelsin	V+S
		Stelsin	M+V+S



יבוא רקב בעצמי	16c	Stelsin	V+S+M
ותחתי ארגז	16d	Stelsin	M+V
אשר אנוח ליום צרה	16e	Redegewende sin	M+V+M
לעלות לעם	16f	Doelsin	V+M
יגורנו		Relatiewe sin	V
כי־תאנה לא־תפרח	17a	Voorwaardesin-protasis	M+S+V
ואין יבול בגפנים	17b	Voorwaardesin-protasis	V+S+M
כחש מעשה־זיח	17c	Voorwaardesin-protasis	V+S
ושרמות לא־עשה אכל	17d	Voorwaardesin-protasis	S+V+O
גזר ממכלה צאן	17e	Voorwaardesin-protasis	V+M+S
ואין בקר ברפתים	17f	Voorwaardesin-protasis	V+S+M
ואני ביהוה אעלוזה	18a	Apodosis	S+M+V
אגילה באלהי ישעי	18b	Apodosis	V+M
יהוה אדני חילי	19a	Stelsin	S+(V)+O
וישם רגלי כאילות	19b	Stelsin	V+O+M
ועל במוחי ידרכני	19c	Stelsin	M+V-O
למנצח בנגינותי	19d	Apposisie	S



## AFKORTINGS<sup>1</sup>

AJT	American Journal of theology
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BAT	Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	Biblica
BK	Biblischer Kommentar
BL	Bibel-Lexicon
BÖT	Boeken van het Oude Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CBC	Cambridge bible commentary
CBQ	Catholic biblical quarterly
CurTM	Currents in theology and mission
DD	Dor le Dor
EJ	Encyclopaedia Judaica
EtB	Études Bibliques
EvQ	Evangelical quarterly
ExpB	The Expositor's Bible
HAT	Handbuch zum Alten Testament
GHAT	Göttinger Handkommentar zum Alten Testament
HeTr	Helps for translators
HK	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic monographs
HTB	Harper Torchbook
HThR	Harvard theological review
HTS	Hervormde teologiese studies
ICC	International critical commentary of the Holy Scriptures
IntB	Interpreter's Bible
ITC	International theological commentary
JBL	Journal of biblical literature
JBL.MS	Journal of biblical literature - Monograph series
JNES	Journal of Near Eastern studies

<sup>1</sup> Afkortings wat hier gebruik word stem ooreen met Schwertner (1974) en/of *Old Testament Abstracts* (1989). In enkele gevalle word van eie afkortings gebruik gemaak.

JQR	Jewish quarterly review
JSem	Journal for Semitics
JSOT	Journal for the study of the Old Testament
JThS	Journal of theological studies
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KVHS	Korte verklaring der Heilige Schrift
LeDiv	Lectio Divina
LW	Das lebendige Wort
NEB	Die neue Echter Bibel
NGTT	Nederduitse Gereformeerde teologiese tydskrif
OTE	Old Testament essays
OTL	Old Testament library
POT	De prediking van het Oude Testament
RaR	Religion and reason
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SAVAL	Suid-Afrikaanse vereniging vir algemene literatuurwetenskap
SK	Skrif en Kerk
StP.SM	Studia Pohl - Series maior
StTh	Studia theologica
THBW	Theologisch-homiletisches Bibelwerk
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken
ThZ	Theologische Zeitschrift
ThZS	Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WdF	Wege der Forschung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

## BIBLIOGRAFIE

- Albright, W F 1950. The psalm of Habakkuk, in Rowley 1950:1-18
- Alcalay, R 1965. *The complete Hebrew-English dictionary*. Jerusalem: Massadah.
- Alter, R 1985. *The art of biblical poetry*. New York: Basic Books.
- Anderson, G W 1966. *The history and religion of Israel*. London: University Press.
- Balla, E 1928. s v 'Habakuk'. *RGG* 2.Bd. 2.Aufl.
- Barré, M L 1988. Habakkuk 3:2: Translation in context. *CBQ* 50, 184-197.
- Barth, H & Steck, O H 1980. *Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik*. 9. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Barton, J 1984. *Reading the Old Testament: Method in biblical study*. London: Darton, Longman & Todd.
- Baumgartner, W, Eissfeldt, O, Elliger, K & Rost, L 1950. *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*. Tübingen: J C B Mohr.
- Begrich, J 1934. Das priesterliche Heilsorakel. *ZAW* 52, 81-92.
- Bellinger, W H 1984. *Psalmody and prophecy*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT Supplement Series 27).
- Betteridge, W R 1903. The interpretation of the prophecy of Habakkuk. *AJT* 7, 647-661.
- Beuken, W A M 1986. De redactiekritische methode, in Van der Woude 1986:173-187.
- Bewer, J A 1955. *The prophets in the King James version with introduction and critical notes*. New York: Harper.
- Bic, M 1968. *Trois prophètes dans un temps de ténèbres: Sophonie-Nahum-Habaquq*. Paris: Les Éditions du Cerf. (LeDiv 48).

- Black, M & Rowley, H H [1962] 1967. *Peake's commentary on the Bible*. Reprinted. London/Edinburgh: Nelson.
- Blenkinsopp, J 1983. *A history of prophecy in Israel*. Philadelphia: Westminster.
- Boadt, L 1982. *Jeremiah 26-52, Habakkuk, Zephaniah, Nahum*. Delaware: Michael Glazier.
- Bosshard, M 1969. Bemerkungen zum Text von Habakuk 1:8. *VT* 19, 480-482.
- Brandenburg, H 1963. *Die kleinen Propheten I: Joel, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja*. Giessen und Basel: Brunnen. (LW 9).
- Bratcher, D R 1985. *The theological message of Habakkuk: A literary-rhetorical analysis*. Michigan: University Microfilms.
- Bright, J 1976. *A history of Israel*. 2nd ed. London: SCM. (OTL).
- Brownlee, W H 1959. *The text of Habakkuk in the ancient commentary from Qumran*. Ann Arbor: Cushing-Mallay. (JBL.MS 11).
- 1963a. s v 'Habakkuk'. *Dictionary of the Bible*. 2nd ed.
- 1963b. The placarded revelation of Habkkuk. *JBL* 82, 319-325.
- 1971. The composition of Habakkuk, in *Hommages a André Dupont Sommer*. Paris: Andrien-Maisonneuve.
- Budde, K 1893. Die Bücher Habakkuk und Zephanja. *ThStKr* 66, 383-393.
- 1930. Habakuk. *ZDMG* 84, 139-147.
- Burden, J J & Prinsloo, W S (red) 1987. *Tweegesprek met God: Predikers, digters en wysgere*. Kaapstad: Tafelberg. (Die literatuur van die Ou Testament 3).
- Burkitt, F C 1915. The psalm of Habakkuk. *JThS* 16, 62-66.
- Cannon, W W 1925. The integrity of Habakuk cc 1.2. *ZAW* 43, 62-90.

- Caquot, A, Légasse, S & Tardien, M (ets) 1985. *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M Mathias Delcor*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (AOAT 215).
- Carroll, B H 1948. *An interpretation of the English Bible*. Nashville: Broadman.
- Cassuto, U 1975. *Biblical and Oriental studies. Volume II: Bible and ancient Oriental texts* (translated by I Abrahams). Jerusalem: Magnes.
- Cathcart, K J 1984. A new proposal for Hab 1,17. *Bib* 65, 575-576.
- Cavallin, H C C 1978. 'The righteous shall live by faith': A decisive argument for the traditional interpretation. *StTh* 32, 33-43.
- Childs, B S 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London: SCM.
- Chomsky, N 1957. *Syntactic structures*. 's Gravenhage: Mouton. (Janua Linguarum series minor IV).
- Clifford, R J 1966. The use of HôY in the prophets. *CBQ* 28, 458-464.
- Cloete, T T, Botha, E & Malan, C 1985. *Gids by die literatuurstudie*. Pretoria: Haum-Literêr. (HAUM-Literêr-Gidsreeks 1).
- Cloete, W T W 1989. The concept of metre in the Old Testament. *JSem* 1, 39-53.
- Coggins, R 1981. An alternative prophetic tradition?, in Coggins, Phillips, & Knibb 1981:77-94.
- Coggins, R, Phillips, A & Knibb, M 1981. *Israel's prophetic tradition: Essays in honour of Peter R Ackroyd*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, T 1978. *Line-forms in Hebrew poetry: A grammatical approach to the stylistic study of the Hebrew prophets*. Rome: Biblical Institute Press. (StP.SM 7).
- Combrink, H J B 1988. Strukturalisme, is 'n herwaardering nodig? *NGTT* 29, 129-138.

- Cowley, A E 1976. *Gesenius' Hebrew grammar as edited and enlarged by the late E Kautzsch*. 2nd Eng ed. Oxford: Clarendon.
- Crenshaw, J L 1972. "W<sup>e</sup>dorek 'al-bamote 'areš". *CBQ* 34, 39-53.
- Day, J 1979a. Echoes of Baal's seven thunders and lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the identity of the Seraphim in Isaiah VI. *VT* 29, 143-151.
- 1979b. New light on the mythological background of the allusion to Resheph in Habakkuk III 5. *VT* 29, 353-355.
- Deden, D 1953. *De kleine profeten*. Maaseik: J J Romen. (BOT XII).
- 1968. s v 'Habakuk'. *BL* Band 2.
- Deissler, A 1984. *Zwölf Propheten II*. Würzburg: Echter Verlag. (NEB 8).
- Deist, F E 1973. Ou-Testamentiese eksegeese en algemene literatuurwetenskap. *NGTT* 14, 75-81.
- 1978a. Ope vrae aan die diskoersanalise. *NGTT* 19, 260-271.
- 1978b. *Towards the text of the Old Testament* (Translated by W K Winckler). Pretoria: D R Church Booksellers.
- 1983. Again: method(s) of exegesis. *OTE* 1, 73-88.
- 1986. De overleverings- en traditiekritiese metode, in Van der Woude 1986:159-172.
- 1988a. 'Gekontroleerde' eksegeese en/of 'kreatiewe' uitleg. *HTS* 44, 39-54.
- 1988b. *Witnesses to the Old Testament: Introducing Old Testament textual criticism*. Pretoria: NGKB. (The Literature of the Old Testament 5).
- Deist, F E & Vorster, W S (reds) 1986. *Woorde wat ver kom*. Kaapstad: Tafelberg. (Die literatuur van die Ou Testament 1).
- Detweiler, R 1980. After the New Criticism: Contemporary methods of literary interpretation, in Spencer 1980:3-23.

- De Vaux, R [1965] 1973. *Ancient Israel: Its life and institutions* (translated by J McHugh). Paperback. London: Darton, Longman & Todd.
- De Vries, S J 1972. The book of Habakkuk, in Laymon 1972:494-497.
- Driver, G R 1943. Critical note on Habakkuk 3:7. *JBL* 62, 121.
- 1950. Difficult words in the Hebrew prophets, in Rowley 1950:70-72.
- Driver, S R 1913. *An introduction to the literature of the Old Testament*. 9th ed. Edinburgh: T & T Clark.
- Duhm, B 1906. *Das Buch Habakuk*. Tübingen: J C B Mohr.
- 1922. *Israels Propheten*. 2. verbesserte Aufl. Tübingen: J C B Mohr.
- Dykes, D S 1976. *Diversity and unity in Habakkuk*. Michigan: University Microfilms.
- Eaton, J H 1964. The origin and meaning of Habakkuk 3. *ZAW* 76, 144-171.
- Edelkoort, A H 1937. *Nahum, Habakuk, Zefanja - drie profeten voor onze tijd*. Amsterdam: H J Paris.
- Ehrlich, A B 1968. *Randglossen zur hebräischen Bibel - Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Fünfter Band: Ezechiel und die kleinen Propheten*. Hildesheim: Georg Olms.
- Eichrodt, W 1961. *Theology of the Old Testament Volume One* (Translated by J Baker). London: SCM.
- Eissfeldt, O 1974. *The Old Testament - An introduction* (Translated by P R Ackroyd). Oxford: Blackwell.
- Elliger, K 1956. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II*. 3. neubearbeitete Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 25).
- 1950. Das Ende der "Abendwölfe" Zeph 3,3 Hab 1,8, in Baumgartner et al 1950:158-175.

- 1953. *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*. Tübingen: J C B Mohr. (BHTh 15).
- Emerton, J A 1977. The textual and linguistic problems of Habakkuk II.4-5. *JThS* 28, 1-18.
- Eybers, I H 1977. *Twelve theocratic testimonies*. Cape Town: United Protestant.
- Fabry, H-J (Hrsg) 1977. *Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G Johannes Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern*. Köln-Bonn: Peter Hanstein. (BBB 50).
- Fohrer, G 1969. *Einleitung in das Alten Testament (Begründet von Ernst Sellin)*. 11. durchgesehene und erweiterte Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- 1974. *Die Propheten des Alten Testaments Band 2: Die Propheten des 7. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- 1979. Überlieferungskritik, Kompositions- und Redaktionskritik, Zeit- und Verfasserfrage, in Fohrer et al 1979:116-146.
- 1985. Das 'Gebet des Propheten Habakuk' (Hab 3,1-16), in Caquot, Légasse & Tardien 1985:159-167.
- Fohrer, G, Hoffmann, H W, Huber, F, Markert, L & Wanke, G 1979. *Exegese des Alten Testaments: Einführung in die Methodik*. 3. durchgesehene Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Follis, E R (ed) 1987. *Directions in Biblical Hebrew poetry*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT Supplement Series 40).
- Freeman, H E 1968. *An introduction to the Old Testament prophets*. Chicago: Moody.
- Freedman, D N 1972. The broken construct chain. *Bib* 53, 534-536.
- Gaster, T H 1937. The battle of the rain and the sea. An ancient Semitic nature-myth. *Iraq* 4, 21-32.



----- 1969. *Myth, legend and custom in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G Fraser's Folklore in the Old Testament Volume II.* New York: Harper S Row. (HTB).

Gerstenberger, E 1962. The woe-oracles of the prophets. *JBL* 81, 249-263.

----- 1974. Psalms, in Hayes 1974:200-202.

Giesebrecht, F 1890. *Beiträge zur Jesaiakritik nebst einer Studie über prophetische Schriftstellerei.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ginsberg, H L 1943. The Ugaritic texts and textual criticism. *JBL* 62, 109-115.

Good, E M 1959. The Barberini Greek version of Habakkuk III. *VT* 9, 11-30.

Gowan, D E 1968. Habakkuk and wisdom. *Perspective* 9, 157-166.

----- 1976. *The triumph of faith in Habakkuk.* Atlanta: John Knox.

Gräbe, Ina 1984a. Kommunikasie-middele in die poësie. *SAVAL Kongresreferate IV*, 137-171.

----- 1984b. *Algemene literatuurwetenskap: Studiegids 2 vir ALW100-E (Inleiding tot die problematiek van die genreleer).* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

----- (red) 1984c. *Sintaksis in die poësie.* Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth. (Navorsingspublikasie C21).

----- 1985. *Algemene literatuurwetenskap: Studiegids 1 vir ALW202-K (Die struktuur van narratiewe, dramatiese en liriese tekste).* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

----- 1986. *Algemene literatuurwetenskap: Enigste studiegids vir ALW303-P (Poësieteorie: Literêre betekenis en evaluering).* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Greenwood, D 1985. *Structuralism and the biblical text.* Berlin; New York; Amsterdam: Mouton. (RaR 32).

- Gunkel, H 1921. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. 2.* unveränderte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1933. *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (GHAT).
- Gunneweg, A H J 1986. Habakuk und das Problem des leidenden צדיק. *ZAW* 98:400-415.
- Happel, O 1900. *Das Buch des Propheten Habakkuk.* Würzburg: Andreas Göbel.
- Harris, J G 1973. The laments of Habakkuk's prophecy. *EvQ* 45, 21-29.
- Harrison, R K 1970. *Introduction to the Old Testament.* Leicester: Inter-Varsity.
- 1974. *Old Testament times.* Michigan: William B Eerdmans.
- Hayes, J H 1974. *Old Testament form criticism.* San Antonio: Trinity University.
- Henne, E 1952. *Das Alte Testament aus der Grundtext übersetzt und erläutert. II. Teil: Die Lehrbücher und die prophetische Bücher.* 10. Auflage. Paderborn: Ferdinand Schörringh.
- Hentschke, R 1957. *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus.* Berlin: Alfred Töpelmann. (BZAW 75).
- Herrmann, S 1981. *A history of Israel in Old Testament times* (translated by J Bonden). 2nd revised and enlarged ed. London: SCM.
- Hesse, F 1953. Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult? *ZAW* 65, 45-53.
- Hiebert, T 1986. *God of my victory: The ancient hymn in Habakkuk 3.* Atlanta: Scholars Press. (HSM 38).
- 1987. The use of inclusion in Habakkuk 3, in *Follis* 1987:119-140.
- Holt, J M 1964. "So he may run who reads it". *JBL* 83, 298-302.

- Horst, F 1964. Habakkuk, in Robinson & Horst 1964:167-186.
- Hrushovsky, B 1971. s v 'Prosody, Hebrew'. *EJ* 13.
- Huber, F 1979a. Literarkritik, in Fohrer et al 1979:44-57.
- 1979b. Motiv- und Traditionskritik, in Fohrer et al 1979:99-116.
- Hulst, A R 1960. *Old Testament translation problems*. Leiden: E J Brill. (HeTr 1).
- Humbert, P 1944. *Problemes du livre d'Habacuc*. Neuchatel: Secrétariat de l'Université.
- Hyatt, P [1962] 1967. Habakkuk, in Black & Rowley [1962] 1967:637-939.
- In der Smitten 1977. Habakuk 2,4 als prophetische Definition des Gerechten, in Fabry 1977:291-300.
- Irwin, W A 1942. The psalm of Habakuk. *JNES* 1, 10-40.
- 1956. The mythological background of Habakkuk, Chapter 3. *JNES* 15, 47-50.
- Jagersma, H 1979. *Geschiedenis van Israel in het oudtestamentische tijdvak*. Kampen: J H Kok.
- Janzen, J G 1980. Habakkuk 2:2-4 in the light of recent philological advances. *HThR* 73, 53-78.
- 1982. Eschatological symbol and existence in Habakkuk. *CBQ* 44, 394-414.
- Jeremias, J 1965. *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (WMANT 10).
- 1970. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (WMANT 35).
- Jöcken, P 1977a. *Das Buch Habakkuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*. Köln-Bonn: Peter Hanstein. (BBB

48).

----- 1977b. War Habakuk ein Kultprophet? in *Fabry* 1977:319-332.

Johnson, A R 1944. *The cultic prophet in ancient Israel*. Cardiff: University of Wales.

Johnson, M D 1985. The paralysis of Torah in Habakkuk I 4. *VT* 35, 257-266.

Jung, P 1951. Hab 2,5: κατοιωμένος oder κατοϊόμενος. *Bib* 32, 564-566.

Kaiser, O [1975] 1977. *Introduction to the Old Testament: A presentation of its results and problems* (translated by J Sturdy). Paperback. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Keck, L E 1980. Will the historical-critical method survive? Some observations, in *Spencer* 1980:115-127.

Keller, C A 1971. *Nahoum Habacuc Sophonie*. Paris: Delachaux et Niestle. (CAT XIb).

----- 1973. Die Eigenart der Prophetie Habakuks. *ZAW* 85, 156-167.

Kilian, J 1985. *Form and style in theological texts: A guide for use of the Harvard Reference System*. Pretoria: University of South Africa.

Kilian, R 1968. Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel. *BZ* 12, 172-185.

Klein, J T 1984/85. Habakuk 3:13 - A problematic verse. *DD* 13, 105-110.

Kleinert, P 1868. *Obadjah, Jonah, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanjah*. Bielefeld und Leipzig: V & K. (THBW).

Koch, K 1969. *The growth of the Biblical tradition: The form-critical method* (translated by S M Cupitt). London: Adam & Charles Black.

----- 1983. *The prophets, Volume two: The Babylonian and Persian periods* (translated by M Kohl). London: SCM.

Koehler, L & Baumgartner, W 1958. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E J Brill.

- Koenig, J 1969. Zum Verständnis von Habakuk 2.4-5. *ZDMG Supplementa 1*, 291-295.
- Korpel, M C A & De Moor, J C 1988. Fundamentals of Ugaritic and Hebrew poetry, in Van der Meer & De Moor 1988:1-61.
- Kraeling, E G 1966. *Commentary on the prophets Volume II: Daniel-Malachi*. Camden: Thomas Nelson.
- Kraus, H-J 1966. *Psalmen I*. 3. unveränderte Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (BK XV/I).
- Krüger, P A 1987. *Die boek Habakuk*. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Kselman, J S 1982. The ABCB pattern: Further examples. *VT* 32:224-229.
- Küchler, F 1918. Das priesterliche Orakel in Israel und Juda. *BZAW* 33, 285-301.
- Kugel, J L 1981. *The idea of Biblical poetry: Parallelism and its history*. New Haven: Yale University Press.
- Labuschagne, C J 1986. De literairkritische methode, in Van der Woude 1986:102-127.
- Lambert, W G 1973. The Babylonians and Chaldaeans, in Wiseman 1973:179-196.
- LaSor, W S, Hubbard, D A & Bush, F Wm 1982. *The message, form and background of the Old Testament*. Michigan: W B Eerdmans.
- Lategan, B C 1987. Inleidende opmerkings oor resepsieteorie en die uitleg van Bybelse materiaal. *NGTT* 28, 112-118.
- Lauterburg, M 1896. Habakuk. *ThZS* 13, 74-102.
- Laymon, C M 1972. *The interpreter's one-volume commentary on the Bible*. London and Glasgow: Collins.
- Leslie, E A 1962. s v 'Habakkuk'. *The interpreters dictionary of the Bible Volume 2*.

- Lindblom, J [1962] 1973. *Prophecy in ancient Israel*. Reprinted. Oxford: Basil Blackwell.
- Loader, J A 1978. Gedagtes oor gekontroleerde eksegesi. *HTS* 34, 1-40.
- 1986. De strukturaanlytiese metodes, in Van der Woude 1986:128-142.
- Lods, A 1937. *The prophets and the rise of Judaism* (translated by S H Hooke). London: Kegan Paul.
- Loewenstamm, S E 1980. Yape<sup>ah</sup>, Yapi<sup>ah</sup> in Loewenstamm, S E, *Comparative studies in Biblical and ancient Oriental literatures*, 137-145. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (AOAT 204).
- Lotman, J M 1972. *Die Struktur literarischer Texte* (übersetzt von Rolf-Dietrich Keil). München: Wilhelm Fink.
- Louw, J P 1976. *Semantiek van Nuwe Testamentiese Grieks*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Malan, C 1985. Die literatuurwetenskap: Aard, terreine en metodes, in Cloete, Botha & Malan 1985:1-29.
- Margulis, B 1970. The psalm of Habakkuk: A reconstruction and interpretation. *ZAW* 82, 409-441.
- Markert, L 1979a. Formen- und Gattungskritik, in Fohrer et al 1979:81-99.
- 1979b. Textkritik, in Fohrer et al 1979:31-44.
- Marti, K 1904. *Das Dodekapropheton*. Tübingen: J C B Mohr. (KHC XIII).
- May, H G 1955. Some cosmic connotations of *Mayim Rabbim*, 'many waters'. *JBL* 74, 9-21.
- McKane, W 1970. *Proverbs: A new approach*. London: SCM. (OTL).
- McKnight, E V 1980. The contours and methods of literary criticism, in Spencer 1980:53-69.

- Morgan, D F 1981. *Wisdom in the Old Testament traditions*. Atlanta: John Knox.
- Mowinckel, S [1921] 1966a. *Psalmenstudien I, Awän und die individuellen Klagepsalmen*. Amsterdam: P Schippers.
- [1923] 1966b. *Psalmenstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen*. Amsterdam: P Schippers.
- 1953. Zum Psalm des Habakuk. *ThZ* 9, 1-23.
- 1955. Psalm criticism between 1900 and 1935. *VT* 5, 13-33.
- 1962a. *The Psalms in Israel's worship Volume I* (translated by D R Ap-Thomas). Oxford: Basil Blackwell.
- 1962b. *The Psalms in Israel's worship Volume II* (translated by D R Ap-Thomas). Oxford: Basil Blackwell.
- Murray, R 1981. Prophecy and the cult, in Coggins, Phillips & Knibb 1981:200-216.
- Naude, J A 1969. 'Massa' in the Old Testament with special reference to the prophets, in Van Zyl 1969:91-100.
- Nielsen, E 1952. The righteous and the wicked in Habakkuk. *StTh* 4, 54-78.
- Noth, M 1966. *The Old Testament world* (Translated by V I Gruhn). London: A & C Black.
- Nowack, W 1903. *Die kleinen Propheten*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (HK 3/4).
- O'Connell, K G 1979. Habakkuk - Spokesman to God. *CurTM* 6, 227-231.
- O'Connor, M 1980. *Hebrew verse structure*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Oesterley, W O E & Robinson, T H 1934. *An introduction to the books of the Old Testament*. London: SPCK.

Ohlhoff, H 1985. Hoofbenaderings in die literatuurstudie, in Cloete, Botha & Malan 1985:31-64.

*Old Testament Abstracts* 12 1989. The Catholic Biblical Association of America.

Olivier, J P J 1969. The concept day in Nahum and Habakkuk, in Van Zyl 1969:71-74.

Oosterhoff, B J 1982. Habakkuk, in Van der Woude 1982:414-417.

Otto, E 1977. Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk. *ZAW* 89, 73-107.

----- 1985. Die Theologie des Buches Habakuk. *VT* 35:274-295.

Peckham, B 1986. The vision of Habakkuk. *CBQ* 48: 617-636.

Pfeiffer, R H [1941] 1953. *Introduction to the Old Testament*. Reprinted. London: A & C Black.

Polzin, R M 1980. Literary and historical criticism of the Bible: A crisis in scholarship, in Spencer 1980:99-114).

Preuss, H D (Hrsg) 1978. *Eschatologie im Alten Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (WdF 480).

Prinsloo, G T M 1989. Die identifikasie van die goddelose in Habakuk: 'n Literêre benadering. *JSem* 1, 88-107.

Prinsloo, W S 1979. Die boodskap van die boek Habakuk. *NGTT* 20, 146-151.

----- 1984. *Van kateder tot kansel: 'n Eksegetiese verkenning van enkele Psalms*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

----- 1987. Die boek Habakuk, in Burden & Prinsloo 1987:275-280.

----- 1988. Die histories-kritiese metode(s) in perspektief. *SK* 9, 196-209.

Pritchard, J B (ed) 1955. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.



- Pusey, E B 1976. *The minor prophets: A commentary Volume II*. 14th print. Grand Rapids: Baker Book House.
- Reider, J 1954. Etymological studies in Biblical Hebrew. *VT* 4, 280-284.
- Rendtorff, R 1983. *Das Alte Testament: Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Reuss, E 1892. *Die Propheten Zweiter Teil*. Braunschweig: C A Schwetschke.
- Revell, E J 1981. Pausal forms and the structure of Biblical poetry. *VT* 31, 186-199.
- Richter, W 1971. *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ridderbos, J 1930. *De kleine profeten*. Kampen: J H Kok. (KVHS).
- Robinson, T H & Horst, F 1964. *Die zwölf kleinen Propheten*. 3. Aufl. Tübingen: J C B Mohr. (HAT 14).
- Rowley, H H (ed) 1950. *Studies in Old Testament prophecy presented to T H Robinson on his sixty-fifth birthday*. Edinburgh: T & T Clark.
- Rothstein, J W 1894. Über Habakkuk Kap. 1 u. 2. *ThStKr* 67, 51-85.
- Rudolph, W 1975. *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. (KAT 13/3).
- Scharbert, J 1967. *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* Köln: J P Bachem.
- Schmidt, H 1950. Ein Psalm im Buche Habakuk. *ZAW* 62, 52-63.
- Schmidt, W H 1984. *Introduction to the Old Testament* (translated by M J O'Connell). London: SCM.
- Schoors, A 1986. De vormkritische methode, in Van der Woude 1986:142-158.
- Schreiner, S 1974. Erwägungen zum Text von Habakuk 2<sup>4-5</sup>. *ZAW* 86, 538-542.

- Schulze, L F 1988. Strukturalisme en eksegesi. *NGTT* 29, 139-153.
- Schwantes, S J 1974. *A short history of the Ancient Near East*. Michigan: Baker Book House.
- Schwertner, S 1974. *International glossary of abbreviations for theology and related subjects. Periodicals, series, encyclopaedias, sources with bibliographical notes*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Scott, J M 1985. A new approach to Habakkuk II 4-5A. *VT* 35, 330-340
- Sellin, E 1930. *Das Zwölfprophetenbuch*. Leipzig: A Deichertse Verlagsbuchhandlung D Werner Scholl. (KAT 12).
- Smith, G A 1898. *The book of the twelve prophets Volume II*. London: Hodder & Stoughton. (ExpB).
- Smith, J M P, Ward, J H & Bewer, J A 1911. A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel. Edinburgh: T & T Clark. (ICC).
- Smith, R L 1984. *Micha-Malachi*. Waco: Word Books. (WBC 32).
- Southwell, P J M 1968. A note on Habakkuk ii.4. *JThS* 19, 614-617.
- Spencer, R A (ed) 1980. *Orientation by disorientation. Studies in literary criticism and Biblical literary criticism* (Presented in honour of William A Beardslee). Pittsburgh: Pickwick.
- Stade, B 1884. Miscellen. 3. Habakuk. *ZAW* 4, 154-159.
- Staerk, W 1933. Zu Habakuk 1:5-11. Geschichte oder Mythos? *ZAW* 51, 1-29.
- Steeger, W P 1986. *A socio-historical examination of Habakkuk 1-2*. Ann Arbor: University Microfilms.
- Stenzel, M 1952. Habakuk 2,1-4.5a. *Bib* 33, 506-510.

- Stephens, F J 1924. The babylonian dragon myth in Habakkuk 3. *JBL* 43, 290-293.
- Szeles, M E 1987. *Wrath and mercy: A commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah* (Translated by G F A Knight). Grand Rapids: Wm B Eerdmans. (ITC).
- Taylor, C L & Thurman, H 1956. *The book of Habakkuk*. New York: Abingdon. (IntB VI).
- Thackeray, H S 1911. Primitive lectionary notes in the psalm of Habakkuk. *JThS* 12, 191-213.
- Torrey, C C 1925. Alexander the Great in Old Testament prophecies. *BZAW* 41, 281-286.
- Van der Lugt, P [1980]. *Strofische structuren in de Bijbels- Hebreeuwse poëzie: De geschiedenis van het onderzoek en een bijdrage tot de theorievorming omtrent de strofenbou van de Psalmen*. Kampen: J H Kok. (Dissertationes Neerlandicae Series Theologica).
- Van der Meer, W & De Moor, J C 1988. *The structural analysis of Biblical and Canaanite poetry*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT Supplement Series 74).
- Van der Woude, A S 1966. Der Gerechte wird durch seine Treue leben. Erwägungen zu Habakuk 2:4-5, in *Studia Biblica et Semitica Theodoro Christiano Vriezen dedicata*. Wageningen: H Veenman.
- 1970. Habakuk 2<sup>4</sup>. *ZAW* 82, 281-282.
- 1978. *Habakuk - Zefanja*. Nijkerk: G F Callenbach. (POT).
- (red) 1982. *Bijbels Handboek IIA: Het Oude Testament*. Kampen: J H Kok.
- (red) 1986. *Inleiding tot de studie van het Oude Testament*. Kampen: J H Kok.
- Van Grol, H W M 1988. Classical Hebrew metrics, in Van der Meer & De Moor 1988:186-206.

- Van Hoonacker, A 1908. *Les douze petits prophètes*. Paris: Librairie Victor Lecoffre. (EtB).
- Van Katwijk, D J 1912. *De prophetie van Habakuk*. Rotterdam: T de Vries.
- Van Wyk, W C 1974. Die boodskap van die boek Habakuk. *Die Hervormer* 65, 5-6.
- Van Zyl, A H, Eybers, I H, Le Roux, J H, Prinsloo, W S, Swanepoel, F A & Vosloo, W 1977. *Israel en sy bure*. Durban: Butterworths.
- Van Zyl, A H (ed) 1969. *Proceedings of the twelfth meeting of 'Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika*. Potchefstroom: Pro Rege.
- Verhoef, P A [sa]. *Krisiswoorde in krisistye: Die prediking van Habakuk en Nahum*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- 1974. *Ou-Testamentiese apokriewe*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Von Rad, G 1975a. *Old Testament Theology Volume 1: The theology of Israel's historical traditions* (translated by D M G Stalker). London: SCM.
- 1975b. *Old Testament Theology Volume II: The theology of Israel's prophetic traditions* (translated by D M G Stalker). London: SCM.
- Von Ungern-Sternberg, R F & Lamparter, H 1975. *Der Tag des Gericht Gottes: Die Propheten Habakuk, Zephanja, Jona, Nahum*. 2. Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag. (BAT 23/IV).
- Vosloo, W 1986. *Méér as net 'n storie*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Vriezen, Th C 1977. *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*. 5de ongewijzigde druk. Wageningen: H Veenman.
- Vriezen, Th C & Van der Woude, A S 1973. *De literatuur van Oud-Israel*. 4de druk. Wassenaar: Servire.
- Walker, H H & Lund, N W 1934. The literary structure of the book of Habakkuk. *JBL* 53, 355-370.

- Wanke, G 1979. Sprachliche Analyse, in Fohrer et al 1979:57-81.
- Ward, H L 1911. A critical and exegetical commentary on Habakkuk, in Smith, Ward & Bever 1911:3-28.
- Watson, W G E 1984. *Classical Hebrew poetry. A guide to its techniques*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT Supplement Series 26).
- Watts, J D W 1975. *The books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*. Cambridge: Cambridge University Press. (CBC).
- Weiser, A 1962. *The Psalms* (translated by H Hartwell). London: SCM. (OTL).
- 1972. *Introduction to the Old Testament* (translated by D M Barton). London: Longman & Todd.
- Wellhausen, J 1963. *Die kleinen Propheten*. 4. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter.
- West, J K 1971. *Introduction to the Old Testament*. New York: Macmillan.
- Westermann, C 1967. *Basic forms of prophetic speech* (translated by H C White). Philadelphia: Westminster.
- 1981. *Praise and lament in the Psalms* (translated by K R Crim and R N Soulen). Edinburgh: T & T Clark.
- Whedbee, J H 1971. *Isaiah & Wisdom*. New York: Abingdon.
- Whitley, C F 1975/76. A note on Habakkuk 2:15. *JQR* 66, 143-147.
- Winward, S 1983. *A guide to the prophets*. Atlanta: John Knox.
- Wolfe, R E 1935. The editing of the book of the twelve. *ZAW* 53, 90-129.
- Würthwein, E 1973. *Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica*. 4. erweiterte Aufl. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Ziegler, J 1952. Konjektur oder überlieferte Lesart? Zu Hab 2,5 κατοικωμένος||κατοιόμενος. *Bib* 33, 366-370.



Zuurmond, R 1985. De rechtverdige zal door geloof leven: Habakuk 2:4 bij Joden en Christenen vóór het jaar 135. *Amsterdamse Cahiers voor exegese en bijbelse theologie* 6, 162-173.