UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

TEOLOGIE EN IDEOLOGIE IN ESRA-NEHEMIA

deur

WOUTER CORNELIS VAN WYK (JR)

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

Doctor Divinitatis

in die Fakulteit Teologie (Afdeling A)

Universiteit van Pretoria

PROMOTOR: Prof A P B Breytenbach
MEDEPROMOTOR: Prof P M Venter

Oktober 1999

© University of Pretoria

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

OPSOMMING

Teologie en ideologie in Esra-Nehemia

deur

Wouter Cornelis van Wyk (jr)

Promotor:	Prof APB Breytenbach
Mede-promotor:	Prof PM Venter
Departement:	Ou-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (Afd A)
Graad:	Doctor Divinitatis

In teenstelling tot al die aandag wat in die navorsing op Esra-Nehemia aan historiese en literêre vraagstukke gewy is, het die teologiese inhoud van die boek weinig aandag gekry. Dieselfde geld vir die ideologiese inhoud van die boek – ten spyte daarvan dat die term toenemend in die Bybelwetenskappe gebruik word.

Teen dié agtergrond onderneem hierdie proefskrif

(a) om die begrippe teologie en ideologie op so 'n wyse te omskryf dat die verband en verskille tussen hierdie twee begrippe duidelik blyk

(b) om die teologiese en ideologiese inhoud van Esra-Nehemia aan die hand van 'n literêre analise te beskryf

(c) om die bruikbaarheid van Esra-Nehemia vir die Christelike kerk te beoordeel.

Teologie kan kortliks omskryf word as 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God in relasie tot mense. Ideologie, daarteenoor, verteenwoordig 'n stel samehangende idees oor die samelewing. Hoewel daar beslis 'n verband tussen hierdie twee begrippe bestaan, is daar ook wesenlike verskille. Dit gaan in die onderskeie gedagtekomplekse nie om dieselfde saak nie, en die bedoelings van teologie en ideologie verskil ook. Dit is die bedoeling van elke ideologie om die magsbelange van 'n bepaalde groep in die samelewing te bevorder. Teologie, daarteenoor, is eerder daarop afgestem om 'n verklaring te bied vir die wyse waarop God in die wêreld werksaam is en om die grondslag te lê vir 'n wyse van godsdiensbeoefening wat in ooreenstemming is met die wil van God.

Die beskrywings van Esra-Nehemia se teologie en ideologie wys nogtans uit dat daar in die boek 'n verweefdheid tussen godsdiens en politiek, tussen teologie en ideologie, bestaan. Dit is egter van kardinale belang om die prinsipiële onderskeid tussen teologie en ideologie te handhaaf, aangesien dit verreikende gevolge vir die interpretasie en waardering van Bybelse tekste het. Trouens, slegs wanneer daar tussen teologie en ideologie onderskei word, kan Esra-Nehemia steeds vir die Christelike kerk bruikbaar wees.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

SUMMARY

Theology and ideology in Ezra-Nehemiah

by

Wouter Cornelis van Wyk (jr)

Promotor: Prof APB Breytenbach

Co-promotor: Prof PM Venter

Department: Old Testament Studies, Faculty of Theology (Section A)

Degree: Doctor Divinitatis

In contrast to all the attention devoted to historical and literary problems in the research on Ezra-Nehemiah, the theological contents of the book received scant attention. The same applies to the ideological contents of the book – in spite of the fact that the term is increasingly used in the Biblical sciences.

Against this background this thesis sets out

(a) to describe the concepts theology and ideology in such a way that the relation and differences between these two concepts become clear

(b) to describe the theological and ideological contents of Ezra-Nehemiah by means of a literary analysis

(c) to consider the continued value of Ezra-Nehemiah for the Christian church.

Theology can be briefly described as a set of interconnected ideas about the person and work of God in relation to people. Ideology, on the other hand, represents a set of interconnected ideas about society. Although connections between these two concepts certainly exist, there are also substantial differences. These two distinct thought complexes do not share the same subject matter, and their intentions also differ. Every ideology aims to further the interests of a specific group of people within society. Theology, on the other hand, rather strives to provide an explanation for the way in which God acts in the world, and it aims to serve as a basis for a way of worshipping God in accordance with his will.

Still, the descriptions of Ezra-Nehemiah's theology and ideology show that in this book religion and politics, or theology and ideology, are intertwined. It is, however, of the utmost importance to maintain the fundamental difference between theology and ideology, since it has far-reaching implications for the interpretation and evaluation of Biblical texts. In fact, only when the difference between theology and ideology is maintained, can Ezra-Nehemiah still be of value for the Christian church.

VOORWOORD

'n Proefskrif is natuurlik ook 'n literêre produk en dus self die resultaat van 'n aantal produksiefaktore. Daarom wil ek almal wat dit vir my moontlik gemaak het om hierdie werk te voltooi, van harte bedank.

My promotors, proff. Andries Breytenbach en Pieter Venter, het my nie net bekwame studieleiding gegee nie, maar ook persoonlik bemoedig en aangespoor om hierdie studie te voltooi. Ek het vir albei van hulle se insig én medemenslikheid baie waardering. Prof. Breytenbach het my ook gehelp om finansiële ondersteuning van die BC Greyling studiefonds van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika te bekom sodat ek vir 'n tydperk in die buiteland kon gaan studeer.

My ouers het, toe ek nog in my ouerhuis was, by my die saad gesaai om uiteindelik ook hierdie studie aan te pak. By hulle het ek ook die deursettingsvermoë geleer wat nodig is om so 'n studie te voltooi. Maar op talle maniere was hulle voortgesette ondersteuning van deurslaggewende belang vir die suksesvolle afhandeling van hierdie proefskrif. Hulle het, waarskynlik beter ás enigiemand anders, verstaan wat vir die afhandeling van die studie nodig is, en hulle het my met liefde en begrip bly aanmoedig. Maar hulle het ook by verskeie geleenthede hulle huis en strandwoonstel vir my beskikbaar gestel om in afsondering te kan werk. En meer as enigiemand anders het hulle my en my gesin finansieel bygestaan, onder meer om saam Brittanje toe te kan gaan.

My vrou, Susan, en ons vier wonderlike kinders, Wouter, Abrie, Simon en Laetitia, het die worsteling saam met my beleef. My skoonouers het my met hulle liefde en belangstelling gedra. Ek is baie lief vir julle elkeen.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Verskeie kollegas het daartoe bygedra dat ek kon studeer. Proff. Cobus Naudé en Hans van Rensburg het my meermale tegemoetgekom om my die geleentheid te bied om aan hierdie proefskrif te kan werk. Ek is ook dankbaar vir finansiële ondersteuning wat ek deur hulle bemiddeling van die Randse Afrikaanse Universiteit kon ontvang.

Prof. David Clines from the University of Sheffield enabled me to spend a sabbatical as Visiting Lecturer in the Department of Biblical Studies at his institution, and ensured that I had all the necessary resources at my disposal. I have benefited from that experience in numerous ways, and the influence of that exposure to a different academic climate is also evident from this thesis.

Daarby moet ek ook my dank uitspreek vir die ondersteuning van die kerkraad en gemeente van die Nederduitsch Hervormde Kerk Weltevreden. En ten slotte het ek oorvloedige rede om die God wat nog altyd in my lewe werksaam is, saam met die digter van Psalm 96:3 te prys:

סַפְּרוּ בַגּוֹיִם אֶת־כְּבוֹדוֹ בְּכָל־הָעַמִּים נִפְלְאוֹתָיו :

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1: INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING 1

1.1. TEKSINTERPRETASIE EN LESERSRESEPSIE 1
1.2. DIE WETENSKAPLIKE RESEPSIE VAN ESRA-NEHEMIA 2
1.2.1. Literêre probleme 2
1.2.1.1. Eenheid en verband met ander boeke 2
1.2.1.2. Opbou van die vertelling 3
1.2.2. Historiese probleme 6
1.2.2.1. Die ontstaan van die boek (bronne, komposisie, datering) 6
1.2.2.2. Die historiese verband tussen Esra en Nehemia 8
1.3. DIE PROBLEMATIEK VAN TEOLOGIE EN IDEOLOGIE 9
1.3.1. Teologie en ideologie 11
1.3.2. Die teologiese en/of ideologiese inhoud van die teks 12
1.3.3. Teologiese bruikbaarheid 13
1.4. PROBLEEMSTELLING 14

HOOFSTUK 2: TEORETIESE VERTREKPUNTE 16

2.1. TEOLOGIE 16
2.2. IDEOLOGIE 20
2.3. DIE VERBAND EN VERHOUDING TUSSEN TEOLOGIE EN IDEOLOGIE 24
2.4. IDEOLOGIE, TEOLOGIE EN TEKSTE 27
2.4.1. Bevat tekste ideologie? 27
2.4.2. Metode vir die identifikasie van teologie en ideologie 30
2.4.3. Beskrywing en evaluering 33
2.5. DIE TEKS VAN ESRA-NEHEMIA 35

HOOFSTUK 3: TEOLOGIE IN ESRA-NEHEMIA **36**

3.1. DIE PERSOON EN WERK VAN God 38
3.1.1. Name 39
3.1.2. Eienskappe 41
3.1.3. Dade 42
3.2. VERHOUDING TUSSEN GOD EN MENSE 46
3.2.1. Die na-eksiliese Judese gemeenskap 47
3.2.2. Die Persiese heersers 48
3.2.3. Mense uit ander volkere 49
3.3. GODSDIENSBEOEFENING EN GODSDIENSTIGE INSTELLINGS 50
3.3.1. Die tempel 51
3.3.2. Die wet 54
3.3.3. Offers en feeste 57
3.3.4. Gebed 59
3.4. TEOLOGIESE OOGMERKE VAN DIE TEKS 64
3.4.1. Godsvertroue 65
3.4.2. Gods-diens is tempeldiens 66
3.4.3. Wetsgehoorsaamheid 67
3.5. EVALUERING 69

HOOFSTUK 4: IDEOLOGIE IN ESRA-NEHEMIA **73**

4.1. SISTEME VAN DIFFERENSIASIE EN BELANGEGROEPE 74
4.1.1. Judeërs 75
4.1.1.1. Die Judeërs as 'n groep 75
4.1.1.2. Groeps-interne verdelings 80
4.2. DIE SETELS VAN MAG 86
4.3. KONFLIK EN DIE OOGMERKE VAN BELANGEGROEPE 90
4.3.1. Eksterne konflik 90
4.3.2. Interne konflik 92
4.3.3. Die oogmerke van die verskillende belangegroepe 95

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

4.4. DIE MIDDELE OM MAG TE VERKRY, BEHOU OF VERMEERDER 102
4.4.1. Appèl op hoër gesag 102
4.4.2. Politieke en militêre middele 104
4.4.3. Beheer oor bates 105
4.5. DIE TEKS SE PLEK IN DIE MAGSPEL 106
4.5.1. Wie se belange word gedien? 106
4.5.2. Seleksie en strukturering van verhaalstof 108
4.5.3. Die uitbeelding van die Judeërs 110
4.5.4. Die uitbeelding van konflik in die verhaal 111
4.6. SAMEVATTING EN EVALUERING 112

HOOFSTUK 5: KONKLUSIE 118

5.1. TEOLOGIE EN IDEOLOGIE 119
5.2. DIE TEOLOGIESE EN IDEOLOGIESE INHOUD VAN ESRA-NEHEMIA 122
5.2.1. Teologiese inhoud 122
5.2.2. Ideologiese inhoud 123
5.2.3. Die verband tussen teologie en ideologie in Esra-Nehemia 125
5.3. ESRA-NEHEMIA SE BRUIKBAARHEID VIR DIE CHRISTELIKE KERK 126

BIBLIOGRAFIE 129

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

HOOFSTUK 1

INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING

1.1. TEKSINTERPRETASIE EN LESERSRESEPSIE

Daar was 'n tyd toe die beginsels vir wetenskapsbeoefening en literatuurstudie afgelei is van die beginsels wat in die teologiebeoefening gebruik is. Hierdie situasie het egter in die twintigste eeu al meer omgekeer, sodat die bestudering van die Bybel toenemend die tendense in ander wetenskappe begin navolg het (vgl o.a. Botha 1986:283). Om hierdie rede was dit eintlik vanselfsprekend dat die verskuiwing in die algemene literatuurwetenskap se vraagstelling (vanaf outeur en bronne na die struktuur van die teks, en uiteindelik na die leser) ook op die bestudering van die Bybel 'n impak sou hê (vgl Clines 1990b:9-12).

Die oog wat ook eksegete vir lesers (in dié geval lesers van die Ou Testament) ontwikkel het, het 'n invloed uitgeoefen op die interpretasie van die teks van die Ou Testament (vgl Van Wyk 1997). Dit het nie net aanleiding gegee tot vrae na die rol van skrywer, teks en leser by betekenistoekenning nie, maar het ook die belang van die historiese gesitueerdheid van die teks self (as 'n produk van sy tyd gerig op bepaalde lesers) opnuut benadruk. Daarmee het ook die waardes en belange van werklike lesers na vore getree. Die resepsie van 'n teks kon gesien word as 'n refleksie van die leser se belang by die teks.

1.2. DIE WETENSKAPLIKE RESEPSIE VAN ESRA-NEHEMIA

Esra-Nehemia is onder die boeke in die Ou Testament wat die minste gelees word. Dit blyk nie net uit die feit dat die boek selde in kerklike konteks (prediking en preekbundels) gebruik word nie, maar ook uit die wetenskaplike resepsie van die boek (Van Dyk 1987:75, Blenkinsopp 1989:35).

Die louerige resepsie van die boek in die moderne era hou waarskynlik onder meer verband met die talle literêre en historiese probleme waarmee die leser gekonfronteer word. Die belangrikste literêre probleme handel oor die eenheid van Esra-Nehemia en hierdie boek se verband met Kronieke, en die opbou van die verhaal. Die volgende kort uiteensetting van die wetenskaplike resepsie van Esra-Nehemia sal toon wat aanleiding gee tot die probleme, en ook dat daar oor 'n hele aantal aspekte in die navorsing steeds talle vrae en weinig konsensus bestaan (vgl Grabbe 1992 vir 'n meer volledige uiteensetting van al die historiese vraagstukke).

1.2.1. Literêre probleme

1.2.1.1. Eenheid en verband met ander boeke

Die meeste navorsers aanvaar die eenheid tussen die Bybelboeke Esra en Nehemia. Esra se rol by die plegtige seremonie na voltooiing van die mure van Jersualem (Neh 8), en die vermelding van Esra in Nehemia 12:1, 12:26 en 12:36 verskaf die basis vir tekstuele eenheid. Dit is ook die implikasie van die Joodse masora wat slegs aan die einde van die Masoretiese teks van Nehemia voorkom. Hierin word die aantal verse van die hele boek aangegee as 685, en die middel van die boek by Nehemia 3:32. Hierbenewens word die eenheid tussen die twee boeke ook deur die Griekse vertaling van die Septuaginta en ander ou bronne (bv Josefus en Melito van Sardis) bevestig. En hoewel Origenes oënskynlik die eerste was wat die boek in twee verdeel het, erken ook hy die eenheid van die boek (vgl Eusebius se *Historia ecclesiastica* 4.26.14).

Sedert die negentiende eeu (Zunz 1832, Movers 1834) het baie geleerdes egter ook die teorie aangehang dat Kronieke, Esra en Nehemia literêr en teologies 'n eenheid vorm, die sogenaamde Kronistiese geskiedswerk. Die aanhangers van hierdie teorie wys op die feitlik woordelikse ooreenkoms tussen Esra 1:1-3 en 2 Kronieke 36:22-23 en die feit dat Esra-

Nehemia chronologies die voortsetting van die gebeure in Kronieke is. Hulle voer aan dat daar 'n belangrike ooreenkomste in taalgebruik en gedagtewêreld is, en dat die literêre eenheid van Kronieke-Esra-Nehemia bevestig word deur die apokriewe 1 Esdras (vgl bv Batten 1913:1-2).

Die eenheid tussen Kronieke en Esra-Nehemia word egter die afgelope paar dekades deur 'n aantal vooraanstaande geleerdes ontken. Segal (1943) en Williamson (1977, 1982) gebruik die oorvleueling tussen 2 Kronieke 36 en Esra juis as argument téén die eenheid van die boeke. Volgens Segal, Japhet (1968) en Williamson is die ooreenkoms in taalgebruik gemeenskaplik aan laat Bybelse Hebreeus, en bestaan daar in elk geval meer verskille as ooreenkomste. Dieselfde geld die vermeende ooreenkoms in gedagtewêreld: by nadere ondersoek blyk die vermeende ideologiese ooreenkomste eerder verskille te wees.

Hierdie siening word ook deur Newsome (1975), Braun (1979), en Eskenazi (1988) gesteun (vgl veral die deeglike bespreking in Eskenazi 1988:14-36). Daarbenewens maak veral Eskenazi 'n sterk saak uit teen die gebruik van 1 Esdras om die eenheid van Kronieke en Esra-Nehemia te bewys. Dat daar egter steeds geen eenstemmigheid oor hierdie aangeleentheid is nie, blyk onlangs nog uit die standpunte van Gunneweg (1985 en 1987) en Blenkinsopp (1989).

1.2.1.2. Opbou van die vertelling

Die opbou van die verhaal laat die leser met veral drie probleme: tydspronge, onduidelikheid oor die verband tussen verskillende karakters, en 'n gefragmenteerde verhaallyn (vgl ook Ackroyd 1990:94).

Die verhaal speel oor 'n historiese periode van 'n bietjie meer as 'n honderd jaar af (538 vC tot êrens na 433 vC), maar lig tog slegs enkele gebeurtenisse uit dié tydperk uit. Die verhaal begin by die terugkeer van die eerste groep ballinge tydens die regering van Kores (Esra 1-3, 538 vC en daarna), en spring daarop (na 'n vlugtige vermelding van teenstand teen die bou van die tempel, Esra 4) na die optrede van Haggai en Sagaria wat tot die uiteindelike voltooiing van die tempel (Esra 5-6, 516 vC) aanleiding gee. Dan verloop 'n periode van 58 jaar voor die terugkeer van 'n volgende groep ballinge onder leiding van Esra (458 vC - indien 'n mens

aanvaar dat die Persiese koning in Esra 7:1 Artasasta I is). Die gebeure wat daarop volg (Esra 7-10) moes waarskynlik kort na hierdie tyd afgespeel het.

Wanneer die terugkeer van Nehemia (Neh 1) beskryf word, word daar weer geen melding gemaak van gebeure wat tussen die sewende jaar (Esra se terugkeer) en die twintigste jaar (445 vC, Nehemia se terugkeer) van (dieselfde?) Artasasta plaasgevind het nie. In die res van Nehemia is daar weinig duidelike daterings - wat dit juis weer vir die leser moeilik maak om bepaalde gebeure met die verloop van tyd in verband te bring. Uit Nehemia 5:14 en 13:6 blyk bloot dat Nehemia na twaalf jaar in Jerusalem terug is na die Persiese hof, dat hy 'n ongespesifiseerde tyd lank daar gebly het en toe weer na Jerusalem teruggekeer het. Die teks werp dus geen lig op die periodes tussen 'n paar geselekteerde gebeurtenise, of die verband tussen hierdie gebeurtenisse, nie.

Dieselfde gebrek aan kontinuïteit geld egter ook ten opsigte van karakters in die verhaal. Die verband tussen 'n hele aantal van die belangrikste karakters in die verhaal word in geen stadium duidelik gemaak nie. So bied die teks byvoorbeeld geen verklaring vir die feit dat Kores die tempelgereedskap en geskenke aan Sesbassar toevertrou (Esra 1:8,11), maar dat Serubbabel en Jesua die terugtog lei (Esra 2:2) en die altaar in Jerusalem herbou nie (Esra 3:2 - maar sien die teenstrydige stelling in Esra 5:16). Verder wissel die karakters in verskillende dele van die verhaal sonder enige verklaring (vgl bv Esra 6/7, Esra 10/Neh 1, Neh 8). Om die waarheid te sê, selfs van die mees prominente karakters in die verhaal (Sesbassar, Serubbabel, Esra) verskyn en verdwyn ewe skielik van die toneel. Terselfdertyd is dit oënskynlik dieselfde Persiese koning, Artasasta, wat beide Esra (Esra 7) en Nehemia (Neh 1) toestemming gegee het om na Jerusalem terug te keer, maar wat ook volgens Esra 4 verantwoordelik was vir die besluit dat die bouwerk stopgesit moet word.[1]

Hierbenewens is daar ook nog verskillende ander faktore wat die vloei van die verhaal fragmenteer. Die opname van verskillende dokumente (lyste, briewe, gebede) in die verhaal

---

[1] Dat die teks aanleiding gee tot verwarring oor die identiteit en volgorde van die Persiese konings blyk nie net uit die historiese rekonstruksies van moderne histories-kritiese kommentare nie, maar ook uit 'n Middeleeuse kommentaar soos dié van Rasji (Rabbi Samuel ben Yitzhaq). So verduidelik Rasji byvoorbeeld na aanleiding van Esra 6:14 dat Artasasta nie 'n persoonsnaam is nie, maar 'n titel vir Persiese konings soortgelyk aan die term Farao wat vir die Egiptiese konings gebruik is (Ben Hayim 1972:37).

onderbreek die gang van die gebeure. Die wisseling tussen Hebreeus en Aramees doen afbreuk aan die eenheid van die verhaal, veral omdat dit in Esra 4-6 nie korreleer met die wisseling tussen 'n narratiewe raam en aangehaalde korrespondensie nie. Boonop bemoeilik die onverwagse wisselings tussen eerste- en derdepersoonsvertellings die leser se pogings om die samehang en perspektief van die vertelling te bepaal.

Histories-kritiese studies het hierdie literêre probleme met behulp van ingewikkelde rekonstruksies van die teks probeer oplos, en het gevolglik gesoek na aanduidings van die opname van dokumentêre bronne in die verhaal, asook na latere redaksies en foutiewe verleggings van dele van die boek wat tydens die oorskryfproses ingesluip het (bv Rudolph 1949). Die resultate van hierdie historiese rekonstruksies bly egter maar twyfelagtig, veral omdat die verskillende rekonstruksies so skerp van mekaar verskil, en omdat dit geen ondersteuning vind in ou manuskripte nie.

Daarteenoor het Eskenazi (1988) 'n literêre studie onderneem na die struktuur, temas en karakteruitbeelding van Esra-Nehemia. Aan die hand van Claude Bremond se drieledige storiestruktuur identifiseer sy drie hoofdele in Esra-Nehemia: Esra 1:1-4 beskryf die doelwitte van die verhaal (potensialiteit), Esra 1:5 - Nehemia 7:72 die stappe wat geneem word om die doelwitte te bereik (aktualisering), en Nehemia 8:1-13:31 die sukses wanneer die doelwitte bereik is. Die sentrale gedeelte kan weer in drie verdere dele onderverdeel word (Esra 1:7-6:22, Esra 7:1-10:44 en Neh 1:1-7:72), elk met sy eie potensialiteit, aktualisering en sukses. Sy vind die drie belangrikste temas van die boek (volk, huis van God en geskrewe dokumente) saamgevat in Esra 6:14: "So kon hulle [die hele volk - WCvW] die gebou klaar maak soos die God van Israel hulle dit opgedra het en soos konings Kores, Darius en Artasasta van Persië beveel het." Daarby is sy van mening dat die wisseling tussen eerste- en derdepersoonsvertellings funksioneel is vir die karakteruitbeelding in die boek deurdat die derdepersoonsvertelling deurgaans kommentaar lewer op die perspektiewe van Esra en Nehemia.

Eskenazi se literêre benadering is op die oog af verbasend oortuigend. Die probleem is egter, soos Clines (1989:199) dit stel, dat dit eers ná haar uiteensetting na 'n geldige benadering tot die teks lyk. Hoewel sy daarin slaag om 'n breë driedelige struktuur in die boek aan te toon,

bly die temporele, narratiewe en historiese samehang van die kleiner onderdele problematies. Die kritieke vraag is steeds of die verhaal *goed* gestruktureer is, of die dele en die geheel mekaar sinvol komplementeer. En verskaf die identifikasie van drie prominente temas (of is dit dalk eerder tendense?) 'n genoegsame *samehang* aan die vertelling? Of maak die wisselwerking tussen verskillende perspektiewe in die verhaal die feit ongedaan dat dat die wisselings tussen eerste- en derdepersoonsvertellings dikwels onverwags en onvoorspelbaar is?

Ek is van mening dat die teks talle literêre vrae oproep wat 'n positiewe resepsie deur lesers nadelig raak. Hoe lees 'n mens 'n teks, nee, hoe *gebruik* 'n mens 'n teks wat sy leser met soveel onsekerheid laat?

1.2.2. Historiese probleme

Daar is eweneens 'n hele paar historiese vraagstukke met betrekking tot Esra-Nehemia wat na heelwat navorsing steeds in groot onsekerheid gehul is (vgl Klein 1976). Die belangrikste hiervan handel oor die ontstaan van die boek, en die historiese verband tussen die twee hoofkarakters, Esra en Nehemia.

1.2.2.1. Die ontstaan van die boek (bronne, komposisie en datering)

Daar bestaan wye konsensus dat die skrywer of redakteur van Esra-Nehemia verskillende dokumentêre bronne benut het in die samestelling van die huidige vorm van die boek. Hiervan is die belangrikste die sogenaamde Nehemia-memoir, 'n eerstepersoonsvertelling van Esra, 'n verskeidenheid lyste en 'n Aramese kroniek (in Esra 4-6). Daar is egter uiteenlopende menings oor die omvang en historisiteit van die aangehaalde bronne.

Hoewel die oorgrote meerderheid navorsers dit byvoorbeeld eens is dat die Nehemia-memoir op Nehemia teruggaan, het Clines (1990a) op literêre gronde aangetoon dat die dokument histories waarskynlik nie al te betroubaar is nie. In die geval van die Esra-vertelling heers daar veel meer verdeeldheid oor die bestaan van 'n bron onderliggend aan die huidige teks. Sommige geleerdes (soos Torrey, Noth, Kapelrud; ook Gunneweg 1985:31) ontken die bestaan van 'n Esra-bron en skryf die materiaal aan die Kronis toe, terwyl ander (soos

Mowinckel, Rudolph, Williamson) wel op een of ander manier aanvaar dat die outeur van die huidige Esra-Nehemia oor 'n bron moes beskik het - of dit nou van Esra afkomstig is of nie (vgl die bespreking in Williamson 1987:20-5).

Daar bestaan ook meningsverskil oor die Aramese bron(ne) wat in Esra 4:7 tot 6:18 opgeneem is. Terwyl sommige navorsers glo dat hierdie Aramese gedeelte reeds voorheen as 'n eenheid bestaan het (bv Rudolph 1949:40, Clines 1984:8), hou ander vol dat die outeur van Esra-Nehemia verskillende bronne (meestal briewe) in sy werk opgeneem en verwerk het (bv Williamson 1985:xxiii , Blenkinsopp 1989:42,112). Dit bring natuurlik ook die vraag na die egtheid van hierdie Aramese briewe na vore. Vroeër het navorsers (soos Wellhausen en Torrey) baie skepties daarteenoor gestaan, maar die ontdekking van dokumente wat die Persiese owerheid se ondersteuning aan plaaslike kultusse bevestig het, het die meeste hedendaagse navorsers oortuig van die egtheid van hierdie Aramese briewe in Esra (vgl Clines 1984:8-9).

Een van die opvallendste kenmerke van Esra-Nehemia is die groot hoeveelheid lyste wat in die teks opgeneem is; trouens, lyste maak ongeveer 'n kwart van die boek uit (Eskenazi 1988:180). Die probleem is egter om te bepaal uit watter tyd en agtergrond elkeen van die lyste afkomstig is (vgl Clines 1984: 5-9). Een van die akuutste probleme word na vore gebring deur die herhaling van dieselfde lys van teruggekeerde ballinge in Esra 2 en Nehemia 7, veral aangesien dit volgens navorsers 'n sleutel is tot die verstaan van die ontstaan en komposisie van die hele Esra-Nehemia. Volgens Williamson (1985:xxxiv) is die lys in Esra 2 afhanklik van die parallelle passasie in Nehemia 7, en bevestig dit dat Esra 1-6 later ontstaan het as die kombinasie van die Esra-verhaal (Esra 7-10) en die Nehemia-verhaal (Neh 1-6 en die grootste gedeelte van Neh 9-12). Aan die ander kant staan iemand soos Blenkinsopp (1989:43-4) steeds skepties hierteenoor, en betoog hy steeds ten gunste van Esra-Nehemia se ontstaan as deel van die sogenaamde Kronistiese geskiedswerk.

Oor die moeilike (maar belangrike) vraag na die wyse en tyd waarop die huidige Esra-Nehemia uit al die verskillende geïdentifiseerde bronne saamgestel het, is die meeste kommentare verbasend vaag. Om die waarheid te sê, Williamson is die enigste wat regtig 'n teorie hieroor formuleer (vgl egter ook Japhet 1994). Volgens hom het die boek in drie fases ontstaan: heel

eerste is die oorspronklike bronne geskryf (min of meer kontemporêr met die gebeure wat hulle beskryf), daarna is die Esra-memoir, die Nehemia-memoir en ander bronne gekombineer tot die huidige Esra 7 - Nehemia 11:20 asook Nehemia 12:27-13:31, terwyl Esra 1-6 heel laaste as inleiding tot die res van die boek geskryf is (1985:xxxiii-v). Hy dateer die afhandeling van die laaste fase vroeg in die Hellenistiese fase (ca. 300 vC), en die voorlaaste fase in die omgewing van 400 vC.

1.2.2.2. Die historiese verband tussen Esra en Nehemia

Volgens Esra 7:7 het Esra in die sewende jaar van die Persiese koning Artasasta na Jerusalem teruggekeer. Dit plaas Esra se terugkeer dertien jaar voor dié van Nehemia, wat volgens Nehemia 2:1 in die twintigste jaar van Artasasta se regering plaasgevind het. Tradisioneel het historiese rekonstruksies gevolglik Esra se terugkeer in 458 vC gedateer, gevolg deur die terugkeer van Nehemia in 445 vC.

Esra en Nehemia was dus tydgenote, soos hulle gesamentlike optrede met die byeenkoms by die Waterpoort (Neh 8) oënskynlik bevestig. Hierdie gemaklike historiese rekonstruksie het egter in die histories-kritiese navorsing gaandeweg al meer vrae ontlok. Hoekom word die aktiwiteite van Esra en Nehemia (buiten vir Neh 8 en 12) nêrens in die vertelling aan mekaar verbind nie? Waarom het dit Esra omtrent dertien jaar geneem om die Persiese koning se opdrag uit te voer en die wet aan die volk voor te hou? Waarom moes Nehemia so kort na Esra weer drastiese stappe neem om die gemengde huwelike te bekamp? Hierbenewens is verwysings in enkele teksverse (Esra 9:9, 10:6) en in Aramese papiri (*AramP* 21 en 30) uit die laat vyfde eeu v.C. geïnterpreteer as aanduidings daarvan dat Esra eers na Nehemia in Jerusalem werksaam was.

Dit het daartoe aanleiding gegee dat sommige geleerdes (soos Van Hoonacker, Galling, Widengren) die werksaamheid van Esra in die regering van Artasasta II wou plaas, met ander woorde in die jaar 398 vC. Vir sommige geleerdes, wat ook die werksaamheid van Esra ná dié van Nehemia geplaas het, was hierdie datering egter te laat. Om hierdie rede het die historikus John Bright Esra 7:7 en 8 tekskrities gewysig na die sewe-*en-dertigste* jaar van Artasasta, dit wil sê 428 vC.

Die argumente oor die datering van Esra se sending is kompleks en berus almal op bepaalde aannames sonder om finaal oor die saak uitsluitsel te gee (vgl die uitvoerige besprekings in Clines 1984:16-24, Williamson 1987:55-69). Nogtans is dit opvallend dat al die belangrike kritiese kommentare wat in die onlangse verlede verskyn het (Fensham 1982, Clines 1984, Williamson 1985, Gunneweg 1985 en Blenkinsopp 1989) die volgorde van die Bybelse boek en die tradisionele daterings handhaaf, naamlik Esra in 458 v.C. , gevolg deur Nehemia in 445 v.C.

1.3. DIE PROBLEMATIEK VAN TEOLOGIE EN IDEOLOGIE

Die navorsing op Esra-Nehemia fokus dus feitlik uitsluitlik op literêre en historiese vraagstukke, na aanleiding waarvan Childs sy opsomming van die histories-kritiese probleme in Esra-Nehemia met die volgende veelseggende stelling afsluit:

> To summarize, the great majority of scholars - whether liberal or conservative is only a matter of degree - approach the interpretation of Ezra-Nehemiah with the assumption that its proper interpretation depends on establishing an accurate historical sequence of events to which these writings must obviously be correlated. Because of the difficulty of accomplishing this task and the radical reconstructions of the literature involved, the interpretation remains unusually tentative and vulnerable to excessive speculation. In addition, an implicit judgment is rendered on the canonical text that it is fragmentary, tendentious, and in much need of improvement.
>
> (Childs 1979:630)

Die omvang van meningsverskil oor kernvraagstukke in die navorsing en die hoogs spekulatiewe aard van die meeste literêre en historiese rekonstruksies bevestig myns insiens dat die teks inderdaad fragmentaries is, en dat die beskikbare inligting om enige rekonstruksie van óf die teksgeskiedenis óf die historiese werklikheid agter die teks te maak, eenvoudig te min en te verwarrend is (vgl ook Carroll 1994:46). Tereg maak Sternberg die volgende opmerking oor Esra-Nehemia in 'n uitvoerige artikel oor tyd en ruimte in Bybelse vertellings:

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

> How, in short, does construction within and especially across these books stand in relation to reconstruction? It is as impossible to tell, with anything like confidence, as to figure out a reason other than genetic for the impossibility. No play of gaps, this, because the elisions and incoherencies have run out of control: we can neither infer what happened, nor pattern the happening into well-defined ambiguity, nor refer the darkness of facts to its effects. Given the close links between the places, times, enterprises, if not between the two persons themselves, something must have gone wrong in the telling or the transmission. Whatever it was, the intelligibility on the simplest level of who-when-what assumes such proportions, textual and historical, as to find no precedent in biblical storytelling.
>
> (Sternberg 1990:140)

Ek is van mening dat al die onopgeloste literêre en historiese probleme met betrekking tot Esra-Nehemia, van die redes vir die onentoesiastiese resepsie van die boek is. Die resepsie van 'n boek hou egter ook verband met sy *bruikbaarheid* vir die leser. En dis juis hier waar die literêre en historiese probleme aanleiding gee tot verdere probleme - probleme wat verband hou met die teologie en ideologie van die boek. Want, waar literêre en historiese probleme dit vir 'n leser moeilik maak om sekere aspekte van die verhaal te *verstaan*, maak teologiese en ideologiese probleme dit vir die leser moeilik om die teks te *gebruik*. En, soos Clines verduidelik, het sowel skrywers as lesers (ook van die Ou Testament) nog altyd direkte belang gehad hierby:

> Writers do not, on the whole, write their texts just for the fun of it; they have a case to put, an argument to advance, or an opponent to overcome. And since the name for their case, their argument, their position, is their 'ideology', I say that their text is a realization of their ideology, a performance of their investment in their ideology; one could say that ideology is 'inscribed' in their texts, meaning that texts are themselves ways of thinking and speaking ideologically. Readers too have ideological investments - in what they choose to read, how they incorporate or fail to incorporate what they read into their own structure of opinions, how they report on what they have read and how they recommend or insist to others that they read the same works. Writers and readers alike are, on the whole, not casual,

> disinterested bystanders to their own activity, but promoters of their own ideological causes as they write and as they read.
>
> (Clines 1995:23-4)

Hiermee tree skrywers en lesers se belange by die teks op die voorgrond - ook in Bybelse tekste! Die Bybel bied dus nie net getuienis oor God nie, maar reflekteer ook die belange van skrywers en lesers. Die inhoud van Bybelse tekste is nie net teologies van aard nie, maar ook ideologies. En dit roep onmiddelik vrae op: wat is die verband en/of verskil tussen teologie en ideologie? Hoe kan die teologiese en/of ideologiese inhoud van Esra-Nehemia geïdentifiseer en beskryf word? En op watter manier is hierdie teks – spesifiek vir die Christelike kerk - steeds bruikbaar?

1.3.1. Teologie en ideologie

Anders as vroeër, is Bybelwetenskaplikes vandag terdeë bewus daarvan dat 'n godsdienstige geskrif soos die Bybel nie net die draer is van teologie nie, maar ook van ideologie (vgl bv Gottwald 1980, Pippin 1992, en Clines 1995). Ongelukkig word die onderskeid en verband tussen teologie en ideologie selde uitgespel of in eksegetiese studies verreken. Die gevolg daarvan is dat besprekings van die teologie of ideologie van 'n boek heel dikwels veralgemeen, of dat die persoonlike oortuiging van die moderne kommentator die deurslag gee by die gebruik van óf die een óf die ander term.

Hierdie probleem blyk ook uit die navorsing op Esra-Nehemia. Iemand soos Childs, byvoorbeeld, bevestig dit by implikasie deur summier na sake soos die plaaslike bevolking se opposisie teen die Jode se afskeiding van vreemdelinge as sake van "teologiese" belang te verwys (1979:633). Becker (1990:11), weer, verklaar die herbou van Jerusalem se stadsmuur tot 'n "hochtheologisches Thema". En Eskenazi stel dit eksplisiet: "Theological and ideological concerns appear to be equated in much of the literature on Ezra-Nehemiah and Chronicles" (1988:21, voetnota 51), en gaan voort deur te bevestig dat sy self hierdie twee begrippe uitruilbaar gebruik.

Indien ons egter aanvaar dat lesers altyd 'n belang het by die teks(te) wat hulle lees, word dit baie belangrik om die verskillende soorte belange van mekaar te onderskei. Hong se proefskrif (1995) illustreer die noodsaak hiervoor baie duidelik deur uiteindelik te betoog dat godsdiens in Esra-Nehemia vir die doeleindes van politieke mag misbruik word. Sy slotsom is egter teleurstellend eendimensioneel deur slegs die belange van die Persiese konings in die teks uit te wys, terwyl hy die verband en wisselwerking tussen verskillende godsdienstige en politieke belange in die teks ignoreer. Hierdie opvallende tekortkoming in Hong se werk dien nogtans as motivering vir verdere navorsing na die verband tussen teologie en ideologie in Esra-Nehemia.

1.3.2. Die teologiese en/of ideologiese inhoud van die teks

Te oordeel aan kommentare op Esra-Nehemia, inleidings tot die Ou Testament en boeke oor die teologie van die Ou Testament is dit boonop baie moeilik om te bepaal wat "die teologie van Esra-Nehemia" is. In die meeste boeke oor Ou-Testamentiese teologie is daar slegs 'n handjievol verwysings na Esra-Nehemia, en heel dikwels bevind hierdie verwysings hulle nie in die teks nie, maar in die voetnotas (vgl bv Zimmerli 1972 en Westermann 1978). Sommige inleidings tot die Ou Testament maak geen verwysing na die teologie van Esra-Nehemia nie (bv Hayes 1982), terwyl sommige slegs kriptiese opmerkings oor die teologie van "die Kronistiese geskiedswerk" bevat (bv Sellin-Fohrer 1965 - sonder 'n enkele teksverwysing na Esra-Nehemia!).

Die wetenskaplike kommentare op Esra-Nehemia teken 'n soortgelyke prentjie. Sommige kommentare bied geen afsonderlike bespreking van die teologie van Esra-Nehemia nie (bv Gunneweg 1985, Blenkinsopp 1989). In ander kommentare is daar wel 'n afsonderlike bespreking van die teologie van die boek, maar dan swyg die detailkommentaar weer oor die teologiese implikasies van die teks (bv Rudolph 1949). Daarby bied dié kommentare wat wel aan die teologie van die boek aandag gee, nie dieselfde sake aan as van teologiese belang nie, en geld verskillende uitgangspunte in elke geval (vgl Williamson 1985:xlviii).

Dieselfde geld met betrekking tot die ideologie van die boek. Hoewel die term "ideologie" toenemend in die Ou-Testamentiese wetenskap gebruik word, word die term (minstens met

betrekking tot Esra-Nehemia) meestal vaag of algemeen gebruik (vgl selfs Eskenazi 1988:21, voetnota 51) en nie met 'n spesifieke inhoud gevul nie. Die ideologie van Esra-Nehemia as sodanig was ook nog nooit die voorwerp van enige studie nie[2].

Dit laat die vraag ontstaan na die inhoud van die teks. Watter teologie en/of ideologie lê in die teks, en wat word deur die lesers daarin gelees? Hoe en hoekom bepaal lesers wat teologies en/of ideologies is? En speel die kommentator se wetenskaplike veronderstellings 'n beduidende rol in die aspekte van die boek wat hy as "teologies" of "ideologies" identifiseer?

1.3.3. Teologiese bruikbaarheid

Indien ons aanvaar dat lesers 'n boek lees omdat hulle daarby belang het, en godsdienstige lesers 'n boek lees omdat hulle teologiese belang daarby het, moet ons die afleiding maak dat baie lesers oënskynlik geen groot waarde heg aan die teologie van Esra-Nehemia nie. Dit het reeds geblyk dat Esra-Nehemia van weinig nut geag word in al die twintigste-eeuse wetenskaplike werke oor die teologie van die Ou Testament (1.3.2 hierbo). Dieselfde gebrek aan belangstelling in die teologie van Esra-Nehemia kan ook reeds in die werk van die kerkhervormers opgemerk word. So bevat die vyf-en-vyftig volumes van die versamelde werke van Martin Luther slegs ses-en-sestig verwysings na die persone of boeke van Esra en Nehemia (vgl Luther 1986). En Johannes Calvyn het kommentare op feitlik elke boek in die Bybel geskryf - met die uitsondering van Esra-Nehemia en nog 'n paar van die historiese boeke van die Ou Testament.

Dit kan moontlik saamhang met die feit dat 'n geskiedsvertelling nie so geredelik bruikbaar is vir die opbou van 'n sistematiese of etiese teologie nie (vgl ook Williamson 1987:77). Esra-Nehemia is nie 'n boek met gerieflike teologiese "catch phrases" of sistematiese uiteensettings nie. Inteendeel, dit is veel eerder "a book where God does not speak directly and where life is lived in the dailiness of placing stone upon stone." (Eskenazi 1988:1).

---

[2] Hoewel Hong (1995) uitdruklik aandag skenk aan die ideologiese funksie van die teks én spesifiek die kwessie van mag, wend hy nie 'n poging aan om die ideologie van Esra-Nehemia as sodanig te beskryf nie. Hy poog eerder om die lees van die teks met 'n rekonstruksie van die geskiedenis te integreer en fokus eintlik al sy aandag op die posisie van die Persiese konings in hierdie verband.

Daarteenoor kan egter die sentrale plek van die Evangelies en Handelinge in die Nuwe Testamentiese en Christelike teologie gestel word. Dit laat onvermydelik vrae ontstaan oor die teologiese bruikbaarheid van Esra-Nehemia, veral vir die Christelike kerk.

1.4. PROBLEEMSTELLING

Die voorafgaande uiteensetting het uitgewys dat die wetenskaplike resepsie van Esra-Nehemia oorheers is deur literêre en historiese probleme. Waarskynlik was die bedoeling om deur die bemoeienis met literêre en historiese vraagstukke groter begrip te vorm vir die teologiese (en ideologiese?) inhoud van die teks (vgl Childs 1979, Gunneweg 1981). Te oordeel aan die wetenskaplike literatuur het die navorsing egter selde by hierdie punt uitgekom. Die feit van die saak is dat die teologie van Esra-Nehemia weinig aandag gekry het, en die ideologie van hierdie teks nog minder.

In die lig van die toenemende wetenskaplike fokus op die belange van lesers by 'n teks kan hierdie aspekte nie langer in die navorsing geïgnoreer word nie. Dit word ook al hoe belangriker in die lig van die toenemende tendens om nie net na die teologie nie, maar ook na die ideologie van Bybelse tekste te verwys. Dit word dringend noodsaaklik om die verband en onderskeid tussen hierdie twee terme (teologie en ideologie) te ondersoek, en dit ook konsekwent te gebruik met verwysing na Bybelse literatuur.

Dít is dan die oogmerk van hierdie proefskrif:

(a) om die begrippe teologie en ideologie op so 'n wyse te omskryf dat die verband en verskille tussen hierdie twee begrippe duidelik sal blyk

(b) om sowel die teologiese as die ideologiese inhoud van Esra-Nehemia aan die hand van 'n literêre analise te beskryf

(c) om die bruikbaarheid van Esra-Nehemia vir die Christelike kerk te beoordeel.

My hipotese is dat die begrippe teologie en ideologie met mekaar verband hou, maar tog van mekaar onderskei moet word. Daar bestaan inderdaad 'n verweefdheid tussen godsdiens en politiek, tussen teologie en ideologie in die boek. Dit is egter nie nodig om hierdie twee denkraamwerke te integreer nie; trouens, dit is juis van wesenlike belang om tussen teologie

en ideologie te onderskei. Slegs op hierdie basis kan Esra-Nehemia steeds vir die interpreterende gemeenskap van die Christelike kerk bruikbaar wees.

Na afloop van hierdie inleidende hoofstuk, bespreek hoofstuk 2 die proefskrif se teoretiese vertrekpunte, omskryf die begrippe teologie en ideologie, en verduidelik die werkswyse wat in die ondersoek gevolg word. Hoofstuk 3 bespreek die teologiese inhoud, en hoofstuk 4 die ideologiese inhoud van Esra-Nehemia, waarna hoofstuk 5 die resultate van die navorsing saamvat.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

HOOFSTUK 2

TEORETIESE VERTREKPUNTE

Voordat daar ondersoek gedoen kan word na die teologiese en ideologiese inhoud van Esra-Nehemia, moet die begrippe teologie en ideologie eers bespreek en omskryf word. Dit geld ook die raakpunte en verskille tussen teologie en ideologie. Hierbenewens moet enkele teoretiese aspekte wat met die interpretasie van tekste verband hou, aandag kry. Ten slotte moet die werkswyse wat gevolg word en die teks wat as basis vir die ondersoek dien, gespesifiseer word.

2.1. TEOLOGIE

Die term "teologie" is ouer as die Christendom en het deur die eeue verskeie betekenisveranderings ondergaan. In antieke Griekeland is die term aanvanklik deur filosowe soos Plato op 'n neerhalende wyse gebruik om na mites oor die gode te verwys. Hierdie gebruik van die woord is ook deur vroeg-Christelike skrywers oorgeneem. Die eerste verwysing na teologie as die verwerping van heidense afgodsdiens en die belydenis van Israel se God as Skepper tref ons in die derde eeu na Christus by Eusebius van Caesarea aan. Eers in die vyfde eeu na Christus word die term teologie gebruik met verwysing na die leer oor God en Christus (terwyl die res van die Christelike leer bekend staan as "ekonomie"). Na-Bybelse Christendenkers word nou ook vir die eerste keer "teoloë" genoem. Die gebruik van die term om na 'n omvattende denksisteem oor die leer van God te verwys, kom vir die eerste keer in die twaalfde eeu na Christus voor (König 1982:2-4).

Tot met die tyd van die Aufklärung is die term "teologie" breedweg gebruik vir 'n gesistematiseerde samevatting van die inhoud (of leer) van die hele Bybel. Die ordende kategorieë was dogmaties van aard, en Bybelse verwysings is heeltemal a-histories gebruik om kerklike leerstellings te steun. Teen die einde van die agtiende eeu onderskei Johann Philip Gabler tussen dogmatiese en Bybelse teologie: Bybelse teologie[1] beskryf die godsdienstige idees van die Bybel binne hulle historiese konteks, terwyl dogmatiese teologie op grond hiervan leer hoe die teoloë van elke tyd rasioneel filosofeer oor Goddelike aangeleenthede (Hayes & Prussner 1985:64). Hierdie onderskeid lê die basis vir 'n histories-bepaalde ondersoek na die inhoud van die Bybel en die afsonderlike beskrywing van die teologieë van die Ou en Nuwe Testamente. Die teologie van die Ou Testament is in terme hiervan gesien as 'n sistematiese uiteensetting van die godsdienstige inhoud van die Ou Testament.

Algaande het dit egter duidelik geword dat dit nie so maklik is om "die teologie van die Ou Testament" te identifiseer en beskryf nie. Namate historiese ondersoeke verskille in die sosio-historiese konteks, vertrekpunte en oogmerke van verskillende boeke in die Ou Testament uitgewys het, het dit al meer problematies geword om uiteenlopende godsdienstige idees en konsepte in een enkele oorkoepelende sisteem te integreer. Die uiteindelike gevolg van Gabler se aandrang op 'n histories verantwoorde ondersoek na die godsdienstige idees van die Bybel was dus dat dogmatiese aannames oor die eenheid van die Skrif verbrokkel het en dat die verskille tussen die perspektiewe van die onderskeie boeke of onderdele van die Bybel toenemend na vore getree het (Reventlow 1992:485). Daarom word daar vandag nie net onderskei tussen die teologieë van die Ou en Nuwe Testamente nie, maar ook tussen die teologieë van verskillende boeke binne die Ou Testament.

Daar bestaan dus 'n bewussyn van die spanning tussen "die teologie van die Ou Testament" en die teologieë van verskillende boeke of korpusse binne die Ou Testament. Trouens, binne die Ou-Testamentiese wetenskap het dit 'n vraag geword of dit enigsins moontlik is om in die verskeidenheid boeke en denkrigtings binne die Ou Testament één "teologie van die Ou Testament" – met ander woorde één samehangende perspektief – te vind. Die gevolg hiervan

---

[1] Gabler onderskei verder tussen 'n "ware Bybelse teologie" en 'n "suiwer Bybelse teologie". Eersgenoemde is deskriptief van aard en beskryf die godsdienstige idees van die Bybel in hulle verskillende periodes en kontekste, terwyl laasgenoemde normatief van aard is en die onveranderlike idees van die Bybel (wat geldig is vir alle tye en omstandighede) identifiseer (Hayes & Prussner 1985:62-4).

is dat 'n bepaalde Bybelboek (soos Esra-Nehemia) se teologie inhoudelik nie sommer goedskiks in 'n beskrywing van die teologie van die Ou Testament opgeneem en geassimileer kan word nie.

Die rede hiervoor is dat die teologie wat in die Ou Testament uitdrukking vind, nie van Israel se baie spesifieke ervaring van JHWH se ingryping in hulle geskiedenis losgemaak kan word nie.

> Die Ou Testament is 'n produk van die geskiedenis. Daarmee bedoel ons dat dit in die geskiedenis van Israel ontstaan het en beslissend daardeur beïnvloed is. Dit bevat teologieë, of anders gestel: Spreke oor Jahwe en sy handelinge met die mens soos dit in verskillende historiese omstandighede ontstaan en gefunksioneer het. Daar bestaan nie 'n konstante of 'n eenvormige spreke nie, maar verskille en teenstrydighede kom voor.
>
> (Le Roux 1987:68)

Daarbenewens het die uiteenlopende pogings om die teologie van die Ou Testament te beskryf aanleiding gegee tot die vraag of 'n mens ooit van *die* teologie van die Ou Testament kan praat. Is elke beskrywing van *die* teologie van 'n bepaalde Bybelboek of van die hele Ou Testament nie uiteindelik maar net die konstruksie van 'n bepaalde teoloog nie? Hierdie vraag hang duidelik nou saam met die vraag na die rol van die leser in resepsieteorie (sien verder 2.4 hieronder).

Ten spyte van hierdie kwalifikasies met betrekking tot die *inhoud en konstruksie* van 'n teologie van die Ou Testament - of, by implikasie ook van 'n bepaalde boek of korpus – is dit duidelik dat die *term* teologie deurgaans na 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van JHWH, die God van Israel, verwys. Elke boek in die Bybel – en uiteindelik ook die Ou Testament as 'n geheel – beskryf vir sy lesers wie JHWH is en wat Hy in die wêreld en veral in die midde van sy volk doen.

Natuurlik beskryf die Ou Testament nie die persoon en werk van JHWH in die vorm van 'n logies-sistematiese diskoers nie. Die grootste gedeelte van die Ou Testament beskryf - in die vorm van 'n vertelling - hoe JHWH Homself in die skepping en in die geskiedenis van Israel

geopenbaar het. So skryf Von Rad: "Das hebräische Denken ist ein Denken in geschichtliche Überlieferungen, d.h. es bestätigt sich vornemlich in den sachgemässen Kombination und theologischen Deutung des Überlieferten, wobei immer die geschichtliche Zusammengehörigkeit den Vorrang hat vor der gedanklich-theologischen" (1962:129), en "Eine der wesentlichsten Formen seines ganzen Theologisierens bestand also für Israel in der Verarbeitung, Kombination und aktualisierenden Interpretation dokumentarischer Überlieferungen" (1962:130).

Die keuse van die narratiewe vorm vir Israel se godsdienstige geskrifte is nie sonder betekenis nie. Robert Alter wys daarop dat Israel die enigste van die antieke volkere is wat hulle tradisies ("sacred national traditions") in prosavorm oorgelewer het. Enersyds skryf hy dit toe aan 'n doelbewuste vermyding van die epiese vorm wat met die heidengodsdienste geassosieer is; andersyds wys hy op die moontlikhede wat prosa juis aan die monoteïstiese skrywers gebied het:

> Prose narration, affording writers a remarkable range and flexibility in the means of presentation could be utilized to liberate fictional personages from the fixed choreography of timeless events and thus could transform storytelling from ritual rehearsal to the delineation of the wayward paths of human freedom, the quirks and contradictions of men and women seen as moral agents and complex centres of motive and feeling.
>
> (Alter 1981:25-6)

In die Ou-Testamentiese geskrifte word 'n narratiewe vorm dus algemeen gebruik as voertuig vir idees oor die persoon en werk van God. Hierdie idees kan 'n wye verskeidenheid aspekte aanraak (soos bv in Eksodus) of 'n beperkte fokus hê (soos bv in Rut). Dit kan 'n enkelvoudige perspektief op JHWH hê (soos bv in Kronieke) óf 'n meer veelkantige perspektief (soos bv in Genesis). Die narratiewe vorm van die meeste Ou-Testamentiese geskrifte verteenwoordig dus nie 'n gebrek aan teologie nie, maar slegs 'n alternatiewe wyse van teologisering.

Daarby vind teologie uitdrukking in godsdiensbeoefening. Godsdiensbeoefening – en die godsdienstige instellings waarin dit gestalte vind - reflekteer mense se sienings van God, en

ook hulle verbintenis aan Hom. Daarom is dit belangrik om by die beskrywing van die teologie van 'n boek of korpus ook die plek wat godsdiensbeoefening in die Ou-Testamentiese geskrifte inneem, te verdiskonteer. Hoewel teologie in die Ou Testament dus nie in 'n logies-sistematiese diskoers saamgevat is nie, en hoewel die teologie van 'n bepaalde boek 'n groter of kleiner terrein mag bestryk, is dit dus tog moontlik om in elke Ou-Testamentiese boek 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van JHWH in relasie tot mense te identifiseer. Dít verteenwoordig die teologie van die boek.

Daarmee kan ons, binne die konteks van die huidige studie, die volgende definisie vir die term teologie aanbied: teologie kan omskryf word as 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God in relasie tot mense in verskillende historiese omstandighede[2]. Daar bestaan 'n verband tussen teologie, geloof en godsdiensbeoefening: geloof in God veronderstel altyd 'n bepaalde teologie wat uitdrukking vind in 'n korresponderende godsdiensbeoefening. Teologie hoef nie in die vorm van 'n omvattende logies-sistematiese diskoers aangebied word nie, en vind binne die Ou Testament algemeen in vertellings neerslag.

2.2. IDEOLOGIE

Die term ideologie het geleidelik, dalk selfs ongemerk, in die Ou-Testamentiese wetenskap ingesluip. Waar die term 'n dekade of twee gelede nie in inleidings tot die Ou-Testamentiese wetenskap of in werke oor die teologie van die Ou Testament voorgekom het nie, verwys navorsers deesdae toenemend na ideologie of ideologiese kwessies wat met die boeke van die Bybel verband hou (bv Wessels 1989, Penchansky 1990, Fox 1992, Jobling & Pippin 1992, Craig 1993). Ideologiekritiek word op internasionale vakkongresse as 'n afsonderlike onderwerp bespreek; dit het inderdaad " 'n aanvaarde praktyk in die akademie" geword (Fowl 1995:15).

---

[2] Vgl ook Karl Barth se klem op die verhouding tussen God en mens wanneer hy die voorwerp van teologie binne die konteks van die Christelike kerk beskryf: "Ihr Gegenstand is ja der eine wahre Gott – nicht in seiner Aseität und Independenz, sondern in seiner Vereinigung mit dem einen wahren *Menschen*, und der eine wahre Mensch wieder nicht in seiner Independenz, sondern in seiner Vereinigung mit dem einen wahren *Gott*. Ihr Gegenstand is ja *Jesus Christus* d.h. aber die Geschichte der Erfüllung des *Bunds* zwischen Gott und Mensch." - aangehaal uit Kraus (1970:331).

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Reeds in 1973 het Japhet die term ideologie in die Engelse titel van haar doktorale proefskrif (*The ideology of the book of Chronicles and its place in Biblical thought*) gebruik. Die term ideologie is 'n vertaling vir die begrippe "geloofsoortuigings en sienings" in die oorspronklike Hebreeuse titel (האמונות והדעות בספר דברי-הימים ומקומן במחשבה המקראית). Sy bied nie 'n definisie van die term ideologie nie, en gebruik ideologie in die proefskrif uitruilbaar met begrippe soos "gedagtekompleks", "geskiedsbeeld", "wêreldbeeld", "die geestelike wêreld", "godsdienstige of Bybelse denke" (1973:V-VI). Die vyf aspekte van Kronieke wat sy in haar proefskrif ondersoek (die boek se beskouings oor God, aanbidding, Israel, die koningskap en die toekoms) bevestig dat sy ideologie verstaan as 'n breë begrip verteenwoordigend van 'n bepaalde wêreldbeeld.

Gottwald was een van die eerstes wat die term ideologie bewustelik in die konteks van die Ou-Testamentiese wetenskap gebruik het. Hy ondersoek die godsdiens van oud-Israel vanuit 'n sosiologiese perspektief en definieer ideologie as "the *consensual religious ideas which were structurally embedded in and functionally correlated to other social phenomena within the larger social system*, and which served, in a more or less comprehensive manner, *to provide explanations or interpretations of the distinctive social relations and historical experience of Israel* and also *to define and energize the Israelite social system oppositionally or polemically over against other social systems*" (Gottwald 1980:66, kursivering in die oorspronklike). Gottwald lê groot nadruk op die sosiale konteks van die godsdienstige oortuigings wat hy ideologie noem, en beklemtoon hulle verklarende en polemiese funksie met betrekking tot die verhouding tussen groepe mense.

Hoewel Gottwald se definisie van ideologie heelwat meriete het, is dit nodig om sy insigte in 'n paar opsigte te kwalifiseer. Gottwald se definisie van ideologie verteenwoordig 'n eng interpretasie van die begrip, aangesien hy - teen die agtergrond van godsdienssosiologie - ideologie as *godsdienstige* idees beskryf. Godsdienstige idees kán inderdaad ook ideologies funksioneer, ja, maar tog is die oorhaastige gelykstelling van ideologie en godsdienstige idees misleidend en gevaarlik. Enersyds kan godsdienstige idees nie by voorbaat as ideologie geklassifiseer word nie, aangesien 'n ideologie méér veronderstel as bloot 'n stel idees (sien die bespreking hieronder). Andersyds is dit belangrik om te onthou dat ideologie (ook in die

614262332
11453 0569

Bybel) nie tot godsdienstige idees beperk kan word nie. 'n Een tot een identiteit tussen ideologie en godsdienstige idees kan dus nie goedskiks aanvaar word nie.

Verder is dit belangrik om uit te wys dat Gottwald se gelykstelling van ideologie en godsdienstige idees eintlik slegs sy eie veronderstellings oor godsdiens as sodanig reflekteer, naamlik dat dit bloot 'n funksie van die sosiale verhoudings in 'n bepaalde kultureel-materiële lewensituasie is. Enige verwysing na die persoon van God of 'n transendentele werklikheid is vir hom onaanvaarbaar, omdat God na sy mening in Israel slegs 'n transenderende beeld in diens van die ideologie van onderlinge gelykheid (*intertribal egalitarianism*) was (Gottwald 1980:700-1). Aangesien hy dus reeds aanvaar het dat godsdiens geen transendente referensie het nie, volg dit vanself dat hy ook geen onderskeid tussen *godsdienstige* idees en ideologie as sodanig sal tref nie.

Waar Gottwald wel gelykgegee moet word, is dat ideologie altyd 'n stel idees is wat met die sosiale sisteem in die wêreld verband hou, en spesifiek met relasies tussen groepe mense in die samelewing. Snyman sê tereg:

> Ideologie "is 'n diskoers waarin die wêreld nou geïnterpreteer, gedui en verklaar word vanuit die partikuliere belang by die verkryging, behoud en/of vermeerdering van mag deur 'n bepaalde groep in die samelewing. Hierdie diskoers moet die wyse waarop hierdie partikuliere belang voorgehou word as die belang van die samelewing in sy geheel, regverdig of 'n skyn van wettigheid daaraan gee uit die "feite" van die natuur en die geskiedenis. Uit die aard van die saak sal die "feite" geselekteer wees, selfs spesiaal gestruktureer, en in die uiterste gevalle gefabriseer.
>
> (Snyman 1987:371-2)

In die jongste verlede is dit veral Clines (1990b, 1995) wat aandag geskenk het aan ideologiese kwessies wat verband hou met die bestudering van die Ou Testament. Soos in die geval van Sternberg (1985) is dit ook by Clines 'n besondere bemoeienis met die leser van Bybelse tekste wat hom daartoe lei om die ideologie van sowel skrywers as lesers van die Ou Testament te ondersoek.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Clines identifiseer vier betekenismoontlikhede (*denotations*) en dertien konnotasies (*connotations*) wat die term ideologie in die literatuur aanneem. Die verskillende betekenismoontlikhede van ideologie wissel van hoogs generies en vaag tot die uiters spesifieke idees van spesifieke groepe. Net so is die konnotasies van ideologie wel in sommige gevalle vry van enige evaluerende assosiasies, maar in ander gevalle verraai dit duidelike veronderstellings oor byvoorbeeld die waarheid, geldigheid of partydigheid van 'n bepaalde siening.

Clines beklemtoon dat 'n mens se ideologie verband hou met die groep(e) waartoe jy behoort, en dat ideologie met mag verband hou. Om dié rede skryf hy: "... by 'ideology' I do not mean just any group of ideas on any subject whatever; I am interested in the kind of large-scale ideas that influence and determine the whole outlook of groups of people." En hy vervolg: "I am usually conscious of the will to power expressed in ideologies, whether it is, for instance, the royal ideology of ancient Israel or the religious ideology of the guild of modern biblical scholars" (1995:11).

Op dié manier gee Clines uitdrukking aan die feit dat ideologie 'n samehangende stel idees verteenwoordig, en dat hierdie stel idees 'n invloed (probeer) uitoefen op die beskouings van groepe mense. In aansluiting by Gottwald kan 'n mens sê dat hierdie idees 'n polemiese doel het, naamlik om bepaalde verhoudings tussen verskillende groepe in die breër gemeenskap te verklaar en motiveer. Die oogmerk hiervan is deurgaans om mag te verkry, te behou en/of te vermeerder.

Idees word deur taal gedra en oorgedra. Daarom is ideologie en taal onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Die verband tussen ideologie en taal maak dit gevolglik noodsaaklik om by die interpretasie van tekste bewustelik te vra na die wyse waarop taal gebruik word om die belange van bepaalde groepe in die gemeenskap te bevorder. Die verband tussen ideologie en taal word sterk beklemtoon deur die filosoof John Thompson wat spesifiek daarop wys dat ideologie veral van vertellings gebruik maak:

> One of the kinds of discursive analysis which is particularly interesting for the investigation of ideology is the analysis of *narratives*. For ideology, in so far as it seeks to sustain relations of domination by representing them as 'legitimate', tends to assume a narrative form. Stories are told which justify the exercise of power by

those who possess it, situating these individuals within a tissue of tales that recapitulate the past and anticipate the future.

(Thompson 1984:11)

Op grond van die voorafgaande kan die volgende kernagtige definisie van ideologie dus aangebied word: Ideologie is 'n stel samehangende idees oor die wêreld en spesifiek die samelewing. Elke ideologie is daarop afgestem om die belange van 'n bepaalde groep in die samelewing te dien deur mag te bekom, behou en/of vermeerder, en hou dus verband met politiek. Ideologie kom in taal tot uitdrukking, en veral in vertellings.

2.3. DIE VERBAND EN VERHOUDING TUSSEN TEOLOGIE EN IDEOLOGIE

Die bostaande definisies van teologie en ideologie vertoon duidelik raakpunte, wat bevestig word deur die hedendaagse gebruik van die twee terme in die Bybelwetenskappe[3]. Beide terme word gebruik om na 'n stel samehangende idees te verwys - idees of gedagtekomplekse wat mense wil beïnvloed, idees of gedagtekomplekse wat ook in die Bybelse geskrifte voorkom. Teologie én ideologie maak van taal, en in die besonder vertellings, as voertuig gebruik.

Dit is verder onbetwisbaar dat sowel teologie as ideologie met die sosiale en historiese konteks waarbinne dit funksioneer, verband hou. 'n Messiaanse teologie veronderstel byvoorbeeld die behoefte aan 'n messias en dus Israel se verlies van hulle soewereiniteit. Net so veronderstel 'n Marxistiese ideologie die behoefte aan 'n meer gelyke verdeling van rykdom en dus die bestaan van 'n wanbalans in ekonomiese vermoë tussen verskillende klasse in die samelewing. En, les bes, die Sionsteologie is 'n goeie voorbeeld van 'n teologie wat terselfdertyd 'n ideologiese funksie vervul. Daar bestáán dus genoeg raakpunte om te verklaar waarom navorsers teologie en ideologie soms oor dieselfde kam skeer.

---

[3] Binne die konteks van 'n sosiaal-wetenskaplike studie van die Lukas-evangelie kom Van Staden (1991:72-4) - op grond van die verbande tussen verskillende betekenismoontlikhede wat *The Concise Oxford Dictionary* vir die terme *ideology* en *theology*, asook verwante terme soos *idea*, *religion* en *faith* aanbied - tot die gevolgtrekking dat ideologie en teologie inderdaad "surrogaatterme" (uitruilbare terme) is. Die wyse waarop hy hierdie uitruilbaarheid beredeneer is egter oop vir kritiek omdat dit slegs op die gemeenskaplike elemente fokus, en nie erkenning gee aan die belangrike verskille tussen hierdie terme nie.

Ons vind 'n voorbeeld hiervan by David Clines. Clines bespreek die gebruik van hierdie twee terme in die Bybelwetenskappe, en noem teologie dan 'n subkategorie van ideologie:

> But the term ideology is not the most frequently used term for sets of ideas in the biblical writings: much more often, they are called theology. This terminology makes sense, of course, since many of the ideas in the Bible are directly about God and most others have at least a theological element in them. But I prefer to speak of 'ideology' and to regard theology as a subset of ideology, just as I would regard cosmology or politics or law.
>
> (Clines 1995:13)

Hierdie formulering verdoesel egter 'n paar probleme, en verhef ideologie by voorbaat tot dominante begrip. Dit sou impliseer dat teologie, en elkeen van Clines se ander voorbeelde (kosmologie, politiek, en regte), by voorbaat gereduseer word tot ondergeskikte gedagtekomplekse wat slegs deur hulle studievelde van mekaar onderskei word. So 'n siening kan uiteraard nie aan die bedoeling of sosiale funksie van die verskillende gedagtekomplekse laat reg geskied nie - juis omdat elkeen hiervan 'n stel idees in eie reg is.

Daar is nog 'n belangrike beswaar teen hierdie siening. Ideologie het, soos Clines self benadruk, wesenlik met 'n bepaalde groep in die samelewing se strewe na mag te doen. Indien teologie dus net nog 'n soort ideologie is, beteken dit dat teologie noodwendig ten doel het om die magsbelange van 'n bepaalde groep in die samelewing te dien. So 'n siening van die verband tussen teologie en ideologie herinner onwillekeurig aan Gottwald se definisie van ideologie as godsdienstige idees wat die sosiale bestel moet verklaar en teen alternatiewe in stand hou (vgl 2.2 hierbo).

Hierdie aanname kan nie by voorbaat gemaak word nie, veral aangesien die bedoeling van teologie en ideologie wesenlik van mekaar verskil. Die bedoeling van teologie in die Ou-Testamentiese geskrifte is eerder om 'n verklaring te bied vir die wyse waarop God in die wêreld werksaam is en om die grondslag te lê vir 'n wyse van godsdiensbeoefening wat in ooreenstemming is met die wil van God. Daarteenoor is elke besondere ideologie daarop afgestem om die magsbelange van 'n bepaalde groep in die samelewing te bevorder.

Toegegee, dit is nie altyd ewe maklik om die bedoeling van 'n gedagtekompleks te bepaal nie. Dit is goed moontlik dat 'n bepaalde ideologie ook teologie in diens van die magsbelange van 'n bepaalde groep in die samelewing kan stel, soos deur beide die status quo-teologie en die bevrydingsteologie in apartheid-Suid-Afrika gedemonstreer. Selfs die omgekeerde (ideologie in diens van teologie) is moontlik, soos dit dikwels die geval is met godsdienstige akkulturasie in die sendingveld of met burgerlike godsdiens in 'n sekulêre staat.

Die grondliggende beswaar teen 'n oorhaastige identifikasie van teologie en ideologie bestaan egter steeds. Dit is eenvoudig nie waar dat teologie noodwendig die magstrewe van 'n bepaalde groep in die samelewing dien nie. Om die waarheid te sê, in die Ou Testament is daar talle voorbeelde van die teendeel, waar erkenning van JHWH as God juis die prysgawe van mag ingehou het (bv Jeremia). Die wesenlike onderskeid tussen teologie en ideologie moet dus gehandhaaf word.

Daarby moet ook die saak waarom dit onderskeidelik in teologie en ideologie gaan, duidelik onderskei word. Teologie is 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God in relasie tot mense, terwyl ideologie 'n stel samehangende idees oor die wêreld, die samelewing of 'n bepaalde saak is. Thompson verduidelik die verskil tussen godsdiens en ideologie op 'n soortgelyke manier: "Whereas religion focuses on the immediacies of everyday life and strives for transcendental reconciliation, ideologies are concerned with the organization of social life and advocate public, 'rationally grounded' projects of social reconstruction" (Thompson 1984:84, met verwysing na die werk van Gouldner 1976). Hoewel die twee begrippe mekaar nie uitsluit nie, is die verskil in fokus dus tog belangrik.

Dit laat ons met een laaste perspektief wat nie geïgnoreer kan word nie, en dít is dat elke individu 'n bepaalde teologie en 'n bepaalde ideologie het - skrywers, lesers, inderdaad elkeen van ons. Jood of Christen, gelowige of ateïs, almal het 'n bepaalde siening van wie God is en wat Hy in relasie tot mense doen[4].

---

[4] Elkeen van ons het bande met verskillende groepe in die samelewing - familie, vriende en volksgroep, beroepsgroep en vennote, klas, mense wat dieselfde sport beoefen of dieselfde stokperdjie het. Hierdie bande, en die unieke kombinasie daarvan, bepaal waar ons belange en lojaliteite lê.

Dit is belangrik om te besef dat nie net skrywers en tekste sosiaal en histories bepaald is nie, maar lesers ook, en dit is van besondere belang met die oog op die evaluering van wetenskaplike literatuur oor Bybelse tekste. Teologie en ideologie is nie net in Bybelse tekste aanwesig nie, maar ook in die interpretasies daarvan. Die benoeming van 'n stel idees in 'n Bybelse teks (as synde teologie of ideologie) is daarom dikwels nie soseer 'n refleksie van die inhoud van die teks nie, maar eerder van die onuitgesproke oortuigings van die kommentator. Indien 'n moderne leser byvoorbeeld 'n Bybelse teks lees sonder om die ideologiese funksie daarvan te herken, óf, aan die ander kant, indien 'n moderne leser die teologie van godsdienstige idees van die Bybel voor die voet as ideologie beskryf, kan dit op sigself reeds 'n aanduiding wees van die onuitgesproke oortuigings van die leser.

Die Nuwe-Testamentikus Vernon Robbins verduidelik hoekom dit so belangrik is dat ook die interpretasie van tekste krities ondersoek moet word:

> The reason is that both texts and interpretations of texts are symbolic actions that create history, society, culture and ideology. If the interpreter does not subject interpretations of the text to the same kind of interpretation as the text itself, some interpretation somewhere will hold the trump cards and dictate the final conclusions without yielding to the responsibility to give audience to its presuppositions, strategies and conclusions.
>
> (Robbins 1996b:41)

2.4. IDEOLOGIE, TEOLOGIE EN TEKSTE

2.4.1. Bevat tekste ideologie?

Met die eerste oogopslag mag hierdie vraag dalk absurd of onnodig voorkom. In die lig van post-moderne teksteorie kan die vraag egter nie verswyg of ontduik word nie. In die post-modernisme het interpretasie self 'n probleem geword, en die soeke na betekenis 'n gejaag na wind (Stout 1982, Fowl 1990).

In 'n onlangse artikel voer Stephen Fowl hierdie sienswyse verder deur te betoog dat tekste nie ideologieë bevat nie (Fowl 1995). Dit verg nie veel verbeelding om te sien hoe dieselfde soort argument ook gebruik kan word om te betoog dat godsdienstige tekste nie teologieë bevat nie. 'n Kort ekskursie om hierdie standpunt te beoordeel is dus geregverdig.

Fowl voer aan dat nóg die Bybel nóg enige ander teks ideologie bevat, en sy sentrale argument is dat enige benadering wat wel van hierdie veronderstelling uitgaan, konsepte verwar en nie genoegsaam erns maak met die verskeidenheid van interpretasies in die geskiedenis van die bestudering van die Bybel nie. Hy ontken dat tekste stabiele objekte is wat lesers toelaat om betekenis (of ideologieë) daarin te ontdek. Die rede daarvoor is, volgens Fowl, die beoefenaars van literêre kritiek se onvermoë om met 'n aanvaarbare definisie van betekenis vorendag te kom. Die alternatief is dan om afstand te doen van die idee dat tekste betekenis het, en eerder te erken dat lesers verskillende belange na 'n teks kan bring, en dat geen enkele invalshoek daarop aanspraak kan maak om die betekenis van die teks bloot te lê nie.

Wanneer iemand aanvoer dat 'n teks wel 'n ideologie bevat, redeneer Fowl, ontstaan soortgelyke probleme. Hy bespreek vervolgens die verskillende (selfs teenstrydige) wyses waarop Philo, Paulus en Justinus die Martelaar die Abrahamverhaal lees om sy saak te stel, en konkludeer daaruit dat dit onmoontlik is om te sê watter een van hierdie "ideologies gelaaide interpretasies" die ideologie van die teks is. Deur aan een interpretasie voorkeur te gee, word geïmpliseer dat 'n teks se hele interpretasiegeskiedenis 'n opeenvolging van verdraaiings is wat die teks geweld aandoen. Dit word selfs nog meer problematies in die geval van 'n teks met 'n lang ontstaans- en redaksiegeskiedenis soos die Abrahamverhaal in Genesis. Daarom is dit beter om glad nie te praat van die ideologie van 'n teks nie. Hy stel verder:

> Rather, we should endeavour to show how specific social, political, material and theological influences and conflicts shaped and were shaped by the interpretation of particular biblical texts at particular points in time. Instead, we should be able to speak about the various relationships between specific ideologies, the production and interpretation of texts and the practices underwritten by such interpretation in particular contexts.
>
> (Fowl 1995:33)

Myns insiens is dit egter juis Fowl wat konsepte met mekaar verwar. Die analogie tussen die soeke na betekenis en ideologie is nie akkuraat nie. Dit is inderdaad nie moontlik om 'n definisie van betekenis te gee wat in alle opsigte bevredigend is nie. Betekenis kan ook nie tot 'n onveranderlike eienskap van 'n taalkundige uitdrukking gereduseer word nie; dit bly altyd 'n veelvlakkige verskynsel wat eweseer deur produksiefaktore as deur die omstandighede van die resepsie bepaal word (Thompson 1984:65-6). Maar dan word die moontlike betekenis van 'n teks darem steeds begrens deur die struktuur en inhoud van die teks self asook die sosio-historiese konteks daarvan, sodat dit ten minste moontlik is om uit die verskillende betekenismoontlikhede 'n (meer) waarskynlike betekenis te identifiseer (vgl Van Staden 1991:15-8).

Maar meer nog: dit ís myns insiens moontlik om 'n bevredigende definisie van ideologie te gee (vgl 2.2 hierbo), en dit ís moontlik om 'n bepaalde ideologie in 'n teks te identifiseer (vgl 2.4.2 hieronder). Om die waarheid te sê, dit is juis die veelvlakkigheid van betekenis wat ideologie in staat stel om taal te gebruik en betekenis toe te ken in diens van die belange van 'n bepaalde groep.

> Hence the meaning of what is said - what is *asserted* in spoken or written discourse as well as that *about which* one speaks or writes - is infused with forms of power; different individuals or groups have a differential capacity *to make a meaning stick*. It is the infusion of meaning with power that lends language so freely to the operations of ideology. Relations of domination are sustained by a *mobilization of meaning* which legitimates, dissimulates or reifies an existing state of affairs; and meaning can be mobilized because it is an essentially open, shifting, indeterminate phenomenon.
>
> (Thompson 1984:132, kursivering in die oorspronklike)

Fowl verwar verder die Genesis-teks van die Abrahamverhaal met die tekste van die latere interpretasies. 'n Latere interpretasie *kan nie* aan die oorspronklike teks gelykgestel word nie; dit is 'n *nuwe* teks in eie reg wat deur heel ander produksiefaktore (en heel ander oortuigings) bepaal is. Boonop het geeneen van die latere interpretasies van die Abrahamverhaal gepoog om die ideologie van die verhaal te identifiseer nie, maar het elkeen van hulle juis selektief

elemente van die Abrahamverhaal met hulle eie insigte gekombineer om 'n nuwe siening (of ideologie / teologie) te propageer.

Die probleme om die ideologie te identifiseer in die geval van 'n teks met 'n lang ontstaans- en redaksiegeskiedenis beteken ook nie dat dit *in beginsel* onmoontlik is om die ideologie in *enige* teks te identifiseer nie. Die probleme wat soms ondervind word met die rekonstruksie van 'n boek se redaksiegeskiedenis beteken tog nie dat so 'n rekonstruksie *nooit* onderneem kan of moet word nie. Fowl se beswaar (aan die hand van die Abrahamverhaal) teen enige poging om die ideologie van 'n teks te identifiseer, hou dus glad nie water in die geval van 'n teks wat met 'n spesifieke oogmerk op 'n spesifieke tyd geskryf is nie. Daarbenewens behoort dit in beginsel heeltemal moontlik te wees om aan te toon watter ideologieë 'n rol gespeel het op elkeen van die verskillende stadia van die teks se ontwikkeling en resepsie.

Ten slotte lyk dit asof Fowl van mening is dat ideologieë wel bestaan, maar nooit op skrif gestel word nie. Hy wil voortgaan om te praat oor die verhouding tussen spesifieke ideologieë, die produksie en interpretasie van tekste, en die praktyke wat deur hierdie interpretasies gedien word (vgl die aanhaling hierbo), maar hy ontken dat tekste ideologie bevat! So 'n siening is ooglopend onhoudbaar, soos John Thompson se deurlopende beklemtoning van die onlosmaaklike band tussen ideologie en taal ook bevestig. Ek sluit hierdie ekskursie daarom af met die volgende sterk geformuleerde aanhaling van Thompson: "The study of ideology is fundamentally concerned with language, for it is largely within language that meaning is mobilized in the defence of domination" (Thompson 1984:35). Tekste bevat wel ideologieë; om die waarheid te sê, ideologie vind juis in tekste neerslag.

2.4.2. Metode vir die identifikasie van teologie en ideologie

Hoe identifiseer 'n mens 'n stel idees (oor enige onderwerp) onderliggend aan 'n gegewe skriftelike dokument? Dít is wesenlik die vraag wanneer 'n mens poog om die teologie of ideologie van 'n teks te bepaal. Hierdie vraag het helaas geen maklike, kort antwoord nie. Daar bestaan geen "objektiewe" metode wat, toegepas op 'n teks, 'n suiwer teologie of ideologie kan uitwys nie. Teksinterpretasie is eenvoudig nie analoog aan 'n chemiese

distilleerproses nie. Enige metode het inherent sy eie veronderstellings en begrensings, terwyl taal en tekste altyd oop is vir nuwe interpretasies (vgl ook Robbins 1996a:132).

Die probleem van teksinterpretasie word in die geval van Esra-Nehemia verder vergroot deur die talle literêre en historiese probleme waarvoor die boek sy leser te staan bring (vgl 1.2.1 en 1.2.2). Soos vroeër geargumenteer is (2.1 en 2.2 hierbo) hou sowel teologie as ideologie verband met die sosiale konteks, en by name die godsdienstige en politieke konteks. Ons primêre bron vir die wêreld van na-ballingskap Juda is egter steeds 'n aantal Bybelboeke, bowenal Esra-Nehemia self. Die literêre en historiese probleme (en al die uiteenlopende hipoteses wat daaruit voortspruit) maak enige rekonstruksie van hierdie sosio-historiese konteks egter baie moeilik, en wel tot so 'n mate dat die resultaat noodwendig as tentatief beskou moet word.

In die ondersoek na die teologie en ideologie van Esra-Nehemia moet daar nogtans 'n verantwoordbare vertrekpunt en metode gevind word wat die ondersoeker in staat stel om die probleme te bowe te kom. In die lig van die probleme wat enige historiese rekonstruksie in die gesig staar, is die enigste sinvolle vertrekpunt die bestaande Bybelboek self. 'n Mens sou kon sê dat die fokus dus nie op die boek se historiese agtergrond val nie, maar op die teks en die perspektief van die implisiete outeur (Clines 1995:15,17 volg wesenlik dieselfde benadering). Daar is egter nóg 'n goeie rede om die teks as vertrekpunt te neem: die feit dat sowel teologie as ideologie'n stel idees verteenwoordig wat juis in tekste neerslag vind, en heel dikwels in vertellings. Deur dus die teks van Esra-Nehemia as vertrekpunt te neem, kan die manier waarop 'n stel idees in hierdie narratiewe teks beslag kry, aan die hand van 'n literêre benadering bestudeer word.

By die bestudering van die teks moet daar dan bewustelik gevra word na inligting oor onderskeidelik die teologie of ideologie. Hierin speel die definisies wat hierbo gegee is uiteraard 'n sleutelrol. Die ondersoek na die teologie en ideologie van Esra-Nehemia moet hierdie sake egter ook in hulle breër tekstuele konteks ondersoek deur nie net na 'n stel idees oor die betrokke onderwerp te vra nie, maar ook na verskillende ander sake wat daarmee verband hou.

Met betrekking tot teologie word daar dus gevra na idees oor *die persoon en werk van God* in die teks. Aangesien God se handelinge egter altyd bepaalde verhoudings tot gevolg het, moet daar egter spesifiek gevra word na *die verhouding tussen God en verskillende individue of groepe*. Die verhouding tussen God en mense vind verder uitdrukking in *maniere van godsdiensbeoefening en instellings wat hulle daarvoor beywer*. Ook hierdie aspek moet by die teksondersoek die nodige aandag geniet, en sover moontlik moet die godsdienstige doelwitte van die betrokke individue, groepe en/of instellings in die teks ondersoek word. En laastens moet daar ook gevra word na *die teologiese en godsdienstige oogmerke van die teks*.

Op 'n soortgelyke wyse moet ook die ideologie van die teks, *die idees oor die wêreld en die samelewing*, ondersoek word. Ideologie weer, het, soos vroeër aangetoon, bowenal te doen met die verhoudings tussen bepaalde groepe, en spesifiek met hulle aansprake op mag. Daarom moet enige ondersoek na ideologie veral aandag skenk aan die wyse waarop magsrelasies in 'n teks gereflekteer word. Dít kan gedoen word deur (na die voorbeeld van Castelli 1991) bewustelik te vra na die *sisteme van differensiasie* wat dominante groepe in staat stel om mag uit te oefen, en na waar die *mag gesetel is*. Daarby moet enige ondersoek na ideologie die *aard van die konflik en die oogmerke van groepe met magsaansprake* identifiseer, asook die *middele wat hulle in staat stel* om hulle oogmerke te bereik. Uiteindelik moet daar ook gelet word op *die manier waarop die teks self deel is van die magspel*, "focusing ... on the ways in which expressions serve as a means of action and interaction, a medium through which history is produced and society reproduced." Want, vervolg Thompson, "The theory of ideology invites us to see that language is not simply a structure which can be employed for communication or entertainment, but a social-historical phenomenon which is embroiled in human conflict" (1984:2).

Hierdie studie is dus daarop afgestem om ondersoek in te stel na die teologie en ideologie van die boek Esra-Nehemia. Omdat sowel teologie as ideologie egter met die sosio-historiese konteks verband hou, moet die resultaat van die teksondersoek uiteindelik ook weer met die resultate van navorsing oor die boek se historiese agtergrond en resepsie in verband gebring word. Sodoende kan daar op die lange duur ook groter duidelikheid oor die teologiese en ideologiese rol van die teks self binne sy sosio-historiese konteks kom.

2.4.3. Beskrywing en evaluering

Sowel teologie as ideologie is stelle idees wat ten nouste met waarde-oordele en belange verbind is (vgl ook Van Staden 1991:90). Teologie, as 'n stel idees oor die persoon en werk van God in relasie tot mense, hou verband met geloof (of ongeloof), 'n persoonlike en subjektiewe verbintenis tot God (of die gebrek daaraan). Ideologie, as 'n stel idees oor die samelewing, hou verband met mense se belange en hulle bande met bepaalde groepe in die gemeenskap. Dit laat die vraag ontstaan of dit enersyds moontlik en andersyds wenslik is om hierdie stelle idees bloot te beskryf. Of moet die teologie en ideologie van die teks ook geëvalueer word?

Die antwoord word eerstens bepaal deur die realiteit van die interpretasieproses. Dit is onmoontlik om enige teks heeltemal onbevooroordeeld te beskryf. In die literatuurwetenskap word daar lank reeds aanvaar dat die interpretasie van 'n teks nie net deur die teks en sy geskiedenis bepaal word nie, maar ook deur die behoeftes, oortuigings en vraagstellings van die verklaarder. Die seleksie van relevante aspekte van die teks, die interpretasie van die teks én die ordening van die stof reflekteer noodwendig die kulturele, filosofiese en teologiese oortuigings van die leser (vgl ook Lemke 1992:455).

Dit geld onverkort ook vir die identifisering en beskrywing van teologie en ideologie in 'n teks, soos Smith-Christopher (1994:243-4) ook met betrekking tot Esra 9-10 illustreer. Hiermee word nie die weg vir 'n subjektiewe willekeur geopen nie, maar word die aandag bloot gevestig op die rol wat die leser se veronderstellings in elk geval by die lees van 'n teks speel. Die aard van die interpretasieproses dien dus as 'n eerste argument ten gunste van die standpunt dat 'n beskrywing van teologie of ideologie ook 'n beoordeling moet insluit.

'n Tweede argument het met die funksie van tekste in die algemeen en die Bybel in die besonder te doen. Tekste ontstaan dikwels juis met die bedoeling om mense se sienings en handelinge te beïnvloed en bepaal. Hiervan is die Bybelboeke goeie voorbeelde - hulle wil 'n bepaalde oortuiging by mense vestig en versterk, en sodoende ook hulle handelswyse bepaal. Maar dan moet die leser bedag wees op die slaggat om al die teks se idees onkrities oor te neem. Volgens Clines is dit wat gewoonlik met kommentators van Bybelse tekste gebeur:

> Readers who are not wide awake to the designs that texts have on them (to speak anthropomorphically) find themselves succumbing to the ideology of the texts, adopting that ideology as their own, and finding it obvious and natural and common-sensical. That is the default mode for commentators on biblical texts, for they rarely, if ever, offer a critique of the text; in confining themselves to 'understanding' and 'explaining' the text they typically screen out or suppress questions of value - and so leave half their proper task unattempted.
>
> (Clines 1995:21)

Die derde rede waarom daar nie net met 'n beskrywing van die idees van Esra-Nehemia volstaan kan word nie, hou verband met die waarskynlike leserskorps van 'n studie oor die teologie en ideologie van 'n Bybelboek. Elke ernstige Bybelleser en -ondersoeker het 'n persoonlike belang by die bestudering van die idees van die Bybel, 'n belang wat veel verder strek as die blote rekonstruksie van 'n historiese konteks waarin bepaalde idees geleef het. Die oorgrote meerderheid Bybellesers en -ondersoekers is juis in die idees van die Bybel geïnteresseerd omdat hulle dit op een of ander manier in hulle eie lewens wil toepas. In hierdie opsig het veral histories-kritiese studies en kommentare op die Ou Testament hulle lesers skromelik in die steek gelaat.

Die huidige studie gaan gevolglik so onbevange moontlik poog om 'n getroue beskrywing van die teologie en ideologie van Esra-Nehemia te bied. Geen beskrywing kan egter ooit volkome onbevooroordeeld en objektief wees nie. Die Bybelse teks self vra trouens ook nie na 'n objektiewe beskrywing van die idees daarin nie, maar na 'n subjektiewe oorgawe aan die God van wie dit getuig. En ernstige Bybellesers soek na antwoorde op vrae wat vir hulle eie leefwêreld relevant is. Deur daarom na afloop van 'n beskrywing oor te gaan tot 'n evaluering van die teologie en ideologie van Esra-Nehemia, sal die grond voorberei word vir 'n eerlike gesprek oor die veronderstellings onderliggend aan 'n teologie en ideologie - oud sowel as modern.

2.5. DIE TEKS VAN ESRA-NEHEMIA

Die Masoretiese teks soos dit in Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) weergegee word, word in hierdie studie as uitgangspunt geneem, hoofsaaklik omdat dit die teks is wat tans internasionaal die meeste in die Ou-Testamentiese wetenskap gebruik word. Hebreeuse aanhalings is dus uit hierdie teksuitgawe afkomstig. Esra-Nehemia is, buiten Daniël, die enigste boek van die Ou Testament waarvoor daar nie 'n Targum bestaan nie. Daar is drie fragmente van Esra (Esra 4:2-6 in Hebreeus, en Esra 4:9-11 en 5:17-6:5 in Aramees) onder die Dooie See-rolle, en hulle stem sterk ooreen met die Masoretiese teks. Daar bestaan tans wye konsensus dat die apokriewe 1 Esdras 'n werk in eie reg is, en dat dit jonger as die kanonieke Esra-Nehemia is (Williamson 1985:xxiii, Eskenazi 1988:158, Blenkinsopp 1989:71). Ander ou vertalings (in bv Siries en Latyn) steun die Masoretiese teks teenoor 1 Esdras.

Teksverwysings volg deurgaans die versindeling van die Hebreeuse Bybel. Die volgende gedeeltes in Nehemia word (op grond van die Septuagint se invloed) in die Afrikaanse vertalings anders genommer:

BHS	Afrikaanse vertaling
Nehemia 3 : 33-38	Nehemia 4 : 1-6
Nehemia 4 : 1-17	Nehemia 4 : 7-23
Nehemia 7 : 68-72a	Nehemia 7 : 69-73
Nehemia 7 : 72b	Nehemia 8 : 1
Nehemia 8 : 1-18	Nehemia 8 : 2-19
Nehemia 10 : 1	Nehemia 9 : 38
Nehemia 10 : 2-40	Nehemia 10 : 1-39

Wanneer die Afrikaanse teksverwysing saam met die Hebreeuse verwysing verskaf word, word dit in blokhakies aangedui (bv Neh 4:14[20]). Alle Afrikaanse aanhalings kom uit die Nuwe Vertaling (1983), tensy anders vermeld.

HOOFSTUK 3

TEOLOGIE IN ESRA-NEHEMIA

Bevat Esra-Nehemia teologie? 'n Oorsig oor die resepsie van Esra-Nehemia toon inderdaad dat inleidings tot die Ou Testament en boeke oor die teologie van die Ou Testament weinig – indien enige – verwysings na die teologie van Esra-Nehemia bevat. Dieselfde tendens blyk selfs uit kommentare op Esra-Nehemia wat in die meeste gevalle geen afsonderlike bespreking aan die teologie van die boek afstaan nie, of wat verwysings na teologie in die detailkommentaar vermy (vgl 1.3.2 hierbo).

Esra-Nehemia self bied ook nie 'n uitgewerkte teologie aan nie, en daar is groot gedeeltes van die boek (bv al die lyste) wat oënskynlik geen teologiese relevansie het nie. So skryf Ackroyd byvoorbeeld oor die Kronis, wat na sy mening vir die Esra-verhaal verantwoordelik is:

> Throughout his writings, we look in vain for a coherently worded theological statement, though there are many points at which his understanding of God stands out, particularly in prayer and confession passages, which are so characteristic a part of his exposition. But for the most part, what concerns him is the way in which in particular situations there is an interaction between humanity and God, between people's response or failure to respond and the divine action in judgment and in deliverance.
>
> (Ackroyd 1991:308)

Daar is dus geen voor die hand liggende rede om te aanvaar dat Esra-Nehemia teologie bevat nie. En tog is daar heelwat aspekte van die vertelling wat teologies relevant is, of wat 'n

bepaalde teologie impliseer. God is – hoewel nie die sentrale karakter nie – 'n belangrike karakter in die verhaal, tot wie die belangrikste karakters in die verhaal almal in 'n bepaalde verhouding staan. Die implisiete outeur – soms self en soms by monde van verskillende karakters - interpreteer meermale bepaalde gebeurtenisse as die werk van God. Teologie vind uitdrukking in godsdiensbeoefening, daarom is al die verwysings na godsdiensbeoefening en godsdienstige instellings 'n refleksie van Esra-Nehemia se onderliggende teologie. Daarbenewens dui die boek se opname in die Judese en Christelike kánon daarop dat dit wel vir hierdie geloofsgemeenskappe teologies relevant was.

Maar hoe identifiseer en beskryf 'n mens dan die teologie van Esra-Nehemia? Williamson wys op al die probleme wat oor die jare heen ondervind is in elke poging om 'n "Teologie van die Ou Testament" daar te stel, en identifiseer daarbenewens vier spesifieke probleme wat 'n beskrywing van Esra-Nehemia se teologie bemoeilik. In die eerste plek is dit nooit maklik om te weet hoe verteltekste (narratiewe) vir teologiese nadenke aangewend behoort te word nie. Aangesien dit onseker is wat hulle veronderstel, is dit verder gevaarlik om tradisionele teologiese kategorieë op hierdie boeke van toepassing te maak, óf om daarteenoor uitsluitlik aandag te skenk aan dié aspekte waarin Esra-Nehemia opvallend van ander Ou-Testamentiese geskrifte verskil. En laastens maak die diverse aard van die bronne wat in hierdie vertelling opgeneem is, dit baie moeilik om te bepaal watter "teologie" beskryf moet word – Esra s'n, of Nehemia s'n, of 'n redaktor s'n? (Williamson 1987:77-8).

Enige beskrywing van die teologie van Esra-Nehemia word egter selfs verder gekompliseer deur die gebrekkige onderskeiding tussen teologie en ideologie (vgl 1.3.1 hierbo). Waar teoloë vroeër geredelik na die teologie van 'n bepaalde Ou-Testamentiese boek verwys het, vereis die nuwere belangstelling in belangegroepe agter die teks dat wetenskaplikes noukeuriger tussen teologie en ideologie moet onderskei. Dat dit ook met betrekking tot Esra-Nehemia nie in die verlede gedoen is nie, blyk selfs uit Williamson se eie kommentaar wat andersins van 'n fyn waarnemingsvermoë en deeglike insig getuig. Die belangrikste sake wat hy in hierdie kommentaar onder die opskrif "A theological reading" identifiseer, is: die rol van die Persiese konings in God se bedoelings, die noodsaaklikheid dat die Judese gemeenskap sy identiteit deur middel van streng afsonderlikheid moet bewaar, die strewe na kontinuïteit met die pre-

eksiliese Israel en die gepaardgaande legitimering van na-eksiliese instellings (Williamson 1985:xlviii-lii).

Juis daarom is dit van groot belang om die teologie van Esra-Nehemia noukeurig in terme van 'n duidelik geformuleerde definisie van teologie (soos wat onder paragraaf 2.1 in die vorige hoofstuk gebied is) te beskryf. Daar word uitgegaan van die voltooide teks soos dit tans tot ons beskikking is, en die aanpak is oorwegend literêr van aard. By die beskrywing van die teologie van Esra-Nehemia in hierdie hoofstuk word opeenvolgend aandag gegee aan die vertelling se voorstelling van die persoon en werk van God(3.1), die verhouding tussen God en bepaalde individue of groepe (3.2), godsdiensbeoefening en godsdienstige instellings (3.3), en die teologiese oogmerke van die teks self (3.4). In die lig van die argumente in hoofstuk 2 (vgl 2.4.3) word die beskrywing van Esra-Nehemia se teologie ten slotte ook gevolg deur 'n evaluering (3.5).

3.1. DIE PERSOON EN WERK VAN GOD

Eskenazi verduidelik waarom karakteruitbeelding in 'n vertelling so belangrik is:

> The inextricability of character and event, in the Bible as in other literature, elucidates why a literary analysis of characters is another angle from which to perceive a book's intention. Characters, whether historical or fictional, are often mouthpieces for the author. Either as spokespersons for the book, or as the coalescing of events, they convey, directly of indirectly, the book's overall intention.
>
> (Eskenazi 1988:127)

Eskenazi self identifiseer en bespreek drie hoofkarakters in Esra-Nehemia: die volk as geheel, Esra, en Nehemia (1988:127 e.v.), maar bespreek nie die plek wat God in die vertelling inneem nie. In die proses negeer sy gevolglik die sleutelrol wat die vertelling aan God as 'n karakter toeken. Waar al die individuele karakters in die vertelling verskyn en weer verdwyn, is God die een karakter wat deurentyd 'n rol speel. God is ook die enigste individuele karakter in die vertelling met wie elke ander karakter eksplisiet of implisiet in 'n bepaalde verhouding staan.

Die uitbeelding van God as 'n prominente karakter in die vertelling het dus belangrike implikasies vir die verstaan van al die ander karakters in die vertelling, en ook vir die verstaan van die intensie van die vertelling as 'n geheel. Hierbenewens is die voorstelling van God in die vertelling uiteraard van groot betekenis vir enige interpretasie van die teologie van die boek. Daarom fokus die volgende gedeelte op die wyse waarop God as karakter in die vertelling van Esra-Nehemia uitgebeeld word.

Karakteruitbeelding in 'n verhaal vind op verskillende maniere plaas. Name (insluitend titels en byname) en die eienskappe wat in die vertelling aan 'n karakter verbind word, is uiteraard belangrike faktore wat die leser se siening van die karakter vorm. Daarbenewens beoordeel die leser elke karakter uiteindelik in terme van sy dade. Deur dus in Esra-Nehemia ag te slaan op die name, eienskappe en dade wat aan God toegeskryf word, kan 'n mens 'n beeld vorm van die boek se onderliggende teologie (idees oor die persoon en werk van God).

3.1.1. Name

'n Groot verskeidenheid name vir God word in die vertelling gebruik.

Die eerste Godsnaam wat die leser van Esra-Nehemia teëkom, is die eienaam יהוה (Esra 1:1). Hierdie naam word dwarsdeur die boek alleen én in kombinasie met ander name en attribute gebruik – volgens Jenni 37 keer in Esra en 17 keer in Nehemia. Belangriker is egter dat daar ook in buite-Bybelse geskrifte geen aanduidings is van die gebruik van hierdie naam – alleen óf in verbinding met persoonsname - vóór Moses of los van Israel nie (Jenni 1976:704-5). Die naam יהוה is dus dié naam wat eksklusief gebruik is om die God van Israel te identifiseer.

Die eksklusiewe band tussen JHWH en Israel word inderdaad op 'n hele paar plekke uitdruklik bevestig wanneer die eienaam יהוה deur die woorde אלהי ישראל gekwalifiseer word (Esra 4:1,3, 6:21, 7:6, 9:15)[1]. In ander gevalle word JHWH geïdentifiseer as JHWH "die God van

[1] Volgens Von Rad (1930:6) gaan die gebruik van hierdie term (אלהי ישראל) terug op die Deuteronomis wat dit op sy beurt weer van die Elohis oorgeneem het.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

julle vaders" (Esra 8:28, 10:11), as JHWH "my God" (Esra 9:5), as JHWH "ons/julle God" (Esra 9:8, Neh 8:9, 9:5), en as JHWH "hulle God" (Neh 9:3,4).

Hoewel die neutrale term אלהים as verwysing na JHWH ook alleenstaande in die vertelling voorkom (bv Neh 5:13, 6:12), word dit baie dikwels met behulp van pronominale suffikse ten nouste met Israel, Juda of hulle leiers verbind: "my God" (bv Neh 6:14, 7:5), "ons God" (bv Neh 6:16), "julle God" (Esra 4:2 is 'n besonder opvallende voorbeeld). Daarby kan dié gevalle gevoeg word waar God geïdentifiseer word as "die God wat in Jerusalem is" (bv Esra 1:3,4).

Daar is wel een benaming vir God in Esra-Nehemia wat lyk asof dit meer universeel van aard is: "die God van die hemel". Trouens, Gunneweg (1987:45) beskryf hierdie term as 'n "unisraelitische Gottesbezeichnung" wat klaarblyklik tydens die ballingskap alledaags geraak het. Twaalf van die twee-en-twintig kere wat hierdie naam in die Hebreeuse Ou Testament voorkom, is in Esra-Nehemia, en afgesien van die gebruik van die term in Genesis 24:3 en 7 kom dit deurgaans in post-eksiliese literatuur voor (Holmgren 1987:8). Tog kan die moontlikheid dat dit ook reeds veel vroeër gebruik is, nie uitgesluit word nie (Soggin 1976:969-70). Van Selms (1935:24) wys daarop dat die benaming "die God van die hemel" moontlik wel Persiese invloed (of kompetisie) kan reflekteer, maar dat dit in elk geval 'n aardse epifanie en die droom van 'n messiaanse koninkryk op aarde uitsluit.

Die benaming "die God van die hemel" kom in sowel die Hebreeuse (אלהי השמים) as Aramese gedeeltes (אלה שמיא) van Esra-Nehemia voor, en wel in die mond van die Persiese koning, Kores (Esra 1:2), en in die gedenkskrif van Nehemia (Neh 1:4,5, 2:4,20). In Esra 5:11 en 12 haal Tattenai (in sy brief aan koning Darius) die term oënskynlik uit die mond van die Judeërs in Jerusalem aan, en in Esra 6:9 en 10 gebruik koning Darius dit in sy antwoord. In Esra 5:11 word hierdie term in 'n meer uitgebreide vorm gebruik wanneer daar verwys word na "die God van hemel en aarde" (Aramees אלה שמיא וארעא). Hierdeur word die implikasie van die benaming waarskynlik die duidelikste na vore gebring, naamlik dat God se heerskappy nie tot 'n bepaalde plek of volk beperk is nie, maar dat die bo-wêreldlike gesag van die enigste God oor hemel en aarde en alle volkere geld.

Hierdie perspektief is belangrik, hoewel Clines tereg daarop wys dat dit uiteindelik nie die besondere fokus van Esra-Nehemia verander nie: "but the Chronicler is less concerned with the universality of God's rule than with his particular relationship with Israel. Yahweh may 'stir up the spirit' of the Persian king (Ezr. 1:1), but the Chronicler speaks of that only because the resultant decree impinges on the Jews" (Clines 1984:30).

3.1.2. Eienskappe

Op verskillende plekke, veral in die gebede wat in die vertelling opgeneem is, word sekere eienskappe aan God toegeskryf, veral eienskappe wat met mag, betroubaarheid en liefde verband hou.

In die brief wat Tattenai en die ander Persiese ampsdraers in Wes-Eufraat aan koning Darius stuur word Hy "die groot God" genoem (Esra 5:8 [2]). Dit is ook die beskrywing wat Esra in sy openbare gebed by die waterpoort (Neh 8:6) gebruik, en wat kollektief deur die Judeërs in die groot gebed van Nehemia 9 gebruik word (in Neh 9:32 word Hy "die grote God, magtig en ontsagwekkend" genoem).

God misbruik egter nie sy groot mag nie; Hy is regverdig (Esra 9:15, Neh 9:33). Die ellendes wat die Judeërs in hulle geskiedenis oorgekom het, was God se billike en regverdige straf op hulle sondes (Esra 9:13, Neh 9:32-3). Daarby is Hy betroubaar (Neh 9:8) en getrou aan die verbond wat Hy met die Judeërs se voorouers gesluit het (Neh 1:5, 9:32). Die verwysing na die profesie van Jeremia (Esra 1:1) hou dieselfde implikasie in: God hou sy woord.

God se regverdigheid hou egter ook genade in (Holmgren 1987:78). Die feit dat God ten spyte van Israel se afvalligheid getrou aan sy verbond met hulle gebly het, word toegeskryf aan

---

[2] Die nuwe Afrikaanse vertaling (1983) is oënskynlik die enigste wat die byvoeglike naamwoord in die naamwoordstuk בית אלהא רבא op die tempel, en nie op God nie, betrek. Ander vertalings wat die Aramese uitdrukking weergee met "die groot God" is onder andere die Nederlandse Statevertaling (1884-uitgawe), die Ou Afrikaanse vertaling (1933/53), die Lewende Bybel (1982), iBhayibheli eliNgcwele (1977), the Good News Bible (2nd edition, 1994), die Gute Nachricht (1982), La sainte Bible (1979), Dios habla hoy (segunda edición, 1983) en die Arabiese Bybelvertaling (1979). Clines (1984:86) beskou dit egter (sonder verdere verduideliking) as "meer natuurlik" om te vertaal: "die groot huis van God".

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

sy groot liefde (חסד - Esra 3:11) en genade (חנן / רחם - Esra 9:8, Neh 9:17,19,28,31). Dít is die rede waarom God telkens weer na mense luister en hulle gebede verhoor (Neh 9:27,28).

Wat opvallend is, is dat die vertelling slegs positiewe eienskappe met God verbind. God is magtig, getrou, liefdevol en regverdig. Op geen wyse word gesuggereer dat iemand God as veroordelend, hardvogtig of wraaksugtig beleef nie – selfs nie met betrekking tot die ellende van die ballingskap en die toestand in Juda na die terugkeer nie. Dis verder opmerklik hoe baie van die belangrike karakters in die verhaal positiewe eienskappe aan God toeskryf. In die meeste gevalle is dit die Judeërs of hulle leiers wat God so beskryf, maar by geleentheid is dit ook belangrike persone buite die Judese gemeenskap wat goeie eienskappe aan Hom toeskryf (bv Esra 5:8 – in die Hebreeus, vgl voetnota 1 hierbo). Die effek hiervan is dat die vertelling 'n eenduidig positiewe beeld van God projekteer.

3.1.3. Dade

God se eienskappe - sy mag, liefde en trou - blyk uit sy dade. En God se dade strek oor 'n wye front. Sy universele mag blyk uit die skepping wat Hy tot stand gebring het. Hy het die hemel, die aarde, die oseane en alles daarin gemaak. Hy laat dit alles leef, en die hemelse leërmag erken sy mag (Neh 9:6).

JHWH se mag word nie deur ruimte aan bande gelê nie. Hoe wyd sy mag strek, blyk juis ook uit die manier waarop Hy selfs die magtige Persiese konings beheer. In terme van die formulering van koning Kores se dekreet in Esra 1:2 is dit JHWH wat al die koninkryke van die aarde aan Kores gegee het. Hierbenewens word die besluite van die Persiese konings meermale aan God se beïnvloeding toegeskryf: Hy "beweeg die gees" van koning Kores om sy woord te vervul (Esra 1:1); Hy inspireer Kores om vir Hom 'n tempel in Jerusalem te laat bou (Esra 1:1-4); Hy verander die gesindheid van "die koning van Assirië" (Esra 6:22). Hy verseker ook dat die Persiese koning en sy raadgewers al Esra se versoeke toestaan en boonop met allerhande geskenke die tempel en tempelpersoneel van die nodige voorsien (Esra 7:6,27-8). Net so is dit die hand van God wat verseker dat Nehemia se versoek aan die Persiese hof toegestaan word (Neh 2:8). Die Persiese konings wat op aarde so magtig lyk, is uiteindelik net pionne in God se hand.

In die besonder het God Hom nog altyd met die volk Israel bemoei. Hierdie bemoeienis kom meermale in die vertelling ter sprake, maar word veral in die gebed van Nehemia 9:6-37 saamgevat, wat die grootste aaneenlopende gedeelte oor hierdie onderwerp is. Hoewel die oorspronklike herkoms en die logiese plek van hierdie gebed in die komposisie van Esra-Nehemia baie onseker is (Batten 1913:353, Rudolph 1949:156-7, Blenkinsopp 1988:301), bied dit 'n belangrike uiteensetting van die boek se siening van God se betrokkenheid in die geskiedenis van Israel.

Literêr gesproke het hierdie gebed 'n prominente plek in die boek: dit volg na die hele vertelling van die bou en inwyding van die stadsmuur, die byeenkoms by die waterpoort en die viering van die huttefees. Dit lyk dus of die verhaal sy doel en hoogtepunt bereik het, of dit nou nog net die afloop van die verhaal is wat oorbly. Op hierdie punt funksioneer die gebed as kommentaar op die vertelling, aangesien die narratief nou onderbreek word deur 'n uitvoerige diskoers oor God se bemoeienis met sy volk in die geskiedenis.

Die gebed begin met 'n erkenning dat JHWH die Een is wat die hemel en die aarde geskep het (Neh 9:6), en vervolg onmiddelik daarna met die uitverkiesing van Abraham. In hierdie verband word heelwat klem gelê op die feit dat JHWH Abraham uit Ur van die Galdeërs geroep het, en die lande van verskeie ander volkere aan hom en sy nageslag gegee het (Neh 9:7-8).

Die volgende gedeelte handel oor Israel se bevryding uit Egipte en die volk se omswerwinge in die woestyn (Neh 9:9-21). Die bekendmaking van die Here se wet en voorskrifte by die berg Sinai (slegs die sabbatsgebod word by name genoem), die bevestiging van die landsbelofte en God se getroue versorging oor 'n periode van veertig jaar, word uitgelig. Die volk se ongehoorsaamheid (met die volk se hunkering terug na Egipte en die episode van die goue kalf as enigste voorbeelde) staan hiermee in skrille kontras. Ten spyte hiervan het God sy volk nooit verlaat of aan hulle eie lot oorgelaat nie.

Vanaf vers 22 tot 31 word God se gawe van die beloofde land aan Israel bespreek – 'n ontwikkelde land wat vroeër aan ander volkere behoort het. Nogtans is ook hierdie fase in die

geskiedenis deur die volk se ongehoorsaamheid gekenmerk. As straf het God hulle in die hand van hulle vyande gegee, maar telkens wanneer hulle in hulle nood tot Hom geroep het, het Hy weer vir hulle uitkoms gegee[3].

Hierdie patroon – die volk se afvalligheid en God se genadige trou ten spyte daarvan – het homself tot in die hede (van die gebed) herhaal. Op grond daarvan rig Nehemia 9:32-37 'n dringende appèl tot God wat soos volg opgesom kan word: "Gee vir ons uitkoms, Here, want ons is slawe in die land wat U vir ons gegee het. Óns geniet nie die opbrengs van die land nie, maar die vreemde konings wat U op grond van ons sondes oor ons laat heers het. Moenie ons ellende gering ag nie, want ons verkeer in groot nood!"

Hierdie opsomming van God se betrokkenheid in Israel se geskiedenis strook volkome met die Deuteronomistiese geskiedsbeeld (Von Rad 1962:354-8), en word ook deur die res van Esra-Nehemia beaam en aangevul. God se troue liefde vir Israel deur die veelbewoë geskiedenis van die volk word meermale benadruk (sien bv ook Neh 1:5). Hy het wel die volk gestraf wanneer hulle nie sy voorskrifte gehou het nie (Esra 9:6-7, Neh 13:18), maar het hulle nogtans telkens gehelp wanneer hulle sy hulp gevra het (bv Neh 9:9-11). Bowenal het Hy die ongehoorsame Israeliete veel minder gestraf as wat hulle verdien het (Esra 9:13).

Ook die resente geskiedenis van die Judese ballinge wat na Juda en Jerusalem teruggekeer het, word aan God se ingryping toegeskryf. Dis Hy wat Kores aanvanklik geïnspireer en aangestel het om die tempel in Jerusalem vir Hom te laat herbou (Esra 1:1-4, 6:22). Dis Hy wat die familiehoofde van Juda en Benjamin, asook die priesters en Leviete geïnspireer het om na Jerusalem terug te keer en die huis van die Here te herbou (Esra 1:5). En tydens die bouproses was dit God self wat 'n ogie gehou het oor die Judeërs wat die tempel herbou, en wat verseker het dat die werk nie gestop word nie (Esra 5:5).

Net so was dit God wat verseker het dat die Persiese koning op 'n latere stadium ook al Esra se versoeke toestaan (Esra 7:6,28), en dat hy bowendien soveel geskenke saamgestuur het om

---

[3] Dis opvallend dat ook hierdie gebed soveel aandag bestee aan die "kanonieke" geskiedenis van Israel vanaf die aartsvaders tot met die intog in die beloofde land, en so min op die latere geskiedenis wat eintlik nader aan die skrywer se eie tyd lê en waar hy dus eintlik oor meer besonderhede behoort te beskik. Fensham (1981:44-5) en Von Rad (1962:136-7) wys hierdie selfde patroon ook uit in 'n paar historiese Psalms (78, 105, 106, 135, 136) en in Judit 5.

die tempel mee toe te rus (Esra 7:27). God het ook vir Esra geskikte mense gestuur om hom op sy reis te vergesel (Esra 8:18), en het verseker dat Esra en sy medereisigers die tog na Jerusalem binne 4 maande voorspoedig voltooi (Esra 7:9, 8:31). Sodoende het Hy 'n oorblyfsel uit Israel weer na sy heilige plek laat terugkeer (Esra 9:8) en hulle in staat gestel om "die huis van ons God" en 'n "muur" weer op te rig in Jerusalem en Juda (Esra 9:9).

Uiteindelik word ook die suksesvolle heropbou en herorganisasie van die Judese gemeenskap onder leiding van Nehemia aan God se ingryping toegeskryf. Hy het Nehemia geïnspireer om Jerusalem se muur te herbou (Neh 2:12), en die planne van die Judeërs se vyande om die bou te vertraag of verhoed, verydel (Neh 4:9/15). Die sukses van hierdie hele onderneming, gee Nehemia 6:16 te kenne, is aan God se hulp te danke.

Drie dinge staan uit in hierdie oorsig oor die werk van God soos dit in Esra-Nehemia beskryf word: God is aanwysbaar aan die werk in die geskiedenis van die mensdom, God se werk is oorwegend op Israel gerig, en God maak in sy werk van mense gebruik.

Eerstens bied Esra-Nehemia dus nie 'n vae, spekulatiewe "pie-in-the-sky" – teologie nie; hierdie vertelling beskryf eerder heel konkreet hoe die magtige God aktief aan die werk is in die lewens en geskiedenis van mense. Holmgren wys op die verband en die belang van hierdie siening:

> The OT is a centuries-long story of God's intervention in the life of the Israelite community to bring about his will in the world. Together with other biblical writers, Ezra and Nehemiah testify to God's favorable action on behalf of his people (e.g., Ezra 1:1; 8:31; Neh 4:15; 9:7-15). This belief stands at the center of the community of faith.
>
> (Holmgren 1987:41)[4]

Tweedens fokus Esra-Nehemia feitlik uitsluitlik op God se dade tot voordeel van Israel. Die enigste verwysing na God se skeppingsmag (Neh 9:6) gaan onmiddelik oor in 'n beskrywing

---

[4] Holmgren wys egter terselfdertyd daarop dat die ingryping van God nie altyd oral beleef word nie, en dat die getuienis van Esra-Nehemia daarom nie tot 'n universele verklaring van hoe God oral en altyd vir sy volk sorg, verhef mag word nie (1987:42).

van die uitverkiesing van Abram. Insgelyks is die verwysings na God se betrokkenheid by die verskillende Persiese konings eintlik maar net daarop afgestem om uit te wys dat God hulle optrede tot voordeel van sy volk, die Judese ballinge, beheer. Indien God deur die loop van die geskiedenis ook op ander plekke tot heil van ander mense werksaam was, is dit in elk geval nie vir Esra-Nehemia relevant nie. Want eintlik gaan dit in hierdie vertelling oor die buitengewone dinge wat God in die geskiedenis van Israel gedoen het.

Derdens beskryf Esra-Nehemia hoe God mense inspireer om belangrike sake aan te pak (Esra 1:1-2, 1:5, 6:22, Neh 2:12, 7:5), hoe Hy hulle help in die uitvoering van hulle taak en hoe Hy hulle uiteindelik suksesvol maak (Esra 7:28, 8:18,31,32, Neh 2:20, 6:16). Daarom skryf Eskenazi: "This verse [Ezra 1:1] also establishes a fundamental *modus operandi*: God works *indirectly*. God prompts humans to action" (1988:43). En sy vervolg: "For Ezra-Nehemiah, the God of heaven is the power behind the earthly events, stirring humans to action while remaining behind the scenes(1988:44). God se ingryping negeer dus nie die rol van mense nie; trouens, deur van mense gebruik te maak, laat Hy sy wil op aarde geskied.

3.2. VERHOUDING TUSSEN GOD EN MENSE

Die onderlinge verhouding tussen die verskillende karakters in 'n verhaal gee 'n aanduiding van die perspektief waarin 'n bepaalde karakter geplaas word. Ook in terme van die definisie van teologie as 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God *in relasie tot mense in verskillende historiese omstandighede* is die wisselwerking tussen God en die ander karakters in die verhaal van groot belang. Die wyse waarop die relasie van God tot verskillende groepe mense in die verhaal beskryf word, is dus van direkte belang vir enige poging om die teologie van Esra-Nehemia te beskryf.

Hoewel Esra-Nehemia (veral by wyse van al die name wat in lyste opgenoem word) 'n groot aantal karakters het, kan hierdie karakters goedskiks in drie groepe verdeel word: die na-eksiliese Judese gemeenskap, die Persiese heersers, en die mense uit ander volkere. Die volgende gedeelte gee 'n uiteensetting van die wyse waarop die vertelling God se verhouding met elkeen van hierdie groepe uitbeeld.

3.2.1. Die na-eksiliese Judese gemeenskap

JHWH is die God van Israel. Sy volk is die mense van Juda en Benjamin wat uit ballingskap na Jerusalem en Juda teruggekeer het. Hierdie noue verhouding tussen God en sy volk blyk reeds uit Kores se dekreet reg aan die begin van die boek (Esra 1:2-4). Dit is aan God se trou en persoonlike ingryping te danke dat die Persiese koning sy volk die geleentheid gee om na Juda terug te keer.

Die ballinge keer na Jerusalem terug met die voorneme om die huis van die Here te herbou (Esra 1:5). Hulle dra na vermoë by tot die boufonds vir die tempel (Esra 2:69), herstel die altaar en hervat die gereelde offers pas na hulle aankoms, en gaan dadelik daartoe oor om die fondamente vir die tempel te lê (Esra 3). Weens omstandighede buite hulle beheer, slaag hulle eers baie later daarin om die tempel te voltooi (Esra 4-6).

Na verloop van tyd keer 'n nuwe groep ballinge saam met die wetsgeleerde priester, Esra, na Jerusalem terug. Esra se doel is om vir Israel al die voorskrifte en bepalings van die wet van die Here te leer en (met die sanksie van die Persiese koning) te verseker dat dit die basis vir die lewe van die gemeenskap vorm. Al die maatreëls wat hy tref – ook die ontbinding van gemengde huwelike – is daarop afgestem om die besondere verhouding tussen God en sy volk te versterk (Esra 7-10).

Ook Nehemia bevestig die verhouding tussen God en sy volk wanneer hy vir hulle voorbidding doen en dan na die kinders van Israel verwys as "u dienaars" (Neh 1:6). Hy noem God dikwels "ons God" en verseker die Judeërs te midde van konflik met hulle bure: "Ons God sal vir ons die stryd voer" (Neh 4:14[20])[5]. Die voltooiing van die stadsmuur om Jerusalem dien as bewys van God se hulp aan die Judeërs (Neh 6:16), en word gevolg deur 'n groot byeenkoms van die volk waar die wet van die Here aan hulle voorgelees word (Neh 8). Hierna berig die verhaal hoe die volk voor die Here vas en hulle skuld bely (Neh 9), waarop hulle 'n eed aflê om volgens die wet van God te leef (Neh 10). Die laaste deel van die boek vertel onder meer van

[5] Volgens Von Rad (1930:17-8) lê die wortels van hierdie Godsvoorstelling ook in die Deuteronomistiese geskiedsbeeld.

maatreëls om die wet van God in die gemeenskapslewe te implementeer en die tempeldiens ordelik in te rig. In alle opsigte leef God en sy volk naby aan mekaar.

Hierdie noue verbondenheid tussen God en sy volk het 'n baie lang voorgeskiedenis wat teruggevoer kan word na God se uitverkiesing van Abram, die verlossing uit Egipte en die swerftog deur die woestyn (Neh 9). Met verwysings na talle leiersfigure uit die geskiedenis van Israel (Moses en Aäron, Dawid, Salomo, Jeremia, Haggai en Sagaria) herinner Esra-Nehemia die leser aan die hoogte- en laagtepunte in die eeuelange verhouding tussen God en sy volk. By verskeie geleenthede in hierdie geskiedenis het die volk se sonde God se straf ontlok en die verhouding in gevaar gestel (vgl bv die skuldbelydenisse in Esra 9 en Neh 9), maar danksy God se groot genade het Hy nooit sy volk vergeet of verwerp nie.

3.2.2. Die Persiese heersers

God staan ook in 'n bepaalde verhouding tot die Persiese konings. Hy inspireer hierdie aardse opperheersers om besluite te neem wat sy volk ten goede strek (Esra 1:1, 6:14, 7:6,27-8, 9:9, Neh 2:8,18). Volgens Esra 1:2 erken Kores oënskynlik die gesag van God wanneer hy in sy dekreet sê dat die Here, die God van die hemel, al die koninkryke van die aarde aan hom onderwerp het.

Verskillende Persiese konings stuur ook geskenke vir die tempeldiens: Kores stuur die tempelskatte wat vroeër deur Nebukadnesar geroof is, terug (Esra 1:7-11, 6:5). Darius gee opdrag dat die boukoste van die tempel uit koninklike fondse betaal moet word en dat die nodige diere en landbouprodukte vir die offerdiens aan die tempel verskaf moet word (Esra 6:8-10). Artasasta stuur goud en silwer om te betaal vir die uitgawes van die tempeldiens (Esra 7:15-23), en voorsien Nehemia van hout uit die staatsbos vir die bouwerk aan die stadsmuur (Neh 2:8). In twee van die bogenoemde gevalle spreek die koning daarmee saam die wens uit dat hierdie geskenke God se guns oor hom en sy huis sal verseker (Esra 6:10, 7:23).

Nogtans bestaan daar nie werklik 'n verhouding tussen God en die Persiese konings nie. Uit al die koninklike dekrete wat in Esra-Nehemia aangehaal word, blyk dit duidelik dat die Persiese

konings steeds 'n afstand handhaaf en hulself nie as deel van God se volk beskou of beskryf nie. Volgens Esra 1:3 lui Kores se dekreet: "Enigiemand onder *julle* wat aan *sy* volk behoort ..." [6] (מִי־בָכֶם מִכָּל־עַמּוֹ). In teenstelling tot die persoonlike verbintenis wat herhaaldelik in Esra-Nehemia na vore kom wanneer die ballinge na God verwys as "*ons* God" (bv Esra 4:3) of "*my* God" (bv Neh 2:8), verwys Darius in Esra 6:12 na "*die* God wat sy Naam *op daardie plek* laat woon" (וֵאלָהָא דִּי שַׁכִּן שְׁמֵהּ תַּמָּה) en Artasasta na Hom as "*jou* God" (Esra 7:14,25,26), "*hulle* God" (Esra 7:16) en "*julle* God" (Esra 7:17).

Die verhaal se voorstelling van die verhouding tussen God en die Persiese konings het op die duur gevolglik slegs die effek om te wys dat selfs die magtige Persiese konings, opperheersers op aarde, God se oppergesag erken. Sowel die verloop van die geskiedenis as hulle eie erkenning bewys dat hulle heerskappy en optrede aan God se oppergesag onderworpe is. Maar, selfs al erken hulle sy gesag, is Hy nie hulle God nie. Vir die Judeërs, wat soos al die ander volke op aarde aan die gesag van die Persiese konings onderworpe is, hou hierdie voorstelling uiteraard groot troos in: *hulle* God het die oppergesag oor alle aardse magte, ja, selfs oor die magtige Persiese koning.

3.2.3. Mense uit ander volkere

Mense uit ander volkere bly deurgaans op die agtergrond in die vertelling, óf hulle funksioneer as opponente vir die terugkerende ballinge (d.i. God se volk – Esra 1:3,4). In één geval maak ander mense ook daarop aanspraak dat hulle die God van Israel dien: nadat die ballinge teruggekeer het na Jerusalem en begin het om die tempel te herbou, kom daar mense uit die omgewing wat wil help met die heropbou van die tempel. "Laat ons saam met julle bou. Ons vereer dieselfde God as julle. Ons bring vir Hom offers van die tyd van koning Esarhaddon van Assirië af deur wie ons hiernatoe gebring is" (נִבְנֶה עִמָּכֶם כִּי כָכֶם נִדְרוֹשׁ לֵאלֹהֵיכֶם , Esra 4:2 – let op die tweedepersoonsuffiks in לֵאלֹהֵיכֶם).

---

[6] Die kursivering in hierdie paragraaf is deurgaans my eie – WCvW.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Hierdie mense, wat nie nader geïdentifiseer word nie, is egter by voorbaat in die vertelling gediskrediteer – Esra 4:1 noem hulle "vyande van Juda en Benjamin". Die leiers van Israel verwerp hulle aansprake en weier enige betrokkenheid van hulle kant by die bouwerk (לֹא־לָכֶם וָלָנוּ לִבְנוֹת בַּיִת לֵאלֹהֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל , Esra 4:3 - let weer eens op die gebruik van pronominale suffikse). Uiteindelik negeer die vertelling dus - deur die subtiele gebruik van pronominale suffikse en deur bloot nie verder op hierdie ongeïdentifiseerde mense se aansprake in te gaan nie – enige verhouding tussen God en hierdie mense.

Op ander plekke gaan die vertelling selfs verder. Volgens Esra 9 het die volkere wat in die omgewing woon (עַמֵּי הָאָרֶץ) deur hulle afskuwelike optrede (בְּתוֹעֲבֹתֵיהֶם) die hele land onrein gemaak. Daarom het God die Judeërs beveel om nie met hierdie mense te ondertrou of selfs enigiets tot hulle voordeel te doen nie (וְלֹא־תִדְרְשׁוּ שְׁלֹמָם וְטוֹבָתָם עַד־עוֹלָם , Esra 9:12). Volgens Nehemia 9 het God (in terme van sy verbond met Abraham) die land wat aan 'n verskeidenheid ander volkere behoort het, aan die Israeliete gegee. En volgens Nehemia 13:1-3 mag geen Ammoniet of Moabiet ooit in die gemeente van God opgeneem word nie (לֹא־יָבוֹא עַמֹּנִי וּמֹאָבִי בִּקְהַל הָאֱלֹהִים עַד־עוֹלָם).

Uit al die voorafgaande besprekings (3.2.1, 3.2.2 en 3.2.3) blyk dit dus duidelik dat JHWH die God van Israel is. Hierdie is egter 'n eksklusiewe verhouding: Hy het geen soortgelyke verhouding met enige ander groep mense nie; trouens, mense uit ander volkere word uitdruklik van hierdie verhouding uitgesluit.

3.3. GODSDIENSBEOEFENING EN GODSDIENSTIGE INSTELLINGS

Godsdiensbeoefening gee prakties uitdrukking aan 'n onderliggende teologie. Dit reflekteer mense se sienings oor God, en ook hulle verbintenis tot Hom. Daarom is die prominente plek wat godsdiensbeoefening in die narratief inneem veelbeduidend. Groot dele van Esra-Nehemia beskryf die godsdienstige handelinge van individue en die Judese gemeenskap, of beklemtoon

die belang van bepaalde godsdienstige instellings vir die gemeenskap. Veral uit die Esra-boek blyk 'n besondere belangstelling in priesterlike terminologie en aangeleenthede (vgl bv die gebruik van die terme תּוֹעֵבוֹת en בדל , Smith-Christopher 1994:255-6).

3.3.1. Die tempel

Die tempel is die belangrikste godsdienstige instelling in die boek, en neem duidelik 'n sentrale plek in die teruggekeerde ballinge se godsdiensbeoefening in. Hoewel die Judeërs tydens die ballingskap en ook vir periodes na hulle terugkeer in staat was om hulle godsdiens sonder 'n sentrale tempel te beoefen[7], was dit duidelik nie die gewensde situasie nie.

Die hele eerste gedeelte van Esra-Nehemia (Esra 1-6) is daarop afgestem om te vertel hoe die Judeërs van Kores toestemming (opdrag!) gekry het om die huis van die Here in Jerusalem te herbou, en hoe hulle hierdie opdrag ten spyte van teenstand en terugslae tot uitvoer gebring het (vgl Eskenazi 1988:46-7, 53-4). Die opdrag om vir God in Jerusalem 'n tempel te laat bou staan sentraal in die dekreet van Kores soos dit in Esra 1:2-4 weergegee word, en word uitdruklik herlei na 'n opdrag wat Kores van God self ontvang het. By die suksesvolle voltooiing van die taak aan die einde van hierdie gedeelte van die vertelling word weer eens benadruk dat die Judeërs die tempel in opdrag van God gebou het (Esra 6:14). Dit was God se wil dat die tempel in Jerusalem herstel sal word.

Kontinuïteit met die eerste (pre-eksiliese Salomoniese) tempel is van groot belang. Dít sê die Judeërs volgens Tattenai en sy kollegas se brief aan koning Darius uitdruklik wanneer hulle verduidelik hoekom hulle die tempel (her)bou: "Ons is besig om die tempel te herbou wat vroeër baie jare hier gestaan het. Dit is deur 'n groot koning van Israel opgerig en voltooi" (Esra 5:11). Hierdie antwoord bevestig nie net die band met die oorspronklike oprigter van die tempel nie, maar benadruk ook die legitimiteit van die nuwe tempel wat dieselfde funksie moet vervul as wat die eerste tempel vroeër vir 'n lang tydperk vervul het. Om dieselfde rede wys

---

[7] Dit het volgens historiese rekonstruksies meer as twintig jaar geduur voordat die tempel in Jerusalem uiteindelik herstel is. Hierbenewens hou gedeeltes soos Neh 13:4-13 die implikasie in dat die offerdiens in die tempel later van tyd minstens ten dele deur 'n gebrek aan toewyding, nepotisme en swak organisasie erg aan bande gelê is.

Esra-Nehemia nadruklik daarop dat Kores die tempelgereedskap wat Nebukadnesar destyds gebuit het, aan die terugkerende ballinge teruggegee het (Esra 1:7-11, 6:5).

Verskillende mense gee geskenke vir die oprigting van die tempel of vir die instandhouding van die tempeldiens. Kores het nie net die tempelgereedskap wat deur Nebukadnesar gebuit is, teruggegee nie, maar self ook geldelik tot die heropbouproses bygedra (Esra 3:7, 6:4). Verdere bydraes is later van tyd ook deur Darius en Artasasta gemaak, en het benewens goue en silwer artikels ook offerdiere en landbouprodukte vir die offerdiens ingesluit. Die motief vir die Persiese konings se groothartigheid is, soos Darius se brief aan goewerneur Tattenai dit positief verwoord, "sodat hulle vir die God van die hemel offers kan bring wat vir Hom aanneemlik is en kan bid dat die lewens van die koning en sy seuns gespaar mag word" (Esra 6:10). Die negatiewe formulering in die geloofsbrief wat Artasasta aan Esra voorsien (Esra 7:23 "sodat sy [God se] toorn nie oor die ryk van die koning en sy seuns kom nie") bevestig hierdie motief.

Benewens 'n persoonlike bydrae uit die staatskis het Kores ook die breë bevolking (אַנְשֵׁי מְקֹמוֹ , Esra 1:4) opgeroep om die terugkerende Judeërs materieel te ondersteun. Hierdie mense (כָל־סְבִיבֹותֵיהֶם , Esra 1:6) reageer daarop deur waardevolle items, gebruiksgoedere en vee (vir die offerdiens) te skenk. Die terugkerende ballinge maak self (deur middel van hulle familiehoofde) bydraes tot die oprigting van die tempel en die vestiging van die tempeldiens (Esra 2:68-9). Ook met Esra se terugkeer uit ballingskap bring die ballinge vir die tempel van die Here geskenke namens die Persiese owerheid, die Judeërs wat in ballingskap agterbly en hulleself (vgl Esra 7:15-24, 8:25-35). Uiteindelik sien Nehemia toe dat die Judese bevolking in Jerusalem en Juda die verantwoordelikheid aanvaar om al die nodige middele vir die instandhouding van die tempeldiens te voorsien (vgl Neh 10:33-40, 13:11-2,30-1). Vir geslag op geslag was die instandhouding van die tempeldiens 'n hoë prioriteit.

Buiten materiële middele benodig die tempeldiens natuurlik ook geskikte mense om te verseker dat die tempel aan sy doel kan beantwoord. En, net soos met die voorsiening van die nodige materiële middele vir die tempeldiens, lê Esra-Nehemia groot klem op die voorsiening van personeel vir diens in die tempel. Sowel in die verhalende gedeeltes as in die geslagslyste ontvang priesters, Leviete, tempelsangers, poortwagte en tempelslawe 'n besondere

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

prominensie deurdat hulle telkens afsonderlik van die volk vermeld word. Toe Esra met sy terugkeer vind dat daar nie Leviete in sy geselskap is nie, stuur hy summier 'n veldtog van stapel om Leviete te vind wat by hulle terugkeer in die tempel sal kan diens doen (Esra 8:15-20). Nehemia, weer, het onmiddelik stappe geneem om te verseker dat die Leviete en tempelsangers wat tydens sy afwesigheid van die tempel weg is omdat hulle nie genoegsame onderhoud van die volk ontvang het nie, na die tempel kan terugkeer[8]. Hy noem dit ook uitdruklik in sy gebed waarin hy van God erkenning vra vir sy optrede (Neh 13:10-4). God kan, ook in die herboude tempel, slegs op die gepaste manier gedien en vereer word as die nodige middele beskikbaar is en die volk die regte leiding van hulle legitieme geestelike leiers ontvang.

Enigeen is egter nie geskik om enige taak in die tempel te verrig nie, en die tempel is nie vir alle mense toeganklik nie. Om hierdie rede moet al die priesters se herkoms en optrede te alle tye bo verdenking wees (Esra 2:61-3 = Neh 7:63-5, 13:28-29). Die tempelpersoneel (en almal wat by die tempel deelneem aan die offerpraktyk) se rituele reinheid is eweneens van groot belang (vgl bv Esra 6:20-1). Terselfdertyd is die tempel die ekslusiewe domein van diegene wat 'n taak het om daar te verrig, en sal 'n gewone burger soos Nehemia sondig indien hy hierdie domein betree (Neh 6:10,13). Eljasib (die hoëpriester) het gevolglik 'n growwe fout begaan deur in Nehemia se afwesigheid uit Jerusalem vir Tobija, die Ammonitiese amptenaar Neh 2:10,19), 'n kamer in die tempel in te rig waar die offergawes vir die tempeldiens vantevore gebêre is (Neh 13:4-5). Sy optrede het nie net inbreuk gemaak op die effektiewe offerdiens tot eer van God nie, maar het ook afbreuk gedoen aan die heiligheid van die huis van God en dus die eer van God self.

Uit die voorafgaande blyk die belangrikheid van die tempel vir die godsdiensbeoefening van die na-eksiliese gemeenskap in Jerusalem en Juda. Hoewel die ballinge hulle geloof tydens die ballingskap sonder 'n tempel kon uitleef en selfs hulle godsdienstige praktyke (tot 'n mate) kon beoefen, is so 'n situasie duidelik nie wenslik nie – vandaar ook die groot emosie wanneer die fondamente van die tempel herstel is (Esra 3:12-3). Die herstel van die tempel is – soos die

---

[8] Volgens Von Rad (1962:85) gee Deuteronomium aanduidings daarvan dat die Leviete se taak reeds sedert die laat koningstydperk die interpretasie, aktualisering en prediking van Israel se godsdienstige tradisies ingesluit het. Von Rad verwys in hierdie verband ook na later tekste soos Neh 8:7 e v en 2 Kron 35:3. In aansluiting hierby kan ook gewys word op die groot gebed van Neh 9 wat in die mond van die Leviete gelê word (vgl 3.1.4 hieronder).

teruggee van die tempelgereedskap – 'n simboliese bevestiging van JHWH se mag. Soos Nebukadnesar die tempelgereedskap na Babilonië geneem het om daarmee die oormag van die Babiloniese gode te simboliseer (vgl Holmgren 1987:13), net so simboliseer die herstel van die Salomoniese tempel in Jerusalem dat JHWH uiteindelik in beheer bly.

Die inisiatief en opdrag vir die oprigting van 'n nuwe tempel in Jerusalem kom van God self. Hy wil op die plek wat Hy lank tevore gekies het en op 'n ordelike manier, ten aanskoue van die ganse wêreld, in sy eie tempel vereer word. Die nuwe tempel is eintlik net die voortsetting van die vorige tempel wat deur Nebukadnesar vernietig is, en dit word na die terugkeer uit ballingskap met die hulp van die Persiese owerheid en die steun van die breë gemeenskap herstel. Die Persiese owerheid, die Judese ballinge wat in Babilonië agterbly, die Judese gemeenskap in Juda én al die ander mense wat die heropbou van die tempel met hulle bydraes steun, gee daarmee terselfdertyd ook erkenning aan die gesag van die Here, die God van Israel. Maar sy eer word slegs gedien deur 'n tempeldiens wat ordelik en effektief funksioneer; vandaar die groot klem op die heiligheid van die tempel, 'n suiwer priesterskap, genoeg personeel om al die funksies in die tempel te kan vervul, en die nougesette lewering van die nodige voorrade aan die tempel.

3.3.2. Die wet

Navorsers is dit eens dat die wet van God 'n baie belangrike plek in Esra-Nehemia inneem; trouens, Williamson (1987:90) noem dit "the most influential topic treated in the books of Ezra and Nehemiah. Volgens Esra 7:10 was dit Esra se doel om die hele wet van die Here vir Israel te leer en dit toe te pas. Dit is ook die opdrag wat hy van die Persiese koning gekry het (Esra 7:25-6). Na die voltooiing van die stadsmuur onder leiding van Nehemia berig die verhaal van die groot volksbyeenkoms voor die Waterpoort (Neh 8). Die belangrikste aspek van hierdie byeenkoms is die voorlesing van die wet deur Esra wat uitloop op die viering van die huttefees (Neh 8) en 'n vasdag waarop die volk bely dat hulle dwarsdeur hulle geskiedenis teen die wet van die Here gesondig het (Neh 9). Dit word in Nehemia 10 gevolg deur 'n plegtige onderneming van die volk om voortaan in ooreenstemming met die wet van God te leef.

By nadere ondersoek is dit egter opvallend dat die wet wel in Esra 7-10 ’n prominente plek inneem (soos die tempel in Esra 1-6), en daarna weer in die laaste gedeelte van die boek Nehemia (Neh 8-13). Maar in die vertellings van Esra 1-6 en Nehemia 1-7 speel die wet feitlik geen rol nie. Daar is slegs sydelingse verwysings na die wet in Esra 3:2, 6:18 en Nehemia 1:7.

Dit is verder opvallend dat Esra-Nehemia ten spyte van die (vermeende) prominensie van die wet verbasend min aanduidings gee van wat God wil hê mense moet doen. Anders as in die profeteboeke kom God ook nie self aan die woord nie, en bekende formules soos כֹּה אָמַר יהוה en נְאֻם יהוה kom glad nie in Esra-Nehemia voor nie[9]. In Esra-Nehemia word God se wil vir mense se lewens nie meer in ’n kontemporêre openbaring bekend gemaak nie, maar uit ’n gesaghebbende Skrifwoord afgelei.

Ten spyte hiervan bly die vertelling merendeels vaag oor God se wil. ’n Mens kan bloot spekuleer oor die redes hiervoor: is dit omdat die interpretasieproses nog nie behoorlik ontwikkel is nie, of is dit omdat Esra-Nehemia nie daarop afgestem is om die betekenis van die wet vir sy waarskynlike lesers uit te spel nie? Dalk was daar ander kontemporêre bronne, of dalk was die veronderstelling dat die lesers self die wet goed ken. Of is die vaagheid dalk doelbewus daarop afgestem (veral met betrekking tot die kwessie van gemengde huwelike) om nuwe praktyke wat nie heeltemal met ou situasies korreleer nie, te legitimeer? Hoe dit ookal sy, dit bly opvallend dat die vertelling groot klem daarop plaas *dat* die wet se gesag in die gemeenskapslewe aanvaar moet word sonder om uit te spel *wat* dit inhou.

Pogings om die inhoud en omvang van die wet wat Esra na Juda gebring het asook die wet wat in die boek Esra-Nehemia veronderstel word, te bepaal, het in die histories-kritiese navorsing heelwat aandag gekry – sonder dat noemenswaardige konsensus bereik is (vgl Klein 1976, Williamson 1985:xxxvii-xxxix). Die rede hiervoor, glo ek, is eenvoudig omdat die vertelling so min inligting oor die inhoud van die wet gee (so ook Von Rad 1962:101-2).

---

9 Beide formules kom wel in die kontemporêre profetiese literatuur voor – eersgenoemde bv in Hag 1:2,5,7, 2:6,7,9,11 en Sag 1:3,4,14,16,17, 2:12, 3:7, 6:12, 7:9, 8:3,9,14,19,23, 11:4 en laasgenoemde bv in Hag 1:9,13, 2:4,8,9,14,17,23 en Sag 1:3,4,16, 2:9,10,14, 3:9,10, 5:4, 8:6,11,17, 10:12, 11:6, 12:1,4, 13:2,7,8. Hierdie formules kom ook in die Kroniekeboeke voor: eersgenoemde in 1 Kron 17:4,7, 21:10,11, 2 Kron 11:4, 12:5, 18:10, 20:15, 21:12, 34:23,24,26 en laasgenoemde in 2 Kron 34:27.

'n Gedeelte soos Nehemia 8 beskryf byvoorbeeld die gebeure van die groot volksbyeenkoms by die Waterpoort waar Esra die wet voorlees in groot detail en verwys spesifiek na die Leviete wat die betekenis van die wet so duidelik uitgelê het, maar rep (benewens die opdrag om die loofhuttefees te vier, Neh 8:14) geen enkele woord oor die inhoud van die wet nie! Ten spyte van die belang van die wet vir die verhaal in Esra-Nehemia maak die teks slegs sydelingse verwysings na spesifieke sake: die sabbatsgebod (Neh 9:14, 10:32, 13:15-22) en sabbatsjare waarin die landerye onbewerk gelaat moet word (Neh 10:31); die instandhouding van die tempel en die offerdiens (Esra 3:3-6, Neh 10:33-40); en die viering van bepaalde feeste (Esra 6:19-22, Neh 8:14). Esra-Nehemia sê dus baie min oor die inhoud van God se wet, en dus oor God se wil en wat Hy van mense verwag.

Aangesien die teks dus weinig inligting oor die *inhoud* van die wet gee, is dit dus van veel meer waarde om te vra watter *funksie* dit in die verhaal het, of, anders gestel, watter saak dit dien. En oor veral een saak is die vertelling ondubbelsinnig: op grond van die wet wil God geen vermenging van die Judeërs en ander nasies toelaat nie.

Na Esra se aankoms in Jerusalem rapporteer die leiers van die gemeenskap aan hom dat die Judeërs hulle nie van die nie-Judese bevolking afgesonder het nie en dat daar trouens ondertrouery met hierdie mense plaasgevind het. Op heel dramatiese wyse gee Esra uitdrukking aan sy skok en verslaentheid, en vertel dat almal "wat by die gedagte aan die opdragte van God vreesbevange was oor die troueloosheid van die mense uit die ballingskap" (כֹּל חָרֵד בְּדִבְרֵי אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל עַל מַעַל הַגּוֹלָה) hulle by hom kom skaar het (Esra 9:4). Die nuus oor die vermenging van Judeërs en nie-Judeërs beweeg hom om die volk voor te gaan in 'n kollektiewe skuldbelydenis voor God en te vra dat God hulle tog nie op grond van hierdie sonde heeltemal moet vernietig nie (Esra 9:14).

Die siening dat ondertrouery met nie-Judeërs sonde teen God is, word bevestig en versterk deur die woorde van Sekanja (Esra 10:2) en Esra (Esra 10:10-11), en die daaropvolgende amptelike proses waardeur die Judese gemeenskap alle gemengde huwelike tot niet laat maak. Op hierdie noot eindig die verhaal (en boek) van Esra.

Dieselfde saak geniet eweneens prominensie in die boek Nehemia. Dit is die eerste van 'n lys ondernemings wat die volk na afloop van die groot byeenkoms by die Waterpoort maak met die uitdruklike doel om daardeur uitdrukking te gee aan die wil en wet van God (Neh 10:30-31). Die verbod wat spesifiek Ammoniete en Moabiete verbied om in die gemeente van God opgeneem te word (vgl Deut 23:3-6) word in Nehemia 13:1-3 opgehaal en lei weer eens daartoe dat almal van gemengde afkoms van die nageslag van Israel afgeskei word. Dit dien ook as 'n verklaring vir Nehemia se ontsteltenis in die daaropvolgende passasie, toe hy na sy terugkeer van die Persiese hof uitvind dat die priester Eljasib vir Tobija, die Ammoniet, 'n kamer by die tempel ingeruim het (Neh 13:4-9). En uiteindelik is dit veelseggend dat die boek Nehemia (net soos die Esraboek) ook eindig met 'n vertelling oor Nehemia se streng optrede teen Judeërs wat met mense uit ander volkere getroud was (Neh 13:23-31).

Daar kan gevolglik met reg gevra word of dit in die vertelling van Esra-Nehemia om die erkenning van die wet van Moses as die basis vir die lewe van die nuwe na-eksiliese gemeenskap gaan, en of dit in die eerste plek om die ontbinding van die gemengde huwelike gaan. Is onderwerping aan die gesag van die wet 'n doel op sigself, of is dit 'n middel tot 'n doel?

3.3.3. Offers en feeste

Die tempel het ongetwyfeld groot simboliese waarde gehad vir die gemeenskap van teruggekeerde ballinge. Dit was die bewys van God se liefde, van sy trou aan die verbond met Abraham en die beloftes wat Hy by monde van sy profete aan sy uitverkore volk gemaak het (Esra 3:11, 6:14, 8:8-9). Dit het sy teenwoordigheid in die midde van sy volk op 'n tasbare wyse bevestig. En tog het die tempel in die eerste plek 'n praktiese waarde gehad: dit het aan die Judeërs 'n plek gebied waar hulle hulle God kon ontmoet en waar hulle by wyse van die offerpraktyk aan al die aspekte van hulle verhouding met God uitdrukking kon gee (vgl Clines 1984:96).

Die vertelling van Esra-Nehemia bied oorgenoeg getuienis vir die belang van die offerpraktyk vir die na-eksiliese Judese gemeenskap. Die gemeenskap se eerste kollektiewe optrede na hulle terugkeer na Juda en Jerusalem is om die altaar op sy oorspronklike plek te herstel en die

gereelde offers te hervat (Esra 3:2-3). Daarna word verskillende groot geleenthede in die gemeenskapslewe gevier met die bring van buitengewone offers (Esra 6:17, 8:35, 10:19, Neh 12:43). Hierbenewens word geskenke gegee en allerlei maatreëls getref (mense word aangestel, toegerus en ingedeel; voorsiening van brandhout en offergawes word gereël) om te verseker dat die offerpraktyk volgehou kan word (Esra 1:4,6, 2:68-9, 3:5, 6:9-10,18, 7:15-24, 8:17,24-30, Neh 10:32-9, 12:44-7, 13:4-13).

Offers was uiteraard algemene praktyk in die Ou Nabye Ooste (vgl ook Esra 4:2, 7:17, Neh 4:2), en is ook uitdruklik voorgeskryf in die wet van Moses (vgl bv die verwysings in Esra 3:2,4). Die doel daarmee was om erkenning te gee aan God vir sy sorg (gereelde offers), en om daarmee sy guns vir een of ander saak te probeer verseker (vgl bv Esra 6:10, 7:23). Hierbenewens is daar spesiale offers aan God gebring om uitdrukking te gee aan vreugde (Esra 6:16,22, 8:35, Neh 12:43), en skuldoffers om versoening te doen vir sonde (Esra 6:17, 10:19).

Esra-Nehemia bevat verder verwysings na 'n aantal besondere feeste: die paasfees (Esra 6:19-21), die fees van die ongesuurde brode (Esra 6:22), en die huttefees (Esra 3:4, Neh 8:14-8). Hiermee het die Judeërs gepoog om weer die wetsvoorskrifte in verband met feeste na te kom (vgl die verwysings daarna in Esra 3:4 en Neh 8:14,15,18). By wyse van hierdie feeste het hulle ook die groot reddingsdade in die geskiedenis, en veral die uittog uit Egipte, herdenk (Breneman 1993:50). Hierdie feeste was egter nie vir die gemeenskap 'n godsdienstige las nie, maar het met groot vreugde gepaardgegaan (vgl Esra 6:22, Neh 8:17).

Kultiese handelinge, offers en godsdienstige feeste, geniet dus besondere prominensie in Esra-Nehemia. Dieselfde geld natuurlik ook in ander laat Ou-Testamentiese geskrifte soos Kronieke. Moderne Bybelwetenskaplikes staan soms krities hierteenoor en maak dit af as ritualistiese vormgodsdiens. So 'n standpunt is egter baie eensydig, soos Clines (met verwysing na Eichrodt) duidelik uitwys:

> Indeed, his is a dangerous theology, since the transition from formal religion to *mere* formal religion is all too easy; yet it must also be said that the prophetic tradition is equally one-sided whenever it imagines that true religion can ever be merely a matter of inward disposition or of social action. 'Outward form is not a matter of indifference to the interior concerns of religion, but effectively mediates

the presence of the divine' (W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, i [1961], p. 404).

(Clines 1984:29)

Die gereelde offers en feeste (en ook dié by buitengewone geleenthede) was dus eerder die manier waarop die gemeenskap sy geloofsoortuigings met die alledaagse leefwêreld geïntegreer het. Hierin is juis een van die positiewe aspekte van die teologie van Esra-Nehemia geleë: geloof is nie blote abstraksie nie en teologie is nie spekulatiewe denke nie. Dis ook nie iets wat slegs sporadies relevant is nie; inteendeel, dis 'n gereelde en integrale deel van die werklikheid. En die gemeenskap se vreugde by feeste en offergeleenthede dien as klinkklare getuienis dat hierdie handelinge nie net blote formalisme of wettisisme is nie (vgl Clines 1984:29).

3.3.4. Gebed

Die verskillende gebede in Esra-Nehemia lewer 'n besondere bydrae tot ons begrip van die boek se teologie. Die belangrikheid van gebed word regdeur Esra-Nehemia veronderstel, sodat Breneman (1993:54) tereg kan sê "the work of Ezra and Nehemiah was bathed in prayer." Veral in Nehemia geniet gebed besondere prominensie: die boek begin feitlik op 'n gebed (met slegs Neh 1:1-3 as 'n kort inleiding), daar is deurgaans gebede of verwysings na gebede in die vertelling geïntegreer (met Neh 9:5-37 as 'n besondere hoogtepunt), en uiteindelik sluit die boek met 'n bede (Neh 13:31).

Esra-Nehemia bevat verder 'n verskeidenheid gebede: kort en lank, individueel en kollektief, persoonlik en openbaar, met of sonder enige gepaardgaande rituele, ensomeer. Sodoende kom daar nie net idees oor die aard van gebed as kommunikasie met God aan die lig nie, maar ook veronderstellings oor die persoon van God in relasie tot mense.

So wys die kort gebede wat as't ware as tussenwerpsels in die eerstepersoonsvertelling van Nehemia aangetref word, dat gebede kort, spontaan en persoonlik kan wees. In 'n aantal van hierdie gebede pleit Nehemia dat God sy ywer ter wille van sy volk, die tempel en die diens aan God tot sy voordeel moet onthou (Neh 5:19, 13:14,22,31). In twee ander gebruik hy presies

dieselfde formulering (זָכְרָה לְ) om God te versoek om sy opponente te straf (Neh 6:14, 13:29). Die gebede word na aanleiding van 'n spesifieke situasie as 'n wens teenoor God uitgespreek, en hang ten nouste saam met Nehemia se persoonlike belewenis en interpretasie van gebeure.

In teenstelling tot hierdie individuele gebede vind ons in Esra 8:21-23, Esra 9:6-15 en Nehemia 9:5-37 openbare gebede waaraan 'n groot groep mense deel gehad het. Laasgenoemde twee gebede (waarvan die inhoud wel vir die lesers weergegee word) verwys na die sprekers in die eerste persoon meervoud en is op die kollektiewe nood van die gemeenskap van teruggekeerde ballinge afgestem. Die vertelling in Esra 8 gee geen besonderhede oor die gebed self nie, en dui ook nie aan wie die terugkerende ballinge voorgegaan het in gebed nie. In Esra 9 voer Esra self die woord namens die mense om hom, en in Nehemia 9 word die gebed in die mond van 'n aantal Leviete gelê.

Daar is verder geen aanduiding dat die gebed aan enige voorskrifte met betrekking tot plek of wyse moet voldoen nie. Nehemia veronderstel byvoorbeeld duidelik dat God sy gebede kan hoor en verhoor al word dit nie op 'n voorgeskrewe plek of manier of met behulp van 'n middelaarsfiguur (soos byvoorbeeld 'n priester) uitgespreek nie. Op grond daarvan maak Van Selms (1935:23) die waarneming dat Esra-Nehemia'n geestelike opvatting van gebed vertoon wat korrespondeer met 'n geestelike voorstelling van God. Kontak tussen God en mens vind in die gees van die mens plaas, en God is deur gebed oral bereikbaar: aan die Persiese hof, onderweg, en ook in Jerusalem.

In sommige gevalle word die bidder se gebedshouding wel beskryf, of gaan die gebede wel met bepaalde rituele gepaard. In Esra 9:5-6 gaan Esra op sy knieë en steek sy hande hemelwaarts na God toe uit, terwyl hy skaam is om sy kop op te lig. Volgens Nehemia 1:4 gaan Nehemia sit wanneer hy begin bid, terwyl minstens die Leviete wat die volk in Nehemia 9 voorgaan in gebed klaarblyklik gestaan het (Neh 9:4-5).

In 'n hele paar gevalle gaan gebed met vas gepaard (Esra 8:21-3, 9:3-5, Neh 1:4, 9:1 e v). Tydens die vas het die betrokkenes hulleself vrywillig daarvan weerhou om te eet of drink, waarskynlik om (weer) God se goedgesindheid deur hierdie daad van besondere toewyding te

probeer wen (vgl Esra 8:23, 10:6, Neh 1:4, 9:1). Brockington (1969:170) beskryf vas as 'n daad van verootmoediging voor God en voeg by "it was a time of self-mortification". Ook Clines (1984:111) beskryf die betekenis van die vas as 'n poging om 'n "doodsituasie" na te boots. Hierdie siening word egter glad nie deur die vertelling self gesuggereer nie. Ryle se verklaring van die betekenis van die vas is baie meer oortuigend: "Ezra appoints the fast (a) as the symbol of submission before God's will and of repentance from sin, (b) as the means of intensifying religious fervour in prayer through the restraint laid upon the physical appetite, (c) as the testimony that 'man lives not by bread alone' " (Ryle 1897:106).

In dié gevalle waarin mense in rou tot God bid, gaan die gebed met die uiterlike rou-handelinge gepaard: Esra skeur sy klere en trek sy hare uit in Esra 9:3, en in Nehemia 9:1 het die volk rouklere aan en grond op hulle koppe. Hierdie houdings en rituele hou egter nie soseer met die gebed as sodanig verband nie, maar eerder met die bepaalde omstandighede wat tot die gebed aanleiding gee.

In die meeste gevalle is die inhoud van die gebed daarop afgestem om 'n versoek tot God te rig: soms om God se beskerming in 'n gevaarlike situasie te vra (Esra 8:21-3, Neh 4:3), soms om te vra dat God 'n bepaalde onderneming suksesvol sal maak (Neh 1:4-11, 2:4, 6:9b). Daar is reeds hierbo verwys na Nehemia se kort gebede waarin hy God versoek om sy verdienstelike optrede te onthou en sy vyande te straf (by lg kan ook Neh 3:36-7 gevoeg word).

Dis egter die inhoud van die drie lang gebede in Esra-Nehemia (Esra 9:6-15, Neh 1:5-11 en Neh 9:5-37) wat uitstaan. Hierdie gebede verskil in baie opsigte van mekaar, onder meer met betrekking tot hulle literêre aard, struktuur, en intensie. Nehemia se gebed in hoofstuk 1 begin deur God aan te spreek en sy trou deur die eeue te erken, terwyl die kollektiewe gebed in Nehemia 9 met 'n uitvoerige lofrede oor God se werk in die skepping en die geskiedenis van Israel open (vgl die opsomming van die gebed in Neh 9 onder 3.1.3 hierbo). 'n Soortgelyke erkenning of lofrede ontbreek in die gebed in Esra 9. 'n Verdere opvallende verskil is dat die twee gebede in Nehemia 1 en 9 – in teenstelling tot die gebed in Esra 9 – uiteindelik albei in duidelike versoeke uitmond.

Al drie gebede gee egter uitdrukking aan die oortuiging dat JHWH die God van die geskiedenis is, en dat sy wil in die loop van die geskiedenis geopenbaar word (Fensham 1982:19). Breneman (1993:51) wys ook op die verwysings na die verbond wat in al drie gebede voorkom. In al drie hierdie gebede is daar verder ’n sterk homiletiese toon teenwoordig. Soos in die geval van ander Bybelse gebede dien die homiletiese aspek van die gebed ’n dubbele doel: die uitspel van die volk se geskiedenis dien enersyds as motivering by die appèl wat op God gedoen word, terwyl dit andersyds die toehoorders leer hoe God optree en hoe mense op sy voorskrifte moet reageer (Ackroyd 1991:24). Al drie gebede word dan ook gevolg deur drastiese optrede wat van die betrokkenes groot moed geverg het (Kidner 1979:25).

Dis verder veral opvallend dat hierdie drie gebede die mees prominente aspek van hulle inhoud - ’n skuldbelydenis - met mekaar gemeen het. Al drie gebede veronderstel ’n werklikheid vol ellende (Esra 9:7, Neh 1:3, 9:36-7) en interpreteer dit as welverdiende straf omdat God se volk sy gebooie van geslag tot geslag oortree het. Volgens Esra 9:7 is die ellende nog die gevolg van die geweld, gevangenskap, plundering en skande waaraan die Israeliete sedert die ballingskap onderwerp is. Nehemia 1:3 verwys spesifiek na die weerlose en vernederende toestand waarin Jerusalem se vernietigde mure en stadspoorte die stad laat, terwyl Nehemia 9:36-7 die armoede en materiële nood van ’n onderworpe en uitgebuite volk bekla.

Die ellende word egter in al drie gevalle geïnterpreteer as die gevolg van die Israeliete se ongehoorsaamheid teenoor God, iets wat geslagte lank tot in die hede voortgeduur het. Verskillende terme en uitdrukkings word gebruik om Israel se skuld en oortredings te beskryf, onder meer עָוֹן (Esra 9:6,7,13), אַשְׁמָה (Esra 9:6,7,13,15), מַעֲשֵׂינוּ הָרָעִים (Esra 9:13), חַטָּאת / חטא (Neh 1:6, 9:29,37), לֹא שׁמע אֶל / לֹא שׁמר / עזב מִצְוֹתֶיךָ (Esra 9:10,14, Neh 1:7, 9:16,29), הִרְשִׁיעַ (Neh 9:33), וַיַּשְׁלִיכוּ אֶת־תּוֹרָתְךָ אַחֲרֵי גַוָּם (Neh 9:26), en לֹא עָשׂוּ אֶת־תּוֹרָתֶךָ (Neh 9:34). Al hierdie uitdrukkings is egter generies van aard en gevolglik baie vaag oor die presiese aard van die oortredings. Selfs die uitvoerige historiese oorsig van Nehemia 9 verwys slegs na ’n enkele identifiseerbare insident uit die geskiedenis van Israel (die episode van die goue kalf). En dis slegs Esra 9:14 wat ’n aanduiding gee van die oortreding van die teruggekeerde ballinge: ondertrouery met ander volkere (הֲנָשׁוּב לְהָפֵר מִצְוֹתֶיךָ וּלְהִתְחַתֵּן בְּעַמֵּי הַתֹּעֵבוֹת הָאֵלֶּה).

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Dis verder opvallend dat Israel se sonde en oortredings deurgaans met God se genade en regverdigheid gekontrasteer word. Hoewel die Israeliete oor geslagte heen ongehoorsaam en afvallig was (Esra 9:7, Neh 9:16-7), was God steeds geduldig en genadig; Hy het trou gebly aan sy verbond (Neh 1:5, 9:17,19,30). Uiteindelik straf God sy volk deur hulle in die mag van hulle vyande oor te gee (Esra 9:7, Neh 9:27,30), maar selfs dan betoon God sy genade deur op hulle noodroep te antwoord en vir hulle uitkoms te bewerk (Esra 9:8-9, Neh 1:9, 9:27,28). Die beste samevatting van hierdie gebede se teologiese perspektief vind ons gevolglik in die woorde van Nehemia 9:33: וְאַתָּה צַדִּיק עַל כָּל־הַבָּא עָלֵינוּ

כִּי־אֱמֶת עָשִׂיתָ וַאֲנַחְנוּ הִרְשָׁעְנוּ :

God is regverdig; ons het gesondig.

Hierdie sentrale teologiese perspektief van die drie gebede is volledig Deuteronomisties, en reflekteer steeds die Deuteronomis se strewe om in die ballingskaptyd te verklaar hoe dit gebeur het dat God sy volk verstoot het (Von Rad 1962:354). Trouens, Von Rad (1962:349-50) beskryf die primêre bedoeling van die Deuteronomistiese geskiedswerk as 'n skuldbelydenis (vgl ook Clines 1984:196). Ook die verdere inhoud en taalgebruik van hierdie gebede vertoon sterk Deuteronomistiese trekke. Voorbeelde hiervan kan gevind word in die verwysing na God se uitverkiesing van Abraham (Neh 9:7) en die tekens en wonders (אֹתֹת וּמֹפְתִים) tydens die uittog uit Egipte (Neh 9:10). Net so is die beklemtoning van die volk se ongehoorsaamheid aan God se gebooie in Nehemia 1:7 (לֹא שָׁמַרְנוּ אֶת־הַמִּצְוֹת אֶת־הַחֻקִּים אֶת־הַמִּשְׁפָּטִים) en die volk se minagting van die profete (עָזַבְנוּ מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָ בְּיַד עֲבָדֶיךָ הַנְּבִיאִים, Esra 9:10-11; vgl ook Neh 9:26,30) tipies Deuteronomistiese temas. Heel dikwels herinner die gebede se formulering ook aan Deuteronomistiese taalgebruik, soos met die karakterisering van God in Nehemia 1:5 en 9:32 (הָאֵל הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא שֹׁמֵר הַבְּרִית וָחֶסֶד לְאֹהֲבָיו וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָיו[10]) en die kenmerkende verwysing na Jerusalem as הַמָּקוֹם אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי לְשַׁכֵּן אֶת־שְׁמִי שָׁם (Neh 1:9[11]).

---

[10] Hierdie formulering kom ook in Neh 4:8 voor; vgl verder Deut 7:9,21, 10:17, Dan 9:4, asook 1 Kon 8:23.

[11] Vgl bv Deut 12:5,11,14,21: 14:23 e v ; 16:2,6,11; 26:2; 1 Kon 11:36; 14:21; 2 Kon 21:4,7.

Gebed het dus 'n belangrike plek in Esra-Nehemia. Kommunikasie met God vind nie net by wyse van die offerritueel plaas nie, maar ook by wyse van gebed. Gemeenskap met God is nie beperk tot die tempel nie, maar is deur middel van gebed op enige plek en in enige situasie vir sowel 'n groep mense as 'n individu moontlik. Hierdeur sanksioneer Esra-Nehemia gevolglik – ten spyte van die groot belang van die kultus – nááS die kultus 'n wyse van persoonlike godsdiensbeoefening waar mense sonder bemiddeling van die tempelpersoneel in verhouding tot God kan leef.

Daarby het diegene wat bid nie net die verwagting dat God die gebede sal verhoor nie, maar ook die belewenis dat God inderdaad hulle gebede beantwoord (vgl bv Esra 8:23 en 8:31, Neh 1:11, 2:4 en 2:8). Watter effek het dit dan op die ywer van die gemeenskap om self inisiatief aan die dag te lê en deur harde werk en volharding hulle ideale te verwesenlik? Dat die gemeenskap en hulle leiers nie bid en dan agteroorsit nie, word egter baie duidelik uit die konteks van elkeen van die gebede in Esra-Nehemia. In elke geval word gebed opgevolg met daadwerklike stappe om self ook iets aan die probleem te doen, sodat Rudolph (1949:124) se opmerking na aanleiding van Nehemia se optrede in Nehemia 4:3 goedskiks op die rol van gebed regdeur die boek toegepas kan word: nie net Nehemia se voorbeeld nie, maar die hele boek reflekteer die spreuk *ora et labora* ("Bid en werk!"). God se goedgesindheid en hulp hef nie menslike verantwoordelikheid op nie.

3.4. TEOLOGIESE OOGMERKE VAN DIE TEKS

Elke teks het bepaalde oogmerke wat in sy samestelling gereflekteer word. Hierdie oogmerke kan esteties van aard wees, of teologies, of ideologies, of (veral in ons moderne samelewing) ekonomies van aard. Baie dikwels het tekste meerdere oogmerke wat mekaar nie uitsluit nie.

Die prominente plek wat God en godsdiensbeoefening in Esra-Nehemia inneem, reflekteer dus ook bepaalde teologiese oogmerke. Esra-Nehemia is (onder meer) daarop uit om bepaalde teologiese idees en oortuigings te bevorder wat uiteindelik in die godsdienstige praktyke van die na-eksiliese Judese gemeenskap moet uitdrukking vind. Die onderstaande aspekte blyk uit die seleksie van materiaal, uit die vertelling se besondere perspektief op historiese gebeurtenisse, en uit die standpunte wat gepropageer of bestry word.

3.4.1. Godsvertroue

Die fokus op enkele gebeure uit 'n historiese periode van ongeveer een honderd jaar gee reeds 'n aanduiding daarvan dat die materiaal wat uiteindelik vir insluiting in Esra-Nehemia geselekteer is, 'n bepaalde doel moes dien. Wat hierdie doel presies is, is in die lig van ons gebrekkige historiese kennis natuurlik nie meer voor die hand liggend nie. Heel moontlik was die drie sentrale episodes wat in die vertelling beskryf word (die eerste terugkeer met die oog op die herstel van die tempel, Esra se terugkeer en die instelling van die wet, en Nehemia se terugkeer en die herstel van Jerusalem se stadsmuur) inderdaad dié uitstaande keerpunte in die lewe van die gemeenskap. Ons dra vandag in elk geval nie kennis van ander gebeure uit die periode wat 'n dergelike impak gehad het nie.

Tog gee die perspektief wat Esra-Nehemia aan die gebeure gee 'n goeie aanduiding van die oogmerk van die vertelling. Soos Clines met betrekking tot Esra 1-6 skryf:

> A story that could have been told simply in terms of imperial policy (ch. 1), national feeling (ch. 3), petty provincial feeling (ch. 4), bureaucratic oversights (ch. 5), and royal generosity (ch. 6), is only fully told as a story about the action of God. He is the one who has 'stirred up' Cyrus (1:1), 'stirred the spirit' of the returning exiles (1:5), continued his covenanted mercies (3:11), raised up prophets to encourage the people (5:1), set his eyes upon the elders of the Jews (5:5), 'turned the heart' of Darius toward them (5:22), and brought about the completion of his temple (5:14)."
>
> (Clines 1984:98)

Op 'n dergelike manier beskryf ook die res van Esra-Nehemia die verloop van gebeure uitdruklik in terme van God se ingryping in die konkrete werklikheid van mense se alledaagse lewens (vgl bv Esra 1:1-2, 6:22, 7:6,27-8, 8:31, Neh 2:8,12, 6:16). Op beslissende oomblikke in die geskiedenis van die mensdom gryp God in. Dit toon sowel die keuse van vertelstof as die besondere perspektief van Esra-Nehemia vir elke leser (vgl ook die wyse waarop die gebede van Esra 9 en Neh 9 hieraan uitdrukking gee). Ten spyte van mense se vrees (Esra 3:3, 8:22-23, Neh 2:2, 4:8) en moedeloosheid (Neh 4:4), ten spyte van teenstand (Esra 4:4-5, Neh

2:10, 19-20, 4:2, 6:2,9) en bespotting (Neh 4:1-3) het God die heropbou van die tempel, die Judese gemeenskap en die stadsmuur verseker. Hierdie aktualisering van die verlede in diens van 'n godsdienstige boodskap oor die dade van God in die geskiedenis is volgens Fensham (1981:36) uniek in die Ou Nabye Ooste.

Sodoende bied Esra-Nehemia hoop aan elke leser, ongeag die omstandighede waarin hy homself mag bevind. Die God van Israel wat regdeur die geskiedenis van die wêreld tot heil van sy volk aan die werk was, is ook in die teenswoordige tydsgewrig aan die werk (Breneman 1993:50). Terwyl daar subtiele aanduidings is dat die lewensomstandighede van die boek se verwagte lesers destyds ver van ideaal was (vgl bv Neh 9:36-7), bied die vertelling aan al hierdie lesers die troos dat God steeds aktief is in die wêreld. Dit is dus nie nodig om wanhopig te raak nie; inteendeel, daar is oorvloedige rede om op God te vertrou.

3.4.2. Gods-diens is tempeldiens

Die mense (volk) wat op God vertrou, moet Hom dien. Hierdie diens aan God moet volgens Esra-Nehemia primêr in die tempel plaasvind en gestalte kry in 'n verskeidenheid rituele en offers (Clines 1984:29). Hierdie oortuiging blyk uit die besondere fokus op die herstel van die tempel in Jerusalem, asook uit die aandag wat Esra-Nehemia aan die kultus wy.

Beide weergawes van Kores se dekreet (Esra 1:2-4 en 6:3-5) fokus op die herstel van die tempel en maak verder melding van geskenke vir die offerdiens. Die gereedskap vir die offerdiens word in die fynste besonderhede beskryf (Esra 1:6-11, 8:25-7); geskenke en offergawes vir die offerdiens word telkens nadruklik vermeld (Esra 2:69, 6:9, 7:15-22, Neh 10:32-9, 12:47, 13:12,31), en die kultiese personeel geniet sowel in die vertellings (Esra 3, 6:16-22, 8:15-20, Neh 12:27-47) as in die geslagslyste (Esra 2, 10, Neh 3, 7, 10, 11, 12) groot prominensie. Esra-Nehemia benadruk dus opsigtelik die noodsaaklikheid van 'n goed geordende offerdiens waardeur die gemeenskap God kan ontmoet en aan Hom die nodige eerbied kan betoon.

Uiteraard legitimeer en ondersteun Esra-Nehemia hiermee die prominente plek van die tempel, die offerdiens en die sosiale voorrang van die kultiese personeel in die gemeenskapslewe. Die

vertelling vermy 'n verklaring vir die volk se onvermoë of onverskilligheid om die tempel te herbou deur 'n afwyking van die normale chronologie in die vertelling (Esra 4:7-23). Net so word die plegtige onderneming om (onder meer) voortaan die offerdiens getrou in stand te hou (Neh 10:33-40) beskryf sonder enige verduideliking van die omstandighede wat so 'n onderneming genoodsaak het. Daarteenoor beskryf Nehemia in 'n eerstepersoonsvertelling hoe hy Tobija na sy terugkeer na Jerusalem uit die tempel se voorraadkamers verdryf het en maatreëls getref het om die Leviete na die tempel terug te bring en te verseker dat hulle hulle dienswerk daar hervat. Hy vra God dan: "Moet tog nie dat my liefdesdade (חֲסָדַי) wat ek vir die huis van my God en vir sy diens gedoen het, vergeet raak nie" (Neh 13:4-14).

Indien daar dus onder die verwagte lesers enige onverskilligheid (of selfs opposisie) teen die tempeldiens sou bestaan, is Esra-Nehemia duidelik daarop afgestem om juis die belang van die tempeldiens vir die verering van God te beklemtoon. Elke leser moet verstaan dat God bowenal gedien word deur die tempeldiens getrou in stand te hou.

3.4.3. Wetsgehoorsaamheid

Diens aan God kon vir Esra-Nehemia egter nooit by blote rituele in en om die tempel eindig nie; dit moes verder gaan en uitmond in 'n lewe van wetsgehoorsaamheid. Fensham som die boek se perspektief goed op:

> As the prophets have shown, the continual atonement for sins could easily become mere custom and thus not a living reality. It was so easy to take a lamb to the altar as an offering yet live daily in disregard of all the religious principles implied in the religion of the Lord. The reforms of Ezra and Nehemiah, with their heavy emphasis on the law, are to be regarded as an attempt to counteract such a way of life. The lives of the Jews were to be in accordance with the principles of their religion, as laid down in these legal prescriptions. The reading and interpreting of the law confronted the people with their neglect of these principles. Certain festivals were reinstated and the cult was reorganized to fulfil the requirements of the law. But this way of life organized by Ezra and Nehemiah was concerned not only with keeping legal prescriptions, but also with living in accordance with the

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

> ethical principles laid down by the Lord. Neh 5 is a good example of how the ethical principles had been carried out.
>
> (Fensham 1982:17)

Benewens die tempeldiens en die kultus lê Esra-Nehemia dus ook klem op gehoorsaamheid aan God se wet. Daarmee dien Esra-Nehemia nie net die aanvaarding van die wet se gesag in die gemeenskap nie, maar propageer 'n lewenswyse wat aan 'n spesifieke norm moet voldoen. God word dus nie net deur bepaalde rituele in die kultus gedien nie, maar ook deur die wyse waarop mense se optrede in hulle alledaagse lewe aan Hom eerbied betoon.

Soos Fensham tereg uitwys, gee die maatreëls om uitkoms te bring vir verarmde lede van die gemeenskap (Neh 5) inderdaad uiting aan 'n lewenswyse wat God se wil respekteer (vgl Neh 5:9 הֲלוֹא בְּיִרְאַת אֱלֹהֵינוּ תֵּלֵכוּ). Nehemia motiveer sy eie onbaatsugtigheid (deur af te sien van die goewerneurstoelae waarop hy eintlik geregtig was) eweneens as blyk van sy respek vir God (Neh 5:15). Die insluiting van hierdie hoofstuk in Esra-Nehemia dien sodoende as begronding vir 'n lewenswyse wat God se wil nie net in die kultus nie, maar ook in die alledaagse lewe, in ag neem.

In paragraaf 3.3.2 hierbo is egter reeds daarop gewys dat die inhoud van die wet en voorskrifte waarna Esra-Nehemia telkens verwys, om een of ander rede egter nêrens uitgespel word nie. Benewens sydelingse verwysings na voorskrifte in verband met die kultus, lyk dit dus of gehoorsaamheid aan die wet in wese slegs twee sake in die oog het: sabbatsonderhouding en die verbod op ondertrouery met mense uit die buurvolke.

Die streng maatreëls wat Nehemia moes tref om die sabbatsgebod af te dwing (Neh 13:15-22), dui natuurlik daarop dat nie almal in Jerusalem en Juda ewe ywerig was om hierdie gebod uit eie beweging te gehoorsaam nie. Diegene wat deur Nehemia vermaan word, kom egter nie eers in die teks aan die woord nie, sodat dit vir elke leser duidelik is dat Nehemia reg het in sy optrede. 'n Mens móét die sabbatsgebod gehoorsaam!

Dieselfde geld met betrekking tot die verbod op ondertrouery. Uit Esra 10 is dit duidelik dat daar 'n hele aantal Judeërs was wat wel met vrouens van nie-Judese afkoms getroud was. Dit

het priesters (Esra 10:18-22), Leviete, tempelsangers en poortwagte (Esra 10:23-4) ingesluit, en selfs die seun van die hoëpriester (Neh 13:28). Nie almal in die gemeenskap het 'n huwelik met iemand van nie-Judese afkoms dus gesien as 'n oortreding van God se voorskrifte nie; trouens, daar was volgens Esra 10:15 vier mans wat hulle openlik teen die ontbinding van hierdie "gemengde huwelike" uitgespreek het[12]. Hierdie minderheidstandpunt word egter deur die uitvoerige vertelling van die grootskaalse ontbinding van die gemengde huwelike verswelg. Esra-Nehemia se perspektief op die gebeure is duidelik: gehoorsaamheid aan die wet van God vereis 'n absolute verbod op ondertrouery.

3.5. EVALUERING

In hoofstuk 2 is die standpunt gestel dat 'n beskrywing van die inhoud van 'n teks nie van 'n evaluering daarvan losgemaak kan of behoort te word nie (vgl weer 2.4.3 hierbo). Om hierdie rede word die voorafgaande beskrywing van die teologiese inhoud van Esra-Nehemia ten slotte gevolg deur 'n evaluering daarvan. Indien so 'n evaluering noodwendig subjektief is en die historiese tyd en omstandighede van die huidige leser reflekteer, is dit ten minste 'n manier om veronderstellings oor die waarde en toepassingsmoontlikhede van die vertelling se teologiese inhoud na die oppervlak bring. Daarmee word die deure vir openlike en eerlike debat geopen.

Aanvanklik het hierdie hoofstuk die vraag gevra of Esra-Nehemia enigsins teologie bevat. Daarop moet 'n mens eerstens antwoord dat die boek beslis geen gesistematiseerde uiteensetting van teologie bied nie. Maar dan moet 'n mens onmiddelik byvoeg dat 'n mens so iets nêrens in die Ou Testament vind nie, soos George Ernest Wright ook verduidelik:

> Israel's doctrine of God, therefore, was not derived from systematic or speculative thought, but rather in the first instance from the attempt to explain the events which led to the establishment of the nation. While living in the world of natural religion, they focused their attention, not on nature and the gods of nature, but on the God who had revealed himself in an extraordinary series of historical events. The knowledge of God was an inference from what actually had happened in

[12] Blenkinsopp (1989:179) wys daarop dat Esra se optrede binne die historiese konteks noodwendig tot grootskaalse sosiale onrus moes aanleiding gee, veral aangesien 'n hele aantal gemeenskapsleiers daardeur beledig en te na gekom is, en aangesien daar geen wet bestaan wat hierdie optrede genoodsaak het nie.

> human history. The Israelite eye was thus trained to take human events seriously, because in them was to be learned more clearly than anywhere else what God willed and what he was about. Consequently, in all that happened subsequently the Israelite simply interpreted the meaning of events by recognizing and acknowledging in them the God who had formed the nation by the remarkable events of the Exodus and in the wilderness.
>
> (Wright 1952:44)

Hierdie besonderse manier om na die gebeure van die geskiedenis te kyk, is ook in Esra-Nehemia opvallend. God is regdeur die vertelling teenwoordig en speel veral op sleutelplekke in die vertelling 'n prominente rol. Hieruit blyk duidelik 'n bepaalde teologie of 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God in relasie tot mense in hulle historiese omstandighede. Die vertelling getuig bowenal van 'n besonderse en langdurige verhouding tussen God en Israel/Juda (3.2), wat enersyds neerslag gevind het in God se herhaaldelike genadige ingryping ten behoewe van sy volk (3.1) en andersyds in die volk se opregte godsdiensbeoefening (3.3).

Die teologie van Esra-Nehemia bevat 'n hele aantal positiewe aspekte wat die teks steeds vir moderne geloofsgemeenskappe bruikbaar maak. Die vernaamste hiervan is die boek se beskrywing van God as "God who acts"[13]. God se optrede is binne die historiese omstandighede waarin mense hulle bevind, aanwysbaar. Dít dien enersyds tot troos en versterking van moderne gelowiges, en andersyds as aansporing om op die spoor van Esra-Nehemia ook na die hand van God in die hedendaagse geskiedenis te soek. Dit is noodsaaklik dat die wêreld vandag nog verhale moet hoor van mense wat ervaar dat God in hulle lewens werksaam is.

Dit is verder ook betekenisvol dat God telkens mense, en nie wonderwerke nie, gebruik om in die historiese omstandighede in te gryp. Leiers soos die talle familiehoofde, priesters en Leviete wat in die verhaal genoem word, asook sleutelfigure soos Jesua, Serubbabel, Haggai, Sagaria, Esra en veral Nehemia is hiervan uitnemende getuies. Gelowige mense kan dus nie

---

[13] Dis ironies dat George Ernest Wright se boek met hierdie titel wat so gepas is vir Esra-Nehemia slegs een verwysings na die boek van Nehemia bevat – en dit in 'n voetnota!

bloot hulpelose of apatiese toeskouers in die wêreld wees nie, maar word deur die vertelling aangespoor om self die daad by die woord (of geloofsoortuiging) te voeg.

Daarby reflekteer die wyse waarop die Judese gemeenskap kollektief, maar ook enkelinge individueel, God in gebed kan nader, die oortuiging dat God vir mense toeganklik is en dat Hy ag slaan op die gebede en diens van mense. 'n Persoonlike, individuele verhouding tot God komplementeer dus die ewe noodsaaklike kollektiewe verhouding tot God wat die gelowige saam met ander gelowiges in die kultus uitleef. Mense – wat meermale hulle skuld moet bely - het daarby ook altyd 'n verantwoordelikheid voor die goeie God wat voortdurend tot hulle heil in die geskiedenis intree.

Laastens is dit steeds van waarde dat Esra-Nehemia (anders as Kronieke) nie 'n resepmatige teologie aanbied nie (vgl ook Williamson 1977:67-8). Daar is nie 'n onmiddelike kousale verband tussen sonde en oordeel, of tussen gehoorsaamheid en voorspoed nie. Ja, ongehoorsaamheid hou steeds die risiko in dat God sy volk weer kan straf (Esra 9:14). Maar daar is terselfdertyd erkenning vir die feit dat God ten spyte van sy volk se afvalligheid telkens tot hulle voordeel in die geskiedenis ingegryp het (Neh 9:16-25). En die wonder dat God aan die oorblyfsel van Israel genade betoon het deur hulle uit die ballingskap te laat terugkeer, beteken nie dat alle probleme eensklaps verdwyn het of dat die verhouding tussen God en mense nou vir eens en altyd herstel is nie. Esra-Nehemia herinner (onvolmaakte) gelowiges gevolglik daaraan dat diepgaande selfondersoek en hervorming in 'n onvolmaakte wêreld nooit ophou nie.

Die belangrikste negatiewe aspek van Esra-Nehemia se teologie is die wyse waarop dit die verhouding tussen God en mense eksklusief beperk tot Israel en hulle nageslag. Die meeste kommentators sien hierin slegs God se besonderse liefde vir *sy* volk, en vind gevolglik ook hierdie volk se strewe na (etniese!) suiwerheid in die lig van hierdie eksklusiewe verhouding begryplik. In die proses word selfs die Judeërs se antagonisme teenoor andere heel gemaklik gekondoneer. So sien Kidner byvoorbeeld geen arrogansie in die Judeërs se verwerping van die plaaslike inwoners se aanbod om aan die tempel te help bou nie (Esra 4), en verklaar hy hulle optrede eerder as defensief, nie offensief nie. Bowendien was hulle optrede (ook met betrekking tot die gemengde huwelike) in die lig van die gevaar van sinkretisme nie net

verstaanbaar nie, maar van deurslaggewende belang vir die koers van die na-eksiliese Jodendom. En in elk geval dui Esra 6:21 tog daarop dat hulle nie regtig só eksklusiwisties was nie (Kidner 1979:22).

Maar dit verskraal tog God se ingryping in die geskiedenis deur te kenne te gee dat die almagtige God van die hemel en aarde net tot voordeel van één groep mense in die wêreld werksaam is! Soos die voorafgaande bespreking (veral 3.1.3) getoon het, hou alles wat God doen, in Esra-Nehemia verband met die belange van die volk Israel en hulle Judese nasate. Is hierdie voorstelling korrek? Of reflekteer dit eerder 'n uiters beperkte gesigspunt op God se betrokkenheid in die wêreld?

En wat van diegene wat JHWH volgens hulle eie getuienis ook reeds geslagte lank aanbid (Esra 4:2), of diegene wat deur huwelike ook in hierdie geloofsgemeenskap opgeneem is, of die kinders wat uit hierdie huwelike gebore is? Esra-Nehemia se voorstelling van 'n eksklusiwistiese verhouding tussen God en Israel/Juda het noodwendig die implikasie dat 'n leser se positiewe identifikasie met God bepaal word deur die mate waartoe hy met die nakomelinge van Israel kan identifiseer. Hoe durf 'n gelowige (selfs binne die konteks van die Ou Testament) ooit hierdie voorstelling van God aanvaar?

Op hierdie punt lyk dit asof Esra-Nehemia se teologie met 'n partikularistiese ideologie vermeng word. Nou word dit moeilik – maar ter wille van die belydenis van gelowiges in alle tye wesenlik noodsaaklik – om tussen teologie en ideologie te onderskei. Hierop kom ons in die slothoofstuk terug.

HOOFSTUK 4

IDEOLOGIE IN ESRA-NEHEMIA

Ideologie kom in taal tot uitdrukking – in gesproke taal sowel as in tekste. Tekste bevat inderdaad ideologieë, idees oor die wêreld en die samelewing waarby verskillende mense of groepe mense belang het. Om die waarheid te sê, tekste kan met reg ideologiese produkte genoem word, want by elke teks is daar iemand ('n individu of 'n groep) wat 'n belang het by die wyse waarop die werklikheid in die teks uitgebeeld word. Trouens, dis hierdie belang wat tot die ontstaan van die teks aanleiding gegee het.

In hoofstuk 2 is aangetoon dat ideologie veral in vertellings voorkom (vgl weer 2.2 hierbo). Vertellings verbind die verlede en die toekoms op só 'n manier dat dit bestaande verhoudings en magsbalanse in die samelewing óf legitimeer óf bevraagteken. Die vertelstof is noodwendig geselekteer en gestruktureer, en dien so die ideologiese belang van 'n bepaalde groep in die samelewing. In die proses word belangrike aspekte van die sosiale bestel dikwels in 'n nuwe lig gestel, of doelbewus verswyg of verberg. Soms dien die vertelling as 'n verklaring vir die verwikkelinge wat tot die huidige sosiale bestel gelei het, en soms word die bestaande bestel eenvoudig as tydloos (en dus vanselfsprekend) voorgestel. Andersyds dien die vertelling dikwels daartoe om bestaande magsbalanse te ondergrawe, of om die aansprake en belange van 'n spesifieke groep te vestig of te bevorder.

Wat waar is vir vertellings in die algemeen, geld ook vir Bybelse vertellings. En die boek Esra-Nehemia is, soos Eskenazi (1988) nadruklik gewys het, in wese 'n vertelling. Daar kan dus verwag word dat ook hierdie vertelling vir 'n bepaalde ideologie en bepaalde belange as

voertuig dien. Hierdie hoofstuk stel daarom ondersoek in na die wyse waarop Esra-Nehemia bepaalde belangegroepe van mekaar onderskei (4.1), na waar mag in terme van die verhaal gesetel is, en op watter vlak die konflik plaasvind (4.2). Daarop word die aard van die konflik tussen verskillende belangegroepe in Esra-Nehemia beskryf, en word 'n poging aangewend om die doelwitte en motiewe van hierdie groepe te identifiseer (4.3). Vervolgens word die middele wat die verskillende groepe in die verhaal aanwend om hulle doelwitte te bereik, ondersoek (4.4). Aangesien daar 'n verband is tussen die wyse waarop die vertelling die werklikheid uitbeeld en die belange van bepaalde groepe in en agter die teks, moet die plek van die teks in die magstryd ook aan die orde gestel word (4.5) voordat daar tot 'n konklusie en evaluering (4.6) oorgegaan kan word.

4.1. SISTEME VAN DIFFERENSIASIE EN BELANGEGROEPE

Eskenazi benadruk Esra-Nehemia se klemverskuiwing van uitstaande leiers na die breë gemeenskap. Die vertelling plaas nie uitstaande individuele leiers in die sentrum nie, maar eerder die Judese volk as geheel. Die betrokkenheid en sukses van die volk as geheel word beklemtoon deur die gebruik van die baie lyste in die boek, deur groepe of talryke individue op die voorgrond te plaas, deur beduidende suksesse aan hierdie groepe toe te skryf, en die uitstaande individue in die verhaal as fasiliteerders voor te stel eerder as leiers wat persoonlik die eer kan opeis vir wat bereik word (Eskenazi 1988:185).

Hierin het Eskenazi sonder twyfel gelyk. Waaraan sy egter nie aandag gee nie, is die wyse waarop karakters in die vertelling deurgaans geklassifiseer en met bepaalde belangegroepe geïdentifiseer word. Mense word in terme van verwantskap geklassifiseer, in terme van plek van herkoms, of in terme van beroepsgroep. Die vertelling laat die leser sodoende óók onder die indruk van 'n gemeenskap wat deur 'n veelheid van klassifikasies gesegmenteer en gereglementeer word.

Enige sisteem van klassifikasie dien die orde in 'n gemeenskap. Maar dit hou ook verband met die belange van die verskillende groepe in die gemeenskap. Die vermoë om die sisteem van klassifikasie te kan bepaal, is reeds 'n refleksie van mag, en die klassifikasiesisteem word dienooreenkomstig 'n magsinstrument wat die belange van individue en groepe op 'n baie

konkrete manier raak. Die klassifikasie van mense in terme van verskillende groepe bepaal uiteindelik watter geleenthede, invloed en mag iemand kan hê. Daarom is die wyse waarop Esra-Nehemia mense in verskillende groepe indeel – net soos die verhaal se voorstelling van elke groep - van groot belang.

In breë trekke is daar drie groepe mense in die vertelling: die Judeërs, die Perse en die mense uit ander volkere. Selfs binne hierdie groepe (veral in die eerste groep) is daar egter verskillende subgroepe, en geen karakter van betekenis speel 'n rol in die vertelling sonder dat sy verband met een van hierdie (sub)groepe uitdruklik gespesifiseer word nie.

4.1.1. Judeërs

4.1.1.1. Die Judeërs as 'n groep

Aangesien al die individuele karakters in die verhaal verskyn en weer verdwyn en Esra-Nehemia se fokus (soos Eskenazi tereg aantoon) nie op individue val nie, maar op die gemeenskap, kan die Judeërs as groep seker as die hoofkarakter van Esra-Nehemia beskryf word. Dit word deur die seleksie van vertelstof bevestig: al die elemente van die vertelling (plot, dokumente, lyste) het met die wel en wee van die Judeërs as 'n groep te doen. Male sonder tal word daar sonder enige verdere kwalifikasie na die Judeërs verwys as "die volk" (הָעָם , vgl bv Esra 3:1, 10:9, Neh 5:13, 8:1, 11:1). Die Judese gemeenskap is naas God en die Persiese owerhede die enigste "karakter" wat dwarsdeur die verloop van die vertelling 'n rol speel. Al die ander karakters in die vertelling staan in verhouding tot die Judese gemeenskap.

Die manier waarop die Judese gemeenskap in die vertelling uitgebeeld word, is merkwaardig. Hulle verteenwoordig die oorblyfsel (שְׁאֵרִית / שְׁאָר , Esra 1:4, 9:14, Neh 1:2,3) van 'n volk wat lank gelede deur die Babiloniese koning Nebukadnesar in ballingskap weggevoer is. Hulle is die oorblyfsel wat aan die gevangenskap ontkom het. Heel dikwels word daar dan bloot in

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

terme van hierdie ervaring na die gemeenskap verwys as (בְּנֵי הַגּוֹלָה)[1]. Veral die manier waarop daar by wyse van die woord פְּלֵיטָה in die gebed van Esra 9:6-15 na die Judeërs verwys word, laat die indruk dat diegene wat uit ballingskap teruggekom het, daardeur gesif en gelouter is[2], met die verdere suggestie dat die oorspronklike volksbestaan herstel moet word.

Terselfdertyd veronderstel en beklemtoon die vertelling egter ook die Judeërs se kontinuïteit met die pre-eksiliese koninkryk van Juda en die langvergane verenigde koninkryk van Israel (vgl Von Rad 1930:24, Clines 1984:25-6). Dit blyk byvoorbeeld uit die manier waarop verskillende terme oënskynlik sonder enige besondere rede afwisselend met verwysing na die gemeenskap gebruik word (יִשְׂרָאֵל, יְהוּדָה, יְהוּדָה וּבִנְיָמִן, vgl ook die formulerings in Neh 2:20 en 3:33). By die feesvierings na die voltooiing van die tempel offer die aanwesiges twaalf ramme – een vir elke stam van die eertydse Israel (Esra 6:17). Vir die doeleindes van die vertelling is die Judeërs wesenlik dieselfde groep mense as wat hulle vir eeue lank sedert God se roeping van Abraham was (vgl ook die interpretasie van die geskiedenis in Neh 9). Die veranderings wat noodwendig deur die loop van hierdie gemeenskap se onstuimige geskiedenis ingetree het (met betrekking tot die samestelling en funksionering van die gemeenskap) word (doelbewus?) deur die vertelling verswyg. En afstammelinge van die pre-eksiliese Israel en Juda wat *nie* die ballingskap in Babilonië deurgemaak het nie, word nie eers in die verhaal genoem nie.

Nog 'n betekenisvolle aspek van die manier waarop die Judeërs in die verhaal uitgebeeld word, is die groot getalle mense wat uit die ballingskap teruggekeer het. In die verlede het die navorsing (veral m.b.t. die lyste van Esra 2//Nehemia 7) gefokus op pogings om die getalle in die lyste met die groottotaal wat daar aangegee word (42 360 mense vlgs Esra 2:64//Neh 7:66) te laat klop (vgl bv Rudolph 1949:25), of om die hoë getalle se historiese waarskynlikheid te

---

[1] Die uitdrukking בְּנֵי הַגּוֹלָה word 6 keer gebruik met verwysing na die gemeenskap wat uit ballingskap teruggekeer het (Esra 4:1, 6:19,20, 8:35, 10:7,16), en die alternatiewe uitdrukking קְהַל הַגּוֹלָה een keer (Esra 10:8). Hierbenewens word die woord הַגּוֹלָה 3 keer alleen gebruik met verwysing na die ballingskap*gemeenskap* (Esra 1:11, 9:4, 10:6). In die boek Nehemia kom die woord slegs een keer voor (en dan met verwysing na die ballingskap, en nie die gemeenskap nie) – in die opskrif tot die lys van teruggekeerdes wat ook in Esra 2 voorkom (Neh 7:6//Esra 2:2)! Is dit 'n aanduiding dat die teboekstelling van die boek Nehemia se inhoud verder van die gebeure van die ballingskap verwyder is as dié van Esra?

[2] Dis interessant dat die woord 4 keer in die gebed van Esra 9:6-15 voorkom (Esra 9:8,13,14,15), en daarbenewens in die res van Esra-Nehemia slegs die een keer in Neh 1:2. Die woord word nog 14 keer elders in die Ou Testament gebruik.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

probeer bepaal (vgl bv Gunneweg 1985:65-6, Carter 1994). Afgesien van al die legitieme historiese vrae, is dit egter veelbeduidend dat die verhaal die terugkerendes as so 'n besonder groot groep mense uitbeeld: Esra 2 // Nehemia 7 rapporteer ongeveer 50 000 mense (alle meelopers ingesluit) wat in terme van Kores se aanvanklike dekreet teruggekeer het, terwyl Esra 8 later van meer as 1750 mense berig wat saam met Esra teruggekeer het. Die terugkeer van die ballinge was volgens die vertelling dus 'n massabeweging, 'n ware volksbeweging in die volste sin van die woord.

Die Judeërs word boonop deurgaans as 'n eensgesinde groep met gemeenskaplike ideale beskryf. 'n Hele paar maal word uitdruklik beklemtoon dat "die volk" 'n onderneming "soos een man" aangepak het (vgl Esra 3:1,9, 6:20, Neh 8:1), terwyl daar dikwels verwys word na "die hele volk/gemeente" (כָּל־הָעָם / כָּל־הַקָּהָל ; eg uitdrukking kom in Neh 8 se vertelling van die byeenkoms by die Waterpoort alleen 13 keer voor!). Die beskrywings van die projek om die muur te herstel (Neh 3,4) en later in te wy (Neh 12) dui op die grootskaalse betrokkenheid van die hele volk, en by die groot volksvergaderings waarvan Nehemia 5, 8 en 10 vertel, betoon die volk merkwaardige solidariteit (die enkele uitsondering is Esra 10:15-6). Hierbenewens is die volk se politieke en godsdienstige leiers eensgesind en verleen hulle aan mekaar ondersteuning (vgl bv Esra 5:1-2, 6:14, Neh 8:13).

Die vertelling se voorstelling van die Judeërs toon hulle ook as mense wat godsdienstig ywerig is. Onmiddelik na hulle aankoms in Jerusalem dra die teruggekeerde ballinge ruimskoots by tot die boufonds vir die tempel en ook tot die offerdiens op die altaar wat sonder verwyl daar opgerig word (Esra 2:68-3:6). Hulle vier die voltooiing en inwyding van die tempel met groot ywer en vreugde (Esra 6:15-22), en net so ook verskillende godsdienstige feeste (Esra 6, Neh 8). By verskillende geleenthede word daar op groot skaal offers gebring (bv na Esra en sy geselskap se aankoms in Jerusalem, Esra 8:35). Hulle wíl graag die wil van God doen (Esra 9:2-5, Neh 1:11), en aanvaar verantwoordelikheid vir die instandhouding van die tempeldiens (Neh 10). Dit is dus heeltemal begryplik dat die vertelling ná hulle verwys as die volk van die Here (bv Esra 1:3, Neh 1:10).

Die mees uitstaande kenmerk van die vertelling se uitbeelding van die Judeërs is egter die eksklusiewe aard van hierdie groep. Die eerste suggestie dat die Judeërs 'n eksklusiewe groep

vorm, vind ons in die lys van terugkerendes (Esra 2//Neh 7). Hier word almal wat terugkeer, ingedeel in groepe volgens hulle familieverband of plek van herkoms. Die families van Delaja, Tobija en Nekoda – afkomstig uit Tel-Melag, Tel-Garsa, Kerub-Addan en Immer – was egter nie in staat om hulle Israelitiese herkoms te bewys nie. Al word hierdie feit bloot deur die vertelling gekonstateer sonder dat enige optrede van die gemeenskap of leiers in verband daarmee gerapporteer word, is dit reeds van betekenis dat die vertelling hierdie brokkie inligting uitdruklik vermeld. Word die onsekerheid oor die herkoms en etnisiteit van hierdie families dalk juis met die oog op latere verwysing in die verhaal "genotuleer"? (Esra 2:59-60//Neh 7:61-2). Die priesterlike families van Gabaja, Kos en Barsillai bevind hulle in dieselfde situasie, maar in hulle geval hou dit duidelik negatiewe gevolge in: hulle mag nie van die gewyde gawes eet voordat 'n priester met behulp van die urim en tummim oor hulle posisie uitsluitsel gegee het nie (Esra 2:61-3//Neh 7:63-5).

Ook Esra 4:1-6 vertel van 'n insident wat daarop dui dat die gemeenskap van teruggekeerde ballinge 'n geslote groep vorm. Wanneer ander mense (wat volgens hulle eie getuienis dieselfde God aanbid) ook hulle hulp aanbied by die herbou van die tempel, word dit summier van die hand gewys. Die motivering wat hulle vir die weiering aanbied (dat hulle die opdrag van Kores gekry het), hou eenvoudig nie water nie, omdat nóg die formulering van Kores se dekreet (soos weergegee in Esra 1:2-4 of Esra 6:3-5) nóg die konteks van die verhaal impliseer dat hierdie taak eksklusief aan 'n bepaalde groep opgedra is (*contra* Schultz 1980:234, Williamson 1985:50, Throntveit 1992:25-6). Die ware motiewe wat daartoe lei dat die ballinge die aanbod om hulp van die hand wys, en die belange wat hulle sodoende wil beskerm, word deur die vertelling verswyg.

Die wyse waarop die Judeërs hulle afsonderlike groepsidentiteit jaloers beskerm, word tot die uiterste gevoer in die vertellings oor die hantering van gemengde huwelike. Die laaste twee hoofstukke van die boek Esra word hieraan gewy, sodat dit lyk na die hoogtepunt van Esra se werk. Net so kom hierdie saak ook in die laaste hoofstuk van die boek Nehemia aan die orde. Dit is dus nie net die dramatiese aard van die gebeure wat hierdie saak tot die uitstaande aspek van die hele boek verhef nie, maar ook die prominente plek wat hierdie aangeleentheid in die opbou van Esra-Nehemia het.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Dit is regdeur die boek duidelik dat die Judeërs gesien word as 'n aparte groep teenoor ander groepe (vgl bv die historiese oorsig van die gebed in Neh 9). Hoewel die vertelling sonder enige negatiewe kommentaar melding maak van Judeërs wat tussen ander mense woon (Neh 4:6) en ook van Tiriërs wat in Jerusalem woon (Neh 13:16), is dit duidelik dat daar deurgaans baie deeglik tussen Judeërs en nie-Judeërs onderskei word. Die gedeeltes in Esra 9-10 en Nehemia 13 wys verder dat die Judeërs se afsonderlike volksbestaan vir hulle nie net 'n toevallige gegewene van die geskiedenis is nie, maar 'n Godgegewe werklikheid wat ten alle koste so bewaar moet bly.

Hoewel Nehemia 13:1-3 'n oeroue politieke vete met Ammon en Moab ophaal as motivering vir hulle ewige uitsluiting uit die "gemeente van God" (קְהַל הָאֱלֹהִים), en Nehemia 13:24 die taal wat sommige Judese kinders praat (met noodwendige implikasies vir hulle kulturele - en volksidentiteit) as verduideliking aanbied vir Nehemia se groot ontsteltenis, is dit duidelik dat godsdienstige redes eweneens 'n belangrike motivering is vir die Judeërs se strewe om hulle afsonderlike groepsidentiteit te bewaar. Die Judeërs verteenwoordig die "heilige saad"; die ander volkere is onrein (Esra 9:1-2). Die ellende wat die Judeërs se voorouers getref het, is tot 'n hoë mate te wyte aan hulle ondertrouery met hierdie volkere; die terugkeer uit die ballingskap is te danke aan die genade van God; en hierdie genade word in gevaar gestel deur nou weer eens ondertrouery met mense uit ander volkere toe te laat (vgl Esra 9:1-2,11-4, 10:2,10-11, Neh 13:26-7). Op hierdie manier is die sosio-ekonomiese belange van die Judeërs, hulle gemeenskapslewe en hulle godsdiens dus onlosmaaklik aan mekaar verbind.

Ackroyd (1991:70,230 en elders) poog om op grond van die formulering van Esra 6:21 (וְכֹל הַנִּבְדָּל מִטֻּמְאַת גּוֹיֵ־הָאָרֶץ - vgl ook Neh 10:29) aan te dui dat die Judese gemeenskap nie heeltemal so geslote was nie, en dat selfs mense uit ander volkere wat hulle van laasgenoemde gedistansieer het, in die Judese gemeenskap opgeneem is. Tot watter mate dit in die historiese situasie inderdaad plaasgevind het, is natuurlik baie moeilik om te bepaal. Die vertelling is hieroor egter glad nie so ondubbelsinnig soos wat Ackroyd klaarblyklik aanvaar nie. Die formulering van Esra 6:21 (en Neh 10:29) gee geen aanduiding daarvan of diegene wat hulle van die volkere van die land afgeskei het, moontlik teruggekeerde ballinge was wat na hulle terugkeer vir 'n tydperk wel noue bande met ander volkere gehandhaaf het nie, óf dalk van die Judeërs wat nie in ballingskap weggevoer is nie, óf mense uit 'n heel ander

volkereverband nie. Daarby is daar hoegenaamd geen ander aanduiding in die verhaal dat buitestanders in die gemeenskap van die Judese ballinge opgeneem kan word nie. Inteendeel, Esra-Nehemia beklemtoon juis deur die seleksie van stof en die konsentrasie daarvan teen die einde van die twee boeke dat die Judeërs 'n baie eksklusiewe gemeenskap is – 'n gemeenskap met 'n gedeelde verlede, 'n gemeenskap wat eensgesind saamwerk in die hede, en 'n gemeenskap met gemeenskaplike aspirasies vir die toekoms.

4.1.1.2. Groeps-interne verdelings

Die Judese gemeenskap word egter ook ingedeel en georden in terme van 'n hele aantal verskillende lewensverbande: stam, familie, plek van herkoms, beroepsgroep. Sowel die vertelling as die lyste toon dat sosiale klassifikasie 'n groot rol speel in die wyse waarop die gemeenskap funksioneer. Die lyste gee telkens die betrokkenes se name weer in terme van bepaalde groepe binne die gemeenskap, terwyl die vertelling heel dikwels na die gemeenskap verwys deur 'n aantal groepe naas "die hele volk/Israel/Juda" te noem (vgl bv Esra 2:70, 3:8, 7:7, 10:5, Neh 2:16, 7:72, 9:32, 10:29, 11:20).

Die sosiale klassifikasie hou in die eerste plek verband met die eksklusiewe aard van die gemeenskap as geheel. Dit is duidelik vir elke individu baie belangrik om aan die hand van sy familieverband te kan aantoon dat hy wel deel is van hierdie eksklusiewe gemeenskap. Hoewel die families van Delaja, Tobija en Nekoda (Esra 2:59-60//Neh 7:61-2) oënskynlik in die gemeenskap aanvaar is, het hulle onvermoë om hulle Israelitiese herkoms te bewys duidelik die risiko ingehou dat hulle, soos mense afkomstig uit die ander volkere van die land, uit die gemeenskap uitgestoot kon word. Eskenazi (1992:584) wys daarop dat dít juis die agtergrond vir later spanninge binne die Judese gemeenskap kan wees. Priesterfamilies in dieselfde dilemma het hulle voorregte verloor: die families van Gabaja, Kos en Barsillai kon in terme van 'n voorlopige beslissing nie langer aanspraak maak op die offergawes waarmee ander lede van die volk die priesters onderhou het nie. Afgesien van die priesterfamilies is daar egter geen aanduiding dat dit meer of minder voordele ingehou het om lid van die een of ander familie te wees nie.

Benewens klassifikasie in terme van familieverband, verwys die vertelling dikwels na 'n aantal beroepsgroepe. Groepe soos die sangers (מְשֹׁרְרִים), poortwagters (שֹׁעֲרִים), die nakomelinge van die dienaars van Salomo (בְּנֵי עַבְדֵי שְׁלֹמֹה), tempelslawe (נְתִינִים), die smede (צוֹרְפִים), salfmengers (רַקָּחִים) en handelaars (רֹכְלִים) kom ter sprake in die vertelling en in lyste van die gemeenskap. Elkeen van hierdie groepe het sy plek en funksie in die gemeenskap, en word daarom as 'n afsonderlike groep genoem. Hulle vestig hulle nie net in Jerusalem nie, maar ook in al die verskillende dorpe van Juda en Benjamin (Esra 2:70//Neh 7:72, Neh 12:28-9).

Volgens Nehemia 12:45-6 het Dawid en Salomo reeds die werksopdrag van die poortwagte en sangers bepaal. Die poortwagte moes sowel die stadspoorte as die voorraadkamers bewaak (Neh 7:1-3, 12:25), en het (soos die sangers) ook in die tempel diens gedoen (Neh 10:40). Hulle (die poortwagte en sangers) is geregtig op onderhoud wat die volk vir hulle na die tempel bring (Neh 12:47), maar wanneer die volk hulle plig versaak, keer hulle na hulle grond om Jerusalem terug (Neh 13:10). Hieruit kan ons aflei dat hulle , ten spyte van die belang wat hulle by die effektiewe funksionering van die tempel gehad het, in staat was om na hulleself om te sien.

Die tempelslawe was min in getal, het 'n lae sosiale status gehad (Weinberg 1992:75-91) en speel nêrens in die verhaal 'n aktiewe rol nie. Slegs in Neh 3:26 lees ons dat hulle met die herstel van die stadsmuur help. Dieselfde geld vir die nakomelinge van die dienaars van Salomo wat dikwels met die tempelslawe geassosieer word. Afgesien hiervan bied Esra-Nehemia geen verdere inligting oor die herkoms, samestelling of besondere belange van enige van die ander groepe hierbo genoem nie. Hulle speel nêrens in die verhaal 'n prominente rol nie en neem nooit inisiatief nie, en niemand uit hierdie groepe kom ooit in die vertelling aan die woord nie. Dis duidelik dat hulle 'n mindere posisie in die gemeenskap beklee.

Dis opvallend dat vier van bogenoemde sewe groepe (die sangers, poortwagte, nakomelinge van die dienaars van Salomo en die tempelslawe) met die tempel of die kultus verbind kan word. Dieselfde geld vir nog twee groepe wat telkens by die naam genoem word, naamlik die priesters en die Leviete. Hieruit blyk die sentrale rol wat die kultus in Esra-Nehemia se klassifikasie van groepe binne die gemeenskap speel.

Waar die sangers, poortwagte, nakomelinge van die dienaars van Salomo en die tempelslawe duidelik 'n ondergeskikte posisie binne die samelewing beklee het, is die situasie duidelik heeltemal anders in die geval van die priesters en die Leviete. Hierdie twee groepe beklee prominente plekke in elke geslagslys in Esra-Nehemia (Esra 2, 8, en 10, Neh 7, 10, 11, en 12). Hulle speel 'n prominente rol tydens die terugtogte uit ballingskap[3], die herbou van 'n tydelike altaar en die tempel se fondamente, die tempel self en later die stadsmuur van Jerusalem, die bewaring van allerlei geskenke en gawes vir die tempel, en ook by die offerdiens, kollektiewe lofprysing en al die feesvierings waarvan die boek berig.

Hoewel die priesters en Leviete oënskynlik afsonderlike groepe vorm (vgl Esra 8:15, Neh 10:39, 12:1-26,47), blyk die onderskeid tussen hulle (soos elders in die Ou Testament) nie altyd baie duidelik uit die vertelling nie. So dra Esra oënskynlik by sy terugkeer die verantwoordelikheid van die veilige bewaring en vervoer van die geskenke vir die tempel aan 'n (simboliese) twaalftal priesters op (Esra 8:24), maar dan gaan die vertelling voort (Esra 8:30) deur te vertel dat "die priesters en die Leviete" toe hierdie geskenke in ontvangs geneem het.

Priesters word selde genoem sonder dat daar ook 'n gepaardgaande verwysing na die Leviete is. Dit gebeur inderdaad slegs met verwysing na die priester wat met behulp van die urim en tummim sal moet uitspraak gee oor die posisie van ballinge wat nie hulle familieverband kan aantoon nie (Esra 2:63//Neh 7:65), en met verwysing na priesters wat saam met Jesua en Serubbabel die inisiatief geneem het om onmiddelik na hulle aankoms in Jerusalem die offeraltaar te herstel (Esra 3:2). Verder is dit opvallend dat slegs die priesters genoem word in verwysings na die volk se sonde en afvalligheid voor die ballingskap, en dat die Leviete hier nie ter sprake kom nie (Esra 9:7, Neh 9:34).

---

[3] Vgl Clines se opmerking oor die belang van die Leviete vir Esra: "When Ezra reviewed and registered his company at their assembly point not far from Babylon, he discovered that Levites were totally unrepresented. ... Their absence would have made little difference to the success of his mission, though a plentiful supply of temple officials was necessary to implement the decree of Artaxerxes (cf. 7:17). ... Even though he could persuade only 41 Levites to join him, their presence is clearly indispensible, ideologically speaking" (Clines 1984:109).

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Omgekeerd word die Leviete ook slegs ’n paar maal genoem sonder ’n gepaardgaande verwysing na die priesters. In elkeen van hierdie gevalle lyk dit egter of hulle besondere prominensie geniet: volgens Esra 3:8 word hulle as opsigters aangestel oor die werk aan die tempel. Volgens Esra 8:20 is die tempelslawe blykbaar spesifiek vir diens aan hulle toegewys, en verder is dit in die besonder hulle taak om die wet te interpreteer en vir die volk te preek (vgl die byeenkoms by die waterpoort, Neh 8:9, en ook die inleiding tot die gebed, Neh 9:4-5).

Sowel die priesters as die Leviete is in elk geval baie invloedryk binne die Judese gemeenskap. Hulle is benewens alles wat reeds genoem is, ook verantwoordelik vir toesig oor die tempel en offergawes, en beklee op grond hiervan ’n posisie van mag in die gemeenskap. Hulle het nie slegs die taak om die tiendes in te samel nie, maar geniet ook die voordeel daarvan (vgl Neh 10, 12). Die implikasie hiervan is dat die priesters en Leviete belang het by die normale funksionering van die gemeenskapstrukture.

Buiten die godsdienstige leierskorps (die priesters en Leviete) word daar ook ’n aantal politieke leiersgroepe in die Judese gemeenskap genoem: die familiehoofde (רָאשֵׁי הָאָבוֹת), die “leiers” (שָׂרִים[4]), die ampsdraers (סְגָנִים), die vooraanstaande burgers (חֹרִים) en die vername mense (אַדִּירִים). Dit is nie uit die vertelling duidelik hoe die verskillende groepe saamgestel is en wat hulle onderlinge verband met mekaar (of met al die bogenoemde groepe) is nie. Hierdie leierskorps neem egter by verskeie geleenthede inisiatief (bv by die terugkeer uit ballingskap - Esra 1:5, die klagte oor die gemengde huwelike – Esra 9:1, die bestudering van die wet – Neh 8:13), en speel ’n belangrike rol in besluite wat die hele gemeenskap raak (bv die weiering van hulp by die oprigting van die tempel – Esra 4:3, die nietigverklaring van die gemengde huwelike – Esra 10:8).

---

[4] שָׂרִים is duidelik ’n generiese term wat na ’n verskeidenheid leiers kan verwys - vgl bv שָׂרֵי הַמֶּלֶךְ (Esra 7:28), שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְשָׂרֵי־הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל (Esra 8:29), שָׂרֵי־הָעָם (Neh 11:1), שָׂרֵי יְהוּדָה (Neh 12:31,32). Wanneer die term alleen gebruik word, of wanneer dit parallel aan godsdienstige leiers gebruik word (bv Neh 9:32,34, 10:1), kan daar egter aanvaar word dat dit na die politieke leiers verwys.

4.1.2. Nie-Judeërs

Benewens die Judeërs speel verskillende mense uit ander volkere 'n rol in die verhaal. Dit is egter opvallend dat die vertelling elke karakter identifiseer in terme van sy herkoms. Terwyl die Judeërs in terme van stam, familie, en plek van herkoms geklassifiseer is, word nie-Judeërs meestal bloot in terme van hulle verband met 'n bepaalde volk geklassifiseer. Hierdie wyse van klassifikasie word gebruik ongeag waar mense woon (vgl bv die Judeërs wat buite Jerusalem woon, Neh 4:6[12], en die Tiriërs wat in Jerusalem woon, Neh 13:16). Wanneer karakters in die vertelling met bepaalde groepe geïdentifiseer word, is etnisiteit dus belangriker as ander aspekte.

4.1.2.1. Perse

Die eerste nie-Judese groep mense wat 'n rol in die verhaal speel, is die Persiese konings en amptenare. Die Persiese konings word in 'n baie positiewe lig gestel: by drie geleenthede verleen 'n Persiese koning aan die Judeërs toestemming om na Jerusalem terug te keer (Esra 1, 7, Neh 2) en elke keer voorsien die koning ruimskoots die nodige middele om die tempel te herstel, die tempeldiens te onderhou of die stadsmuur weer op te bou. Esra 6:14 gee gevolglik erkenning aan die rol wat Kores, Darius en Artasasta[5] gespeel het om die voltooiing van die tempel moontlik te maak. Slegs een maal verhinder 'n Persiese koning (volgens die teks Artasasta) dat die Judeërs hulle doelwit realiseer, naamlik om die tempel te voltooi (Esra 4), en dan is dit op grond van die kwaadwillige advies van Persiese amptenare in Samaria en die res van die gebied van Wes-Eufraat.

Die Persiese konings erken oënskynlik die gesag van die Judeërs se God, JHWH, of soos hulle meermale by wyse van 'n meer neutrale term na Hom verwys, "die God van die hemel". Hulle stuur geskenke wat aan Hom geoffer moet word, en vra dat die Judeërs namens die konings sal bid vir laasgenoemde se welstand (Esra 5:10). Dit is dan ook opvallend dat die vertelling

[5] Die verwysing na Artasasta is anachronisties. In ooreenstemming met die datering van Esra 6:15 bestaan daar wetenskaplike konsensus dat die tempel reeds voor die regering van Artasasta, in die sesde jaar van Darius se regering (515 vC), voltooi is.

nêrens na die gode van die Persiese konings verwys of teen sulke gode polemiseer nie (soos wel dikwels in ander Ou-Testamentiese boeke die geval is).

Die positiewe beeld wat Esra-Nehemia van die Persiese konings teken, geld egter nie onverkort vir hulle plaaslike amptenare nie (vgl ook Williamson 1987:89). Hoewel sommige van die amptenare heel neutraal geteken word (by name Tattenai en Setar-Bosnai, Esra 5-6), is ander deur die nie-Judese bewoners van die omgewing omgekoop om die Judeërs se planne in die wiele te ry (Esra 4:5), terwyl nog ander by meer as een geleentheid klagskrifte na die Persiese koning stuur (Esra 4:7,8-16) met die doel om die Judeërs se werk tot stilstand te dwing. Gelukkig vir die Judeërs – so beeld die vertelling die situasie uit – was die kwaadwillige Persiese amptenare se hande gebind deur die simpatieke en welwillende Persiese maghebbers. Op hierdie wyse dryf die vertelling egter 'n wig in tussen die Persiese konings en hulle amptenare in Juda en omstreke. Die vraag ontstaan dus of die plaaslike amptenare regtig die belange van die Persiese owerheid verteenwoordig, en of hulle eerder besig is om hulle eie bedekte belange te dien.

4.1.2.2. Mense uit ander volkere

Benewens die Judeërs en die Perse noem die vertelling 'n verskeidenheid karakters uit ander volkere. En feitlik deurgaans vermeld Esra-Nehemia hierdie mense se volksverband.

In sommige gevalle word hierdie mense heel neutraal geteken. Dit gebeur byvoorbeeld in die geval van die ballinge se bure wat met hulle vertrek vir hulle allerlei geskenke saamgee (Esra 1:6) en ook in die geval van die Tiriërs en Sidoniërs wat hulp verleen by die heropbou van die tempel (Esra 3:7). Binne die konteks van die vertelling funksioneer hierdie mense egter slegs vlugtig, en dan bloot as helpers vir die hoofkarakters, die Judeërs.

In die meeste gevalle word mense uit ander volkere egter in 'n baie negatiewe lig gestel. In Esra 9:1 word die plaaslike inwoners met die "afskuwelike gebruike" van die Kanaäniete, Hetiete, Feresiete, Jebusiete, Ammoniete, Moabiete, Egiptenaars en Amoriete verbind. Met mense uit hierdie "gruwelike volkere" (עַמֵּי הַתֹּעֵבוֹת , Esra 9:14) durf niemand uit die "heilige geslag" (זֶרַע הַקֹּדֶשׁ , Esra 9:2) van die Judeërs trou nie (vgl ook Neh 13:25). Daar

bestaan selfs 'n voorskrif in die wet wat spesifiek bepaal dat Ammoniete en Moabiete nooit in hierdie gemeenskap, die gemeenskap van God (קְהַל הָאֱלֹהִים), opgeneem mag word nie (Neh 13:1 met verwysing na Deut 23:4-7 [6]).

Maar meer nog, die plaaslike inwoners wat na die Judeërs se terugkeer na Jerusalem hulp aanbied met die herstel van die tempel, word summier voorgestel as "vyande van Benjamin en Juda" (Esra 4:1), terwyl die vertelling voortgaan deur te vertel hoe hierdie mense later allerlei pogings aangewend het om die Judeërs moedeloos en bang te maak, of om hulle werk deur klagtes aan die Persiese owerhede tot stilstand te bring (Esra 4).

Die hele buitewêreld, so stel Esra-Nehemia die situasie voor, was verenig in hulle opposisie teen die Jode. Persiese amptenare uit Persië, Erek, Babel en Susan span saam met die volke wat jare gelede deur die Assiriese koning in Samaria en die gebied van Wes-Eufraat gevestig is (Esra 4:10). Sanballat die Goroniet en Tobija die Ammonitiese amptenaar beskou dit as 'n ramp wanneer Nehemia kom om iets goeds vir die Israeliete te doen (Neh 2:10), en snoer kragte saam met Gesem die Arabier om die Judeërs wat die stadsmuur wil herstel, te bespot en ontmoedig. Hierin is die Arabiere, Ammoniete en Asdodiete dit met Sanballat, Tobija en Gesem eens (Neh 4:1-2). Daar is 'n totale aanslag teen die Judeërs.

4.2. DIE SETELS VAN MAG

Die voorafgaande uiteensetting (4.1) het die verskillende belangegroepe in Esra-Nehemia beskryf, asook die manier waarop hulle in die vertelling uitgebeeld word. Aangesien ideologie egter te doen het met die verhouding tussen verskillende groepe en hulle kompeterende aansprake op mag, is dit belangrik om ook te vra waar mag - in terme van die vertelling se voorstelling van die sosiale bestel – gesetel is en in watter vorms dit geïnstitusionaliseer is.

Die magtigste karakter in die vertelling is God. Hy beskik oor die lotgevalle van mense en volkere (vgl bv die oorsig oor Israel en Juda se geskiedenis in Neh 9). Selfs die magtige

---

[6] Dis opvallend dat die daaropvolgende gedeelte, Deut 23:8-9, wat die opname van Edomiete en Egiptenaars uitdruklik toelaat, in Neh 13 verswyg word.

konings van Babilonië en Persië is aan Hom ondergeskik. Hý het die mense van Juda oorgegee in die mag van Nebukadnesar (Esra 5:12). Hý het al die koninkryke van die aarde aan Kores gegee (Esra 1:2). Hý is ook by magte om die besluite van die Persiese konings te bepaal: soos wanneer Kores besluit om die Judeërs uit ballingskap te laat terugkeer en die tempel in Jerusalem te laat herbou (Esra 1:2-3, 6:3), of wanneer Artasasta aan Nehemia toestemming verleen om na Jerusalem terug te keer en die stadsmure te herstel (Neh 2:8-9).

Die Persiese konings het egter self geweldige mag. Dit word in Esra-Nehemia eenvoudig as 'n gegewene aanvaar wat nie verander kan word nie, selfs al hou dit vir Judeërs negatiewe implikasies in (Neh 9:36-7). Die vertelling wend geen overte of koverte poging aan om hierdie mag te legitimeer, versterk of konfronteer nie (*contra* Hong 1995). Die Persiese konings se besluite word sonder voorbehoud deur almal in hulle ryk eerbiedig en uitgevoer. As hulle opdrag gee dat daar gebou moet word, word daar gebou (Esra 1-3, Neh 2-6) ongeag enige ongelukkigheid of protes (bv Esra 6, Neh 4, 6). En as hulle besluit om die bouwerk te veto, word dit met mag en geweld tot stilstand gedwing (Esra 5:23). Op dieselfde manier geld hulle gesag absoluut en onverkort wanneer hulle opdrag gee dat die goewerneurs en amptenare in verskillende dele van die Persiese ryk aan iemand materiële ondersteuning (Esra 1:8-11, 6:9, 7:21-4, 8:36, Neh 2:8-9) of veilige deurgang moet verleen (Neh 2:7-9). Al die ander karakters in die vertelling – Persiese amptenare, Judeërs én mense uit ander volkere – aanvaar hulle gesag sonder voorbehoud.

Die Persiese konings se gesag word plaaslik egter afgewentel na verskillende amptenare, verteenwoordigers en gevolmagtigdes regdeur die ryk. Hierdie amptenare is verantwoordelik om die koning se belange in die onderskeie streke van sy ryk te beskerm (vgl Esra 4:13-6). Hulle het self wye magte en invloed, hoewel hulle deurgaans aan die gesag van die koning onderworpe is. So is die hoofamptenaar Regum en die sekretaris Simsai, saam met hulle bondgenote (die regters, goewerneurs en amptenare uit Persië, Erek, Babel en Susan) wat in Samaria en die gebied wes van die Eufraat gewoon het (Esra 4:8-9,17) byvoorbeeld in staat om op grond van 'n brief van die Persiese koning die bouwerk in Jerusalem met mag en geweld tot stilstand te bring. Hoewel Tattenai en Setar-Bosnai (Esra 5-6) uiteindelik nie opdrag kry om in Jerusalem in te gryp nie, het hulle by implikasie ook die mag om dit in opdrag van die koning te kan doen. Hulle beskik in elk geval oor die koninklike fondse wat uit belastings

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

verkry word, en kry van die koning opdrag om die heropbou van die tempel in Jerusalem daaruit te befonds (Esra 6:8-9, vgl ook Esra 7:21-3 en Neh 5:14-5).

Ook die Judese leiers, en by name Sesbassar, Esra en Nehemia, ontvang van die Persiese koning opdragte en die magte om daardie opdragte uit te voer. Hoewel die vertelling nie aandui dat Serubbabel en/of Jesua ook van die koning 'n bepaalde aanstelling ontvang het nie, kan die terugtog wat onder hulle leiding plaasvind, die oprigting van die altaar en die lê van die tempel se fondasies nie sonder die uitdruklike sanksie van die Persiese koning voorgestel word nie. Sonder die steun van die Persiese koning sou hulle ook nie in staat wees om die teenstand van ander Persiese amptenare te weerstaan nie. Sodoende funksioneer die Judese leiers dus ook almal op een of ander wyse as amptenare van die Persiese koning. Die vertelling omskryf egter nie die amptenare en gevolmagtigdes se gesagsdomeine (met betrekking tot geografiese gebied of lewensfeer) nie – nie dié van die goewerneurs in Wes-Eufraat nie, en ook nie dié van die Judese leiers nie.

Binne die Judese gemeenskap is daar benewens die gevolmagtigdes van die Persiese koning (by name Sesbassar, Esra en Nehemia) ook 'n volgende vlak van leierskap. Ons het vroeër reeds verwys na die wyse waarop die hele Judese gemeenskap in verskillende subgroepe ingedeel en georden is (vgl 4.1.1.2 hierbo). Uit elkeen van hierdie subgroepe kom daar leiers na vore wat die respek van die hele gemeenskap geniet (soos bv uit die lyste van familiehoofde in Neh 11 en 12 afgelei kan word) en die groep verteenwoordig.

Aangesien elke familie 'n familiehoof gehad het, is hierdie familiehoofde met 'n groot mate van mag beklee (vgl bv die wyse waarop die volksvergadering mag aan hierdie leiers delegeer, Esra 10:14). By verskeie geleenthede neem hierdie verteenwoordigers van die Judese gemeenskap inisiatief (bv Esra 1:5, 9:1, Neh 8:13), of neem hulle besluite van groot belang namens die gemeenskap (bv Esra 4:3, 10:8,17).

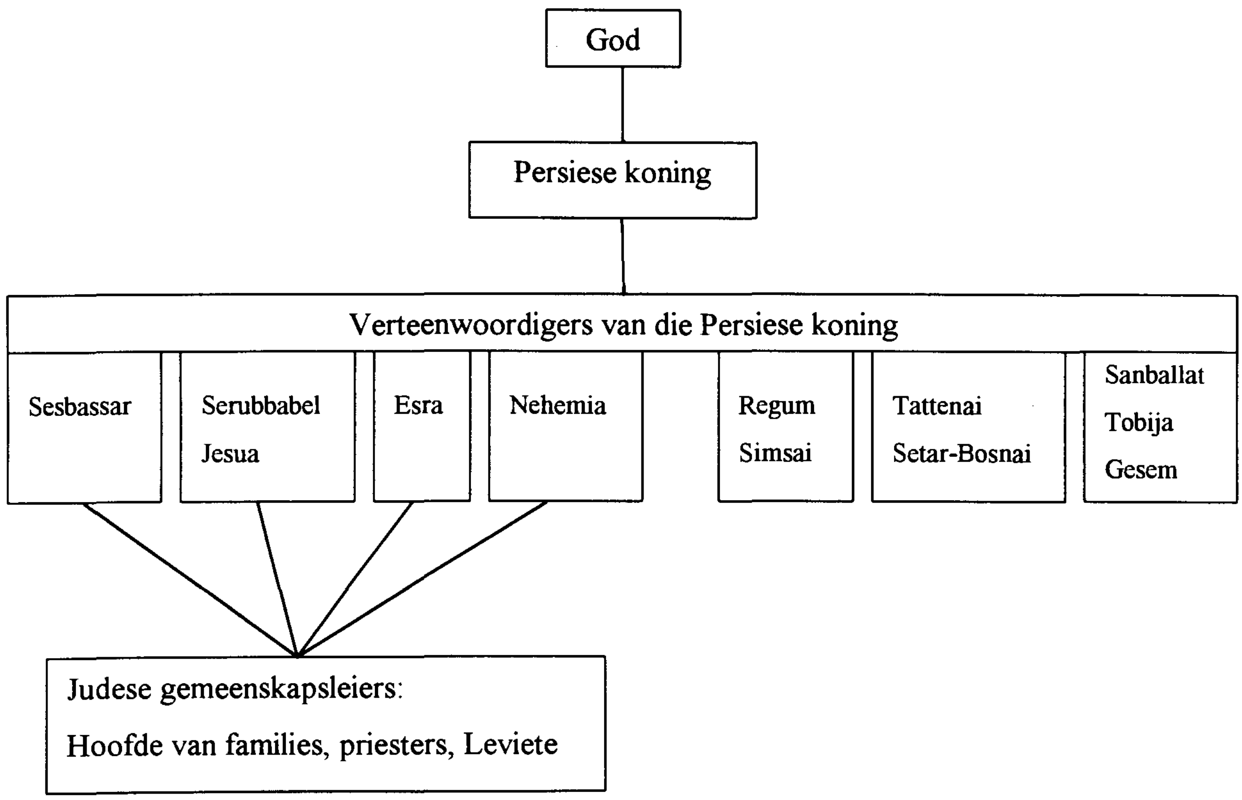
Naas die gevolmagtigde verteenwoordigers van die Persiese koning in die Judese gemeenskap (veral Esra en Nehemia) neem hierdie leiers 'n baie belangrike posisie in die gemeenskap in. Nogtans is dit duidelik dat hierdie gemeenskapsleiers aan die gesag van Esra en Nehemia as gevolmagtigdes van die Persiese koning onderwerp is. Dit blyk byvoorbeeld uit die wyse

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

waarop Esra en Nehemia die leiers kan manipuleer. In Esra 10:5 laat Esra "die leiers van die priesters en die Leviete en ook die hele Israel" 'n eed aflê dat hulle die vrouens van nie-Judese afkoms saam het hulle kinders sal wegstuur. En in Nehemia 5:12 laat Nehemia die vooraanstaande burgers en amptenare 'n eed sweer dat hulle hulle verarmde volksgenote se grond sal teruggee en geen verdere eise aan hulle sal stel nie. Daarby lees ons dat Nehemia poortwagters, sangers en Leviete aanstel (Neh 7:1), en dat hy ook in sy tweede termyn weer maatreëls tref om Leviete in die tempel te laat werk (Neh 13:11).

Selfs die hoëpriester is oënskynlik aan Nehemia se gesag onderworpe: wanneer laasgenoemde vir 'n tweede termyn uit Babilonië terugkeer en uitvind dat die hoëpriester, Eljasib, vir Tobija 'n kamer in die tempel ingerig het, gooi hy Tobija se huisraad uit en beveel dat die kamer gereinig moet word (Neh 13:7-9). Om die waarheid te sê, die lae profiel van die hoëpriester regdeur Esra-Nehemia is verbasend vir iemand wat aan die hoof van 'n prominente groep binne die gemeenskap gestaan het. Die hoëpriester, Eljasib, word slegs enkele kere in die vertelling genoem (Neh 3:1,20,21, 12:10,22,23 en 13:28) en slegs drie maal as hoëpriester (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל) geïdentifiseer (Neh 3:1,20 , 13:28). Hy speel in geen stadium 'n prominente rol in die gebeure nie.

Ons kan die magshiërargie in Esra-Nehemia dus met behulp van die volgende skema voorstel:



4.3. KONFLIK EN DIE OOGMERKE VAN BELANGEGROEPE

Die konflik in Esra-Nehemia is klaarblyklik nie 'n konflik tussen persone of groepe op verskillende vlakke van die magshiërargie nie. Volgens die vertelling se voorstelling erken die Persiese konings God se gesag, en gee hulle selfs geskenke vir die tempel en die offerdiens. Net so daag niemand die gesag van die Persiese koning uit nie; almal berus hulle by sy besluite. Die Judese gemeenskap aanvaar eweneens die gesag van diegene wat met die volmag van die Persiese koning na Jerusalem en Juda kom en steun hulle heelhartig, of so lyk dit altans.

Op die oog af speel die konflik in Esra-Nehemia alles af op die vlak waar die verskillende gevolmagtigdes van die Persiese koning se kompeterende magsaansprake met mekaar bots (so ook Schultz 1980:230-3). Hierdie konflik is verstaanbaar juis omdat die verskillende gevolmagtigdes se onderskeie magsdomeine nie duidelik van mekaar onderskei word nie. Dit is egter ook belangrik om daarop te let dat Esra-Nehemia op die oog af slegs 'n eksterne konflik tussen die Judese gemeenskap wat uit ballingskap teruggekeer het en hulle bure in Juda en Jerusalem, beskryf. En tog is daar by nadere ondersoek ook duidelike spore van 'n interne konflik bínne die Judese gemeenskap self.

4.3.1. Eksterne konflik

Die eksterne konflik vind grotendeels plaas op die vlak waar verskillende verteenwoordigers van die Persiese koning se persoonlike belange en aansprake op mag tot onderlinge botsings lei. Terwyl al die verskillende amptenare (in Samaria en omstreke, en ook die Judese gevolmagtigdes) hulleself volkome aan die gesag van die koning onderwerp, bejeën die Persiese koning se plaaslike verteenwoordigers dieselfde koning se Judese gevolmagtigdes met agterdog, of poog hulle aktief om hulle in diskrediet te bring of kwaad aan te doen (Esra 4-5, Neh 4, 6). Terselfdertyd beskryf die Judese leiers hierdie ander amptenare van die Persiese koning as "vyande" (vgl bv Neh 4:6,9, 6:1) en ontsê hulle hierdie mense enige aansprake in Jerusalem (Neh 2:20). Die verskillende groepe se oogmerke (en veral dié van die Judeërs se opponente) word egter nie behoorlik deur die vertelling verduidelik nie.

Esra 1-6 beskryf die konflik wat ontstaan wanneer die Judeërs begin om die tempel te herbou. Esra 4:1-3 handel oor die Judese leiers se weiering dat ander mense deelneem aan die herbou van die tempel in Jerusalem. Wat hierdie mense se motivering is om aan die bouproses deel te neem, óf wat die Judeërs se motivering is om hulle deelname te weier, is nie volkome duidelik nie en het in die geskiedenis van die navorsing al tot heelwat spekulasie aanleiding gegee (vgl die kommentare). Veral die feit dat die Judese leiers 'n aanbod om hulp botweg weier deur slegs te verwys na die opdrag wat hulle van Kores gekry het (Esra 4:3) laat die leser wonder watter verskuilde belange die betrokke rolspelers by die herbou van die tempel het.

Die afjak wat die plaaslike inwoners in reaksie op hulle aanbod om hulp te verleen van die Judeërs kry, gee blykbaar aanleiding tot kwaadwillige optrede van hulle kant om die werk te saboteer (Esra 4:4-24). Weer eens is dit onduidelik hoekom die herstel van die tempel in Jerusalem die belange van die ander plaaslike inwoners sodanig bedreig dat hulle tot sulke uiterstes gaan soos intimidasie (Esra 4:4), omkopery (Esra 4:5) en klagtes by die Persiese koning (Esra 4:6,7,8-16) om die bouwerk tot stilstand te bring. Hierdie vaagheid oor die beweegredes agter die optrede van die Judeërs se opponente is kenmerkend van die hele Esra-Nehemia (vgl ook Van Wyk 1996).

Esra 7-10 gee min blyke van konflik, en in elk geval geen aanduiding van eksterne konflik nie. Trouens, Esra 8:36 vermeld uitdruklik die bystand wat die gevolmagtigde verteenwoordigers en goewerneurs van Wes-Eufraat aan Esra verleen het nadat hy met sy aankoms die opdragte wat hy van die Persiese koning ontvang het, aan hulle getoon het.

In die boek Nehemia is sake egter heel anders gesteld. Vandat Nehemia sy geloofsbriewe aan die koning se goewerneurs in Wes-Eufraat oorhandig, is daar sprake van konflik (Neh 2:9-10). Die teenstand kom van plaaslike leiers wat moontlik self ook verteenwoordigers van die Persiese koning in hulle eie gemeenskappe is[7]: Sanballat die Goroniet, Tobija die Ammonitiese

---

[7] Dis onwaarskynlik dat טֹבִיָּה הָעֶבֶד na iemand sal verwys wat 'n gewone slaaf was; hy was duidelik 'n prominente figuur in die samelewing. Die woord הָעֶבֶד verwys daarom eerder na sy posisie as 'n amptenaar van die Persiese koning. Eskenazi (1992:584) huldig dieselfde standpunt, en verwys verder na moontlike verbande tussen prominente persone met die naam Tobija (en hulle families) wat tussen die sesde en derde eeue vC in Juda en Ammon groot invloed uitgeoefen het.

amptenaar en Gesem die Arabier. Mettertyd blyk dit dat Nehemia nie net met drie prominente individue bots nie, maar ook met die Arabiere, Ammoniete, Moabiete en die mense van Asdod.

Volgens Nehemia 2:5 is dit Nehemia se oogmerk om Jerusalem (en seker veral die stadsmuur en poorte, vgl Neh 1:3, 2:8) te herbou en sodoende die vernedering en ellende wat die Judeërs aldaar beleef, weg te neem. Klaarblyklik sien hy dit as deel van sy taak om nie net die stad fisies te herstel nie, maar ook die gemeenskapslewe daarin. Dit blyk ook uit sy ingryping om die uitbuiting van verarmde Judeërs deur die rykes te beëindig (Neh 5), die aanstelling van militêre en kultiese ampsdraers (Neh 7:1-3, 13:10-3), en die maatreëls wat hy tref om die skending van die sabbat (Neh 13:19-22) en gemengde huwelike (Neh 13:25) te voorkom.

Daarteenoor is die oogmerke van Sanballat en sy bondgenote, én die belang wat hulle by Jerusalem het, nie baie duidelik nie. Volgens Nehemia self (!) het Sanballat en Tobija dit eenvoudig "as 'n groot ramp beskou dat daar iemand gekom het wat iets goeds vir die Israeliete wou doen" (Neh 2:10). Hulle is heftig gekant teen die herstel van Jerusalem se stadsmure (Neh 3:33-6[Afr 4:1-3], 6:9), en interpreteer dit (ten spyte van Nehemia se geloofsbriewe) as opstand teen die Persiese koning (Neh 2:19, 6:6-7). Om die heropbou van die mure te verhoed wil hulle Nehemia intimideer en kwaad aandoen (Neh 6:2,19).

Die motivering wat die vertelling vir die houding en optrede van Sanballat en sy bondgenote gee, is, om die minste te sê, onbevredigend. Hoe geloofwaardig is dit dat hulle Nehemia se lojaliteit teenoor die Persiese koning in twyfel trek pas nadat hy sy geloofsbriewe van die koning aan die goewerneurs in Wes-Eufraat oorhandig het (Neh 2:10,19)? Hoe betroubaar is Nehemia se interpretasie van Sanballat en Tobija se motiewe (Neh 2:10; vgl Clines 1990a)? En op watter wyse kan die herstel van Jerusalem se mure Sanballat en sy bondgenote se belange skaad? Weer eens is die vertelling baie vaag, selfs ongeloofwaardig, met betrekking tot die belange en oogmerke van die Judeërs se opponente.

4.3.2. Interne konflik

Op die oppervlak geoordeel beskryf Esra-Nehemia geen interne konflik (dws botsende belange binne die Judese gemeenskap) nie. Die eensgesindheid van "die hele volk" is juis reeds

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

uitgewys as 'n belangrike aspek van die boek se uitbeelding van die Judeërs (vgl 4.1.1.1 hierbo).

So reflekteer die beeld wat Esra-Nehemia van die verhouding tussen Esra en Nehemia as gevolmagtigdes van die Persiese koning enersyds en die leiers van die Judese gemeenskap andersyds skets, oor die algemeen 'n goeie wedersydse gesindheid. Eskenazi (1988:136-44) beklemtoon byvoorbeeld die wyse waarop veral Esra telkens op die agtergrond tree terwyl die gemeenskapsleiers leiding neem. Soms volg Esra se optrede eers op versoek van die gemeenskap se leiers (bv die hantering van die gemengde huwelike, Esra 9-10; voorlees van die wet, Neh 8), en soms delegeer hy verantwoordelikheid aan leiers uit die gemeenskap (bv die veilige vervoer van die koninklike geskenke vir die tempel, Esra 8). Daar heers dus eenstemmigheid en goeie samewerking tussen Esra en die leiers van die gemeenskap.

Nehemia se leierskapstyl is heeltemal anders, maar hy slaag oënskynlik tog heel maklik daarin om die samewerking van die Judese gemeenskap (sowel die leiers as die gewone burgery) te verkry. Ten spyte van opposisie van buite beskryf Nehemia 3 breedvoering hoe die breë gemeenskap by die herstel van Jerusalem se mure betrokke is, en rapporteer Nehemia 6:15 dat die muur binne die kort bestek van 52 dae voltooi is. Hierdie sukses is vanselfsprekend nie moontlik sonder goeie samewerking tussen Nehemia en die gemeenskapsleiers nie.

En tog is daar spore van onenigheid, botsende belange en konflik in die Judese gemeenskap. Omdat die vertelling so vaag is oor die aard van die konflik wat in Esra 4 beskryf word, en veral oor die identiteit van die "vyande van Benjamin en Juda", waarsku Ackroyd teen 'n oorhaastige identifikasie van die betrokkenes (die Samaritaanse verklaring is in elk geval anchronisties), en voeg by: "We should rather recognize the probability that a conflict of views among groups within the community is being conducted with the kind of vituperation which is all too common in religio-political quarrels" (Ackroyd 1991:123).

Hierbenewens noem die vertelling oor Esra se hantering van die gemengde huwelike vier mense (waarskynlik leiersfigure) wat hulle openlik teen die ontbinding van die huwelike uitgespreek het: Jonatan seun van Asael, Jagseja seun van Tikwa, Mesullam en die Leviet Sabbetai (Esra 10:15). Hierbenewens was daar meer as 'n honderd mans wat hulle nie-Judese

vroue en kinders van hulle moes wegstuur. Die vertelling stel nie een van hierdie persone aan die woord nie, maar dis hoogs onwaarskynlik dat hulle die eksklusiwistiese ideale van die meerderheid Judeërs gedeel het. Geen wonder dat dit nodig was om die hele gemeenskap met onteiening te dreig indien hulle sou oorweeg om nie die volksvergadering oor gemengde huwelike by te woon nie (Esra 10:8)!

In die beskrywing van Nehemia se werksaamhede is daar selfs nog meer subtiele aanduidings van meningsverskille binne die leierskorps van die Judese gemeenskap. Nehemia neem aanvanklik nie die leiers van die gemeenskap in sy vertroue oor sy planne nie (Neh 2:16). Om een of ander rede is die vooraanstaande mense van Tekoa nie bereid om 'n aandeel te hê aan die heropbou van die stadsmure nie (Neh 3:5). Die Judeërs kla openlik oor die las wat die bouwerk op hulle laai (Neh 4:4 [Afr 4:10]), sodat Nehemia nodig het om die mense aan te moedig (Neh 4:8 [Afr 4:14]). Die las wat die bouwerk op die Judeërs laai, is duidelik nie net fisies van aard nie, maar ook ekonomies (Neh 5:18).

Verder verwyt Nehemia sekere lede van die Judese gemeenskap daarvan dat hulle hom in 'n lokval probeer lei of intimideer het (Semaja, die profetes Noadja, en ook ander profete, Neh 6:10-4). Terselfdertyd verwys hy boonop na aktiewe korrespondensie tussen vooraanstaande Judese burgers en een van sy aartsvyande, Tobija. Hierdie vooraanstaande mense verseker hom gereeld van Tobija se goeie hoedanighede, en rapporteer Nehemia se woorde aan hom. En, ten spyte daarvan dat die vertelling Tobija uitdruklik 'n Ammoniet noem (Neh 2:10,19, 3:35), is sowel Tobija as sy seun Joganan (let op die Hebreeuse name) met Judese vrouens getroud (Neh 6:17-9). Trouens, Nehemia 13:4 noem Tobija selfs 'n familielid van die hoëpriester, Eljasib[8]. En dan bots Nehemia selfs met Eljasib, die hoëpriester, omdat laasgenoemde vir Tobija 'n kamer in die tempel inruim (Neh 13:4-9).

Wat dus in die vertelling as 'n eksterne konflik voorgestel word, lyk baie eerder na 'n interne konflik binne die Judese gemeenskap, of minstens 'n eksterne konflik wat duidelik ook 'n sterk

---

[8] Die teks bevestig nêrens dat die Tobija van Neh 13 inderdaad dieselfde persoon is as Tobija die Ammoniet wat ook in Neh 2-6 genoem word nie, en noem hom ook nie in Neh 13 'n Ammoniet nie. Daar is egter twee faktore wat dit waarskynlik maak dat dieselfde persoon bedoel word: eerstens sou 'n mens in 'n vertelling verwag dat twee verskillende karakters met dieselfde naam duidelik van mekaar onderskei sou word, en tweedens is dit duidelik dat Tobija sowel in Neh 2-6 as in Neh 13 noue bande met prominente mense in die Judese gemeenskap het.

interne dimensie het (so ook Smith-Christopher 1994). Nie almal in die Judese gemeenskap is dit met Esra, en veral met Nehemia, eens nie.

4.3.3. Die oogmerke van die verskillende belangegroepe

Net soos die aard van die konflik nie onmiddelik uit die teks van Esra-Nehemia blyk nie, is die oogmerke van die verskillende belangegroepe ook nie met die eerste oogopslag duidelik nie. Oënskynlik handel die konflik in Esra-Nehemia oor die bou van die tempel en stadsmure van Jerusalem. Die Judeërs wat uit ballingskap teruggekeer het, wil die tempel en die stadsmure van Jerusalem herbou. Die res van die bevolking en ook die plaaslike verteenwoordigers van die Persiese koning wil dit ten alle koste verhinder. Daar is egter ook aanduidings van interne konflik in die vertelling – konflik wat nie oor die herbou van die tempel en stadsmure handel nie, maar oor die aard van die gemeenskap. Maar wat lê aan die wortel van hierdie konflik? Juis omdat die antwoord op hierdie vraag nie voor die hand liggend is nie, moet die konflik wat in die verhaal beskryf word, verder ondersoek word met die uitdruklike doel om die oogmerke van die verskillende belangegroepe te verklaar.

In Esra 1-6 handel die konflik oor die herbou van die tempel. Wanneer nie-Israelitiese inwoners van die omgewing (עַם־הָאָרֶץ) aanbied om te help om die tempel te herbou, word hulle aanbod summier van die hand gewys (Esra 4:3). In teenstelling tot ander gedeeltes in Esra-Nehemia word hier nie godsdienstige redes aangevoer vir die Judeërs se weiering om ander se hulp te aanvaar nie, maar politieke redes (die opdrag vervat in Kores se dekreet). Diegene buite die Judese gemeenskap beskou 'n herboude tempel duidelik as 'n bedreiging. Dit blyk nie net uit die misplaaste, anachronistiese berig oor Regum en Simsai se brief aan Artasasta (Esra 4) nie[9], maar ook uit die korrespondensie tussen Tattenai, Setar-Bosnai en koning Darius (Esra 5-6).

---

[9] Benewens die tydsprong in die vertelling maak sowel die formulering van hierdie brief as die koning se reaksie daarop dit waarskynlik dat dit hier nie oor die herbou van die tempel gaan nie, maar eerder oor die herstel van die stadsmure (vgl Esra 4:12,13,21).

Maar hoe kan ’n tempel ’n bedreiging inhou vir diegene wat nie daar aanbid nie? Die blote bestaan van ’n imposante gebou kan tog op sigself niemand benadeel nie. En die aktiwiteite wat daar plaasvind, is tog nie téén iemand anders gerig nie. Regum en Simsai se beskuldiging dat die Judeërs die stadsmure herbou om teen die koning in opstand te kom en belasting te weerhou, lyk binne die konteks van Esra 1-6 heel onoortuigend. Wat wel waar is, is dat die herbou van die tempel ’n bepaalde ekonomiese vermoë impliseer – ’n ekonomiese vermoë wat deur al die geskenke waarmee die ballinge in Jerusalem aangekom het, bevestig word. En tog kan ook dít op sigself nie die posisie van die plaaslike bevolking benadeel nie; inteendeel, dit kan eerder as ’n ekonomiese inspuiting vir die hele gebied dien.

Het die Judeërs se weiering van die hulp wat deur die ander plaaslike inwoners aangebied is dan die gevoelens sodanig gaande gemaak dat dít as verklaring vir die hele konflik kan dien? Dit lyk onwaarskynlik. Die weiering van hulp en die vyandskap wat daarop volg, het waarskynlik eerder te make met die uitsluiting van die plaaslike bevolking uit die Judese gemeenskap, en al die sosio-ekonomiese implikasies wat dit inhou.

Die teruggekeerde ballinge se grootste bate is nie ’n tempel van klip en hout nie, ook nie die geskenke vir die tempel nie, maar eerder ’n talryke en dinamiese gemeenskap. Hierdie gemeenskap – wat uit die hart van die destydse beskawing terugkeer na een van die randgebiede van die Persiese ryk - beskik ongetwyfeld oor bepaalde vaardighede, kontakte en materiële middele wat hulle in staat stel om hulle persoonlike belange meer effektief te bevorder as die plaaslike inwoners van Juda en omgewing (*contra* Smith-Christopher 1994).

Die herstel van die tempel verseker dat groeiende getalle mense om godsdienstige redes na die tempel in Jerusalem gaan – waar die teruggekeerde ballinge dan in beheer van tempel en ekonomie is. En deur beheer oor die tempel uit te oefen, word daar dan ook beheer verkry oor die gemeenskap. Hoewel die vertelling self swyg oor die werklike redes vir die uitsluiting van nie-Judeërs uit die Judese gemeenskap en die voortslepende vyandskap tussen die twee groepe[10], maak hierdie verklaring die beste sin en is dit volkome in lyn met die strekking van Esra-Nehemia as geheel.

---

[10] Die eksklusiwistiese interpretasie van Kores se dekreet in Esra 4:3 is ongeloofwaardig – vgl 4.1.1.1 hierbo.

Die konflik in Esra 7-10 handel immers oor dieselfde saak, naamlik toegang tot die Judese gemeenskap. Dit word in Esra 9:1-2 duidelik uitgespel: "Die mense van Israel en die priesters en die Leviete het hulle nie afgesonder van die nie-Joodse bevolking met sy afskuwelike gebruike nie ... Ons mense en hulle seuns het getrou met nie-Joodse vrouens; hulle het hierdie volk hom laat vermeng met heidene." Hierdie probleem (dat mense uit ander volkere deur middel van gemengde huwelike in die Judese gemeenskap opgeneem is) word vervolgens in die res van die Esra-boek aangespreek, met die uiteindelike resultaat dat al hierdie huwelike ontbind word. Die "vreemde" vrouens, en die kinders wat uit hierdie gemengde huwelike gebore is, word uit die gemeenskap uitgesluit.

Die basis vir klassifikasie in hierdie gedeelte is etnies, maar die motivering vir die ontbinding van die gemengde huwelike is hier godsdienstig van aard. Die oogmerk van etniese suiwerheid het 'n teologiese begronding: gehoorsaamheid aan die uitdruklike bevel van God dat die volk wat Hy uitgekies het en vir wie Hy 'n land gegee het, nie met die ander inwoners van daardie land mag ondertrou nie; trouens, dat hulle hierdie heidennasies nooit eers vrede of voorspoed mag gun nie (Esra 9:11-2). Ongehoorsaamheid aan hierdie bevel hou die pertinente risiko in dat God die Judeërs selfs erger as in die verlede kan straf; dat Hy hulle almal kan uitroei sodat daar niemand van hulle oorbly nie (Esra 9:14).

Hierdie godsdienstige motivering vir die verbod op gemengde huwelike in Esra-Nehemia word gewoonlik deur die kommentare verduidelik en verdedig. So skryf Fensham (1982:18-9) byvoorbeeld:

> Ezra and Nehemiah were not driven to these actions out of nationalistic feelings, but from a concern to protect the religious cult of the Lord. In a word, they were religiously motivated. They were also aware of the special call and task of the returned exiles to serve the Lord in accordance with the prescriptions of his law. They were an elect group with a special mission to serve the Lord in the context of a pure religion.
>
> (Fensham 1982:18-9)

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

En tog gaan die teologiese begronding vir die ontbinding van die gemengde huwelike hand aan hand met 'n baie meer materialistiese motivering[11]: die handhawing van 'n afsonderlike gemeenskap sonder om die ander gemeenskappe vrede of voorspoed te gun, het ten doel om te verseker dat die Judeërs sterk kan staan, die goeie van die land kan geniet en dit as 'n blywende besitting aan hulle kinders kan oordra (let op die doelkonstruksie in Esra 9:12 : לְמַעַן תֶּחֶזְקוּ וַאֲכַלְתֶּם אֶת־טוּב הָאָרֶץ וְהוֹרַשְׁתֶּם לִבְנֵיכֶם עַד־עוֹלָם׃). Daar is dus duidelik sprake van kompetisie om grond en lewensmiddele, en die handhawing van 'n afsonderlike gemeenskap moet die belang van hierdie gemeenskap se lede dien.

Smith-Christopher (1994:247) wys met behulp van 'n aanhaling uit die werk van die sosioloog R K Merton daarop dat hierdie soort oorwegings inderdaad dikwels 'n prominente rol speel by die propagering van endogamie, oftewel huwelike bínne die godsdienstige en etniese groep wat kultureel aanvaarbaar is:

> Endogamy is a device which serves to maintain social prerogatives and immunities within a social group. It helps prevent the diffusion of power, authority and preferred status to persons who are not affiliated with a dominant group. It serves further to accentuate and symbolize the 'reality' of the group by setting it off against other discriminable social units. Endogamy serves as an isolation and exclusion device, with the function of increasing group solidarity and supporting the social structure by helping to fix social distances which obtain between groups.
>
> (Merton 1941:368, soos aangehaal in Smith-Christopher 1994:247)

Watter sosiale faktore almal tot die gemengde huwelike in die na-eksiliese Juda aanleiding gegee het, word nie in Esra-Nehemia gesê nie. Maar die oogmerke van die Judese leiers blyk wel duidelik uit die vertelling: hierdie huwelike moet om sowel teologiese as ideologiese redes ontbind word. Die Judeërs se verhouding met God is op die spel, maar óók die belange van die groep as 'n geheel. Die konflik in Esra 7-10 handel dus ook oor die toeganklikheid van die Judese gemeenskap.

---

[11] Eskenazi & Judd (1994:271) wys op die werk van Weinberg, Blenkinsopp, Hoglund en Smith-Christopher wat fokus op sosio-ekonomiese faktore onderliggend aan die konflik.

In Nehemia staan die inisiatief om Jerusalem se stadsmure te herstel in die brandpunt. Die vervalle mure is 'n simbool van die mense se vernedering en hou verband met die ellende wat hulle beleef (Neh 1:3, 2:17). Die herstel van die mure kan dus geïnterpreteer word as "iets goeds vir die Israeliete" (Neh 2:10). En tog interpreteer Sanballat en sy bondgenote dit eerder as voorbereidings om teen die koning van Persië in opstand te kom (Neh 2:19, 6:6-7). So 'n interpretasie sou heeltemal geloofwaardig gewees het as Sanballat sy bedenkinge nie opper pas nadat Nehemia sy geloofsbriewe (met die uitdruklike bevele van die koning self) aan die goewerneurs in Wes-Eufraat oorhandig het nie (Neh 2:9). Boonop ontken Nehemia die beskuldiging uitdruklik (Neh 6:8), en gee die res van die boek geensins die indruk dat so iets hoegenaamd deur enigeen onder die Judeërs bepleit of beplan word nie.

Waaroor gaan die konflik dan hier? Watter belange word gedien deur die herstel van die stad se mure, en watter belange word daardeur bedreig? Daar moet tog heelwat op die spel wees as mense wat nié in Jerusalem woon nie, soveel tyd en energie spandeer om te verhoed dat hierdie stad se mure herstel word. Hulle bespot die bouers (Neh 3:33), sweer saam om die stad aan te val (Neh 4:2) en wil blykbaar selfs vir Nehemia kwaad aandoen (Neh 6:2).

Watter positiewe doelwitte Sanballat, Tobija, Gesem, die Arabiere, Ammoniete en Asdodiete op dié wyse nastreef, verduidelik Esra-Nehemia nie. Ackroyd spekuleer nietemin oor die moontlikhede:

> What does appear, in Neh 2.20, is a refutation of claims which are evidently made by the opponents; it is clear that they – and we may perhaps deduce primarily or even solely Sanballat – are making certain precise claims to rights in Jerusalem. Nehemiah denies to the opponents three particular rights: *ḥēleq*, *ṣ*ᵉ*dāqâ* and *zikkārôn*. The precise meaning is not easy to determine, but we need not doubt that something quite specific is intended. *Ḥēleq* suggests 'territorial rights' in the sense of ownership of or control over some piece of land in Jerusalem; perhaps we should compare the trading rights in Samaria for Aramaeans and in Damascus for Israelites in the period of the conflicts between Aram and Israel (1 Kgs 21.34). *Ṣ*ᵉ*dāqâ* perhaps implies legal rights; and *zikkārôn* closely related traditional rights, customary rights. But even though certainty about these is not possible, it would

> seem clear that the three terms together effectively deny any kind of rights in Jerusalem; such a denial presupposes that there were grounds for the claim being made to possess such rights, and the nature of the relationship between Samaria and Jerusalem must presumably have included the recognition of such rights. This could suggest that Nehemiah is here being described as claiming a degree of independence not previously possessed by Jerusalem. The evidence is insufficient to build a firm case, but it points in the direction at least of some degree of external control.
>
> (Ackroyd 1991:101)

Ackroyd wys self daarop dat die teks gewoon nie genoeg inligting verskaf om tot 'n gevolgtrekking te kom nie. Nogtans is dit onduidelik watter materiële voordeel daar vir inwoners van die omgewing binne-in die stad kon wees. Of is die bate wat deur hoë stadsmure beskerm moet word, dalk nie die stad self nie, maar eerder die gemeenskap?

Hierdie moontlikheid lyk heel waarskynlik indien 'n mens na die maatreëls kyk wat Nehemia later tref nadat die mure voltooi is. 'n Eie gemeenskapslewe is immers tot op groot hoogte van 'n eie ruimte afhanklik. Hoewel toegangsbeheermaatreëls (Neh 7:1-3) nie verhinder dat besoekers of vreemde mense die stad binnekom of selfs daar woon nie (vgl bv die Tiriese handelaars, Neh 13:16), verhoed dit tog dat groot getalle mense van buite die gemeenskapslewe kan ontwrig. Daarmee saam maak dit die deur oop vir strategiese demografiese verskuiwings om die beheer van een groep mense oor 'n bepaalde gebied te verseker. Dit lê waarskynlik agter die inisiatief om Judeërs uit die platteland in Jerusalem te vestig (vgl Neh 11:1-2). Die herstel van Jerusalem se stadsmure gee vir die eerste keer sedert die terugkeer uit ballingskap aan die Judeërs 'n eie ruimte, 'n *Heimat*, waarin hulle hulle eie identiteit sonder beperkings kan koester en uitleef.

So bied die stadsmure van Jerusalem aan die Judeërs 'n veilige ruimte waarin hulle ongesteurd as groep kan byeenkom om te aanbid, te vas en fees te vier (vgl die kontras tussen Esra 3:3 en die uitgerekte feesvieringe waarvan Neh 8-9 vertel). Binne so 'n ruimte is dit eweneens

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

moontlik om maatreëls in te stel wat die karakter van hierdie unieke gemeenskap weerspieël [12], soos die verbod op handel op die sabbat (Neh 10:32, 13:15-22), die instelling van 'n sabbatsjaar waarin die grond onbewerk gelaat moet word (Neh 10:32) en die reëlings vir die instandhouding van die tempel en die offerdiens (Neh 10:33-40, 13:10-3).

Die herstel van die stadsmure gee ook aan die Judeërs 'n basis van waaruit hulle kompromisloos en eksklusief húlle ekonomiese belange kan bevorder sonder om die belange van die ander plaaslike inwoners in ag te neem. Die konflik oor die herstel van Jerusalem se mure gaan dus nie soseer oor die stad en die fisiese bates daarin nie, maar eerder oor die voortsetting en verskansing van die gemeenskapstruktuur van die Babiloniese ballingskap.

Dít is trouens waaroor al die konflik in Esra-Nehemia gaan: toegang tot die gemeenskap van ballinge wat uit Babilonië na Jerusalem en Juda teruggekeer het en al die infrastruktuur, bates en potensiaal waaroor hulle beskik. Dit is die rede vir die eksterne konflik, en ook vir die interne konflik. Die vertelling bied geen bevredigende verklaring vir die oogmerke van die Judeërs se opponente nie. Daarteenoor is die Judese leiers duidelik daarop uit om die eie karakter en identiteit van die ballinge-gemeenskap eksklusief te handhaaf.

Hierdie identiteit hou, soos hierbo aangetoon, beslis verband met die Judeërs se godsdiens en kultuur. Maar aangesien eksklusiwiteit altyd met voorregte en belange te doen het, bepaal die openheid of eksklusiwiteit van die gemeenskap watter mense en groepe kan deel in die bates waaroor die Judese gemeenskap beskik. Daar is dus twee aspekte wat 'n rol speel in die Judese leiers se oogmerk om die eie identiteit van die gemeenskap van teruggekeerde ballinge ongeskonde te handhaaf: godsdiens en politiek. Dit is onduidelik watter een van die twee primêr en watter een sekondêr is.

In dié verband is egter tog dit interessant om te let op die rol van prominente groepe binne die Judese gemeenskap, en veral die familiehoofde, die priesters en die Leviete (vgl 4.1.1.2 hierbo). Die godsdienstige leiers, die priesters en Leviete, figureer prominent in die vertellings oor die uittog en die herstel van die offerdiens en tempel. En tog neem hulle selde in die

---

[12] "it is true that Nehemiah used it not only for physical protection but for spiritual quarantine, to defend the sabbath from violation" (Kidner 1979:23).

verhaal inisiatief. Die enigste uitsondering is wanneer die priesters na die eerste terugtog begin om die offeraltaar weer op te rig (Esra 3:2). Maar veral in een opsig handhaaf hulle 'n verbasend lae profiel: hulle neem geen aktiewe deel aan die protes teen die gemengde huwelike nie (nóg in Esra 9-10 nóg in Neh 13). Trouens, priesters en Leviete kom in hierdie gedeeltes slegs in die lyste van skuldiges ter sprake.

Die inisiatief om die gemengde huwelike te ontbind en verbied kom van die politieke leiers, en by name die familiehoofde. Die familiehoofde is natuurlik die mense wie se posisie die meeste in die gedrang sou kom indien die hele samestelling van die gemeenskap deur die grootskaalse opname van vreemdelinge sou verander. Die prominente rol wat hulle speel in die strewe om toegang tot die Judese gemeenskap te beperk kan dus moontlik 'n aanduiding wees dat al die maatreëls om 'n eksklusiewe gemeenskap te verseker (ten spyte van die vroom, godsdienstige motivering met verwysing na die wet) nie in die eerste plek godsdienstig gemotiveerd was nie, maar polities.

4.4. DIE MIDDELE OM MAG TE VERKRY, BEHOU OF VERMEERDER

'n Ondersoek na die middele wat persone of groepe in Esra-Nehemia gebruik om mag te verkry, behou of vermeerder, bevestig die magshiërargie wat hierbo (4.2) geïdentifiseer is. Die eerste (en mees effektiewe) strategie is 'n appèl op hoër gesag. Waar dít nie slaag nie, of nie toepaslik is nie, wend die Judeërs én hulle opponente hulle tot politieke en militêre alternatiewe. In die proses blyk weer eens hoe belangrik beheer oor bepaalde bates is – bates wat bowenal die tempel, die stad en die gemeenskap insluit.

4.4.1. Appèl op hoër gesag

Tot watter mate die lot van individue en groepe in die hand van 'n hoër gesag was, blyk duidelik wanneer die strategieë wat verskillende karakters in die verhaal gebruik om hulle posisie te versterk, ondersoek word. Geen enkele karakter in die verhaal waag dit eers om die bevel van die Persiese konings teen te gaan nie, en dan is die opdragte van die koning boonop indirek die opdrag van God self (vgl bv Esra 1:2). Die koning oefen sy gesag uit deur middel

van sy verteenwoordigers, en veral by wyse van die dokumente waarin sy bevele op skrif gestel is. God oefen eweneens gesag uit deur middel van sy verteenwoordigers (die Persiese koning, profete, en prominente leiersfigure soos Esra en Nehemia) en deur middel van die wetboek waarin sy wil vervat is.

Daarom sê Eskenazi: "Ezra-Nehemiah is a book of documents. These documents function as an important structural device. They demonstrate the power or propriety of documents as causative principles and significant forces in human events. The ultimate power behind the documents (Cyrus's edict and the law which is in Ezra's hand) is God. But God's messages, in Ezra-Nehemiah, are transcribed by divinely appointed human subjects (e.g., Cyrus, Moses) into writings which become the definitive forces in the unfolding reality" (Eskenazi 1988:41-2).

Die rede waarom al die dokumente in Esra-Nehemia so 'n belangrike rol speel, is dus omdat dit die manier is waarop die Persiese koning sy gesag uitoefen. En die briefwisseling met die Persiese koning (veral in Esra 4-6) verteenwoordig verskillende pogings om 'n gesaghebbende, skriftelike beslissing van die koning te verkry sodat die konflik wat uit kompeterende magsaansprake groei, besleg en beëindig kan word. Dieselfde geld vir die gerugte waarvan Sanballat volgens Nehemia 6:6-7 in 'n ope brief melding maak: Nehemia moet dringend daarop reageer voordat die Persiese koning dalk daarvan te hore kom en die bouwerk stopsit.

Om dieselfde rede word daar meermale op Goddelike gesag 'n appèl gemaak, nie net deur die Judeërs nie, maar selfs deur hulle opponente. Dis immers die strekking van die plaaslike inwoners se aanspraak dat hulle dieselfde God as die Judeërs dien (Esra 4:2). Esra, Nehemia en die Judese leiers gebruik veral twee middele op hulle op God se gesag te beroep: verwysings na die wet, en gebed (veral in die openbaar). Deur ondertrouery met mense uit ander volkere 'n oortreding van God se gebooie te noem (bv Esra 10:2,10, Neh 13:1), word dit met 'n beroep op Goddelike gesag teengegaan. En deur al die gebede wat in die boek opgeneem is (vgl hfst. 3.3.4), maak Esra-Nehemia by implikasie 'n appèl op God om die posisie van die Judeërs en hulle leiers te regverdig. So dien die gebed in Esra 9 (wat in die openbaar ten aanhore van 'n hele skare mense uitgespreek word) as bevestiging van God se sanksie vir die daaropvolgende optrede om die gemengde huwelike te ontbind, terwyl die gebed in Nehemia 9 die Judeërs se aanspraak op die land met verwysing na God se optrede in

die geskiedenis van Israel, legitimeer (Rudolph 1949:156, Ackroyd 1991:302). Dieselfde geld vir die skietgebede waarmee Nehemia God as't ware oproep om sy kant te kies te midde van kritiek en opposisie (Neh 5:19, 6:14, 13:14,22,29,31). Dus: as God vir ons is, wie kan dan teen ons wees?

4.4.2. Politieke en militêre middele

Waar dit (minstens tydelik) nie moontlik is om 'n gunstige beslissing van 'n hoër gesag te verkry nie, wend al die verskillende groepe hulle tot allerlei politieke middele en selfs tot militêre magsvertoon (bewapening).

So probeer die Judeërs se opponente om die herstel van die tempel te verhoed deur hulle moedeloos en bang te maak (Esra 4:4) of bloot te spot (Neh 3:33-35). Esra 4:5 en Nehemia 6:12 vertel van omkopery, terwyl daar verder ook van verdagmaking (Esra 4:12-13,15, Neh 6:13), alliansievorming (Esra 4:9-10, Neh 4:1-2) en komplotte (Neh 6:2,12) sprake is. En dan is daar nog altyd die moontlikheid van militêre mag en geweld (Esra 4:23, Neh 4)!

Die Judeërs, en veral Nehemia, maak natuurlik van soortgelyke middele gebruik. Nehemia openbaar sy voorneme om die stadsmure te herbou op goed berekende wyse aan die Judese leiers in Jerusalem om hulle ondersteuning te verseker (Neh 2:16-8) en moedig hulle op kritieke tye aan om met die werk voort te gaan (Neh 4:8). Sy onbaatsugtige optrede (deur nie op sy goewerneurstoelae aanspraak te maak nie) is nog 'n manier om die Judeërs se steun vir die bouwerk aan die mure te behou (Neh 5:14-8). Maar wanneer dit nodig lyk om meer kragdadige stappe te neem, laat hy die mense wat aan die muur bou, bewapen (Neh 4:10-4).

Ook met betrekking tot die interne konflik binne die Judese gemeenskap is dit duidelik dat daar 'n fyn diplomatieke spel gespeel word. Hier is veral simboliese handelinge (Esra in rou – Esra 9:3-5) en groot volksbyeenkomste van belang. Deur groot volksbyeenkomste word druk op andersdenkendes binne die gemeenskap geplaas en word die gemeenskap as 'n geheel gemanipuleer om hulle tot die gewenste optrede te verbind (Esra 10, Neh 5, 8-10).

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Dit is nogtans duidelik dat al hierdie strategieë slegs beperkte waarde het, en eintlik eerder deel is van 'n politieke spel waarin al die betrokke partye poog om deur slim voetwerk hulle posisie te verbeter. Van 'n militêre konfrontasie is daar nooit regtig sprake nie, waarskynlik omdat dit tot kragdadige ingryping van die Persiese konings kan lei wat tot al die betrokke partye se nadeel sal strek.

4.4.3. Beheer oor bates

Laastens is dit duidelik dat die beheer wat 'n persoon of groep oor bepaalde bates uitoefen, strategies van groot belang is vir die konsolidasie van so iemand se mag. Soos die Engelse spreekwoord sê: "Possession is two thirds of the law." Dít lê waarskynlik agter die plaaslike bevolking se aanbod om met die bouwerk aan die tempel te help, en ook agter die Judese leiers se weiering van hierdie aanbod (Esra 4:2-3). Iemand wat aan die heropbou van die tempel meegedoen het, moet aan die beheer oor hierdie institusie deel hê. En iemand wat deel het aan die beheer oor die tempel, word daardeur weer in staat gestel om beheer uit te oefen oor die gemeenskap wat om die tempel gevorm word.

Terwyl die heropbou van die tempel dus op sigself 'n bepaalde magstrewe verteenwoordig, verskaf 'n voltooide tempel weer die magsbasis vir die konsolidasie van die Judese gemeenskap (vgl 4.3.3 hierbo). Dieselfde geld ten opsigte van beheer oor die stad: die herstel van Jerusalem se stadsmure is van kritieke belang om beheer te kry oor die Judeërs se gemeenskapslewe (vgl bv Nehemia se optrede om die sabbatswette af te dwing, Neh 13:16-22).

Dit laat die laaste sleutel tot beheer oor die gemeenskap: die bewys van elkeen se herkoms en etniese verband. Die belang van elke individu se herkoms hou verband met sy aanspraak op 'n plek in die gemeenskap. Maar die gemeenskap se etniese suiwerheid bevestig weer die kontinuïteit van die post-eksiliese gemeenskap met die pre-eksiliese stamme van Juda en Benjamin, en versterk sodoende die teruggekeerde ballinge se aanspraak op die grond wat hulle (voorouers) voor hulle wegvoering bewoon het (vgl bv die formulering in Esra 2:1//Neh 7:6 : וַיָּשׁוּבוּ לִירוּשָׁלַםִ וִיהוּדָה אִישׁ לְעִירוֹ). Deur dus mense se toegang tot die bates (tempel,

stad en gemeenskap) in terme van etnisiteit te reguleer, word die sirkel voltooi: beheer oor die tempel en stad verseker beheer oor die gemeenskap; beheer oor die gemeenskap verseker blywende beheer oor die tempel en die stad.

4.5. DIE TEKS SE PLEK IN DIE MAGSPEL

Elke teks hou op een of ander manier verband met die magsrelasies in 'n samelewing. Agter elke teks is daar iemand wat 'n belang het by die wyse waarop die werklikheid in die teks uitgebeeld word, juis omdat 'n teks daartoe dien om die aansprake en belange van 'n spesifieke groep te vestig of bevestig. Hierdie insig maak dit gevolglik noodsaaklik om nou ook te vra wie se perspektief in Esra-Nehemia gereflekteer word, en op watter wyse die vertelling hierdie perspektief dien.

4.5.1. Wie se belange word gedien?

Die positiewe uitbeelding van die Persiese konings in die verhaal asook die onderliggende produksiefaktore lei Hong (1995) in 'n ongepubliseerde proefskrif onder leiding van David Clines tot die gevolgtrekking dat Esra-Nehemia nie, soos algemeen aanvaar, die belange van Judeërs dien nie, maar eerder dié van die Persiese heersers[13]. Hy vra na die magsrelasies agter die boek, en wys daarop dat die teks tot stand gekom het in 'n wêreld waarin die Persiese konings se belange domineer, en waarin hulle beheer kan uitoefen oor die produksie en verspreiding van literatuur. Die armoede van die Judeërs kan tot 'n groot mate aan Persiese imperialisme en belastings toegeskryf word, en tog konfronteer Esra-Nehemia nie hierdie dominasie nie. Inteendeel, die vertelling hou aan sy lesers 'n welwillende en vroom beeld voor van die Persiese konings wat God se opdragte uitvoer en die Judeërs se aanbidding van God in hulle tempel ondersteun.

---

[13] Volgens Davies (1991:15) bestaan daar ook konsensus dat die totstandkoming van die na-ballingskap gemeenskap wat om die tempel in Jerusalem gesentreer is (die sg "Second Temple Society") histories gesien 'n Persiese inisiatief was wat Persiese belange gedien het.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Volgens Hong is die fokus op godsdienstige aangeleenthede in Esra-Nehemia eintlik slegs daarop afgestem om die realiteit van maatskaplike griewe te verdoesel of onderdruk, met die gevolg dat die Persiese konings se dominasie nie bevraagteken word of ooit in die gedrang kom nie. Sodoende, argumenteer Hong, dien Esra-Nehemia (onder die dekmantel van bevordering van die Judeërs se godsdiens) slegs Persiese politieke belange.

So 'n siening is teleurstellend eensydig. Weliswaar word die Persiese konings, in teenstelling tot alle ander nie-Judese groepe (vgl 4.1.2.2 hierbo), in 'n besonder positiewe lig gestel. Tog maan Ackroyd (1991:122) reeds teen oorhaastige afleidings:

> In assessing the biblical texts, we need to take into account the pressures on the Judaean community to accept these claims [Persian royal claims to control both political and religious organization - WCvW]; we need also to consider the probable degree to which the texts have been modified to make them more acceptable to the community itself. We need also to be cautious in assuming that what looks like satisfied political subservience is really quite so straightforward.
>
> (Ackroyd 1991:122)

Die positiewe uitbeelding van die Persiese konings reflekteer bloot die absolute magshiërargie van die tyd (vgl 4.2 en 4.4.1 hierbo). Daarby dien Esra-Nehemia beslis nie die gladde funksionering van die Persiese konings se magstrukture in Juda en omgewing nie – daarvoor is die polemiek met plaaslike Persiese amptenare en verteenwoordigers te skerp. Die vertelling dryf juis 'n wig in tussen die Persiese konings en hulle verteenwoordigers in Juda en omstreke (vgl 4.1.2.1 hierbo). Hierin lê trouens die sleutel tot die verstaan van die simpatieke uitbeelding van die Persiese konings: waar dit gewoon onmoontlik en ondenkbaar is om die oppergesag te kritiseer, was die beste politieke strategie nog altyd om dan eerder die verteenwoordigers van hierdie oppergesag se oordeel en bekwaamheid te kritiseer, of om die effektiewe funksionering van owerheidstrukture deur kritiek of ontwrigtende optrede aan bande te lê [14].

---

[14] Waar dit in Suid-Afrika tussen 1994 en 1999 byvoorbeeld net ongehoord was om Nelson Mandela, die internasionaal vereerde staatspresident en simbool van versoening, te kritiseer, het opposisiegroepe en kritiese redaksionele berigte in koerante dikwels eerder op ministers, ander leiersfigure en instansies gefokus wat na bewering die president se goeie bedoelings ongedaan maak.

Hierdie verklaring maak ook die subtiele kritiek teen Persiese oorheersing in Nehemia 9:36-7 meer verstaanbaar. Dié gedeelte (die enigste in Esra-Nehemia wat uitgesproke kritiek lewer op die imperiale heersers) is veral in histories-kritiese studies gesien as iets wat nie met die res van die boek se positiewe uitbeelding van die Persiese konings te rym is nie. Óf die hele gebed óf hierdie laaste paar verse moet dus die werk van 'n latere redaktor wees. Rudolph, byvoorbeeld, sien hierin die belangrikste argument teen enige poging om die gebed aan Esra self toe te skryf, en smeer dit eerder op die brood van die Kronis of selfs 'n latere redaktor (Rudolph 1949:157). Maar, binne die konteks van die boek se positiewe uitbeelding van die Persiese koning én die negatiewe uitbeelding van hulle plaaslike verteenwoordigers, is dit baie duidelik dat Esra-Nehemia nie noodwendig so positief is oor Persiese heerskappy nie. Die boek verteenwoordig eerder 'n siening dat die Persiese heerskappy, wat nie in alle opsigte ideaal is nie, 'n onveranderlike deel is van die gegewe werklikheid. Binne hierdie werklikheid moet die Persiese oppergesag in die beste belang van die Judeërs met die nodige takt en diplomasie gehanteer word.

Hong maak dus heeltemal te veel afleidings uit die positiewe uitbeelding van die Persiese konings in Esra-Nehemia, en die mate van beheer oor publikasies wat hulle (moontlik) kon gehad het. Belangriker nog: sy gevolgtrekkings strook nie met 'n detailontleding van die vertelling nie. Nie die Perse nie, maar die Judeërs is die groep waarom al die gebeure in die boek draai (vgl die volledige beredenering in 4.1.1.1 hierbo). Eskenazi sê tereg: "The people provide the continuous subject of the book, the thread that holds events together, its very fabric" (1988:186).

Op verskillende maniere blyk dit trouens dat Esra-Nehemia eerder die perspektief van die Judese gemeenskap en hulle leiersfigure bevorder. Dít word bowenal duidelik deur die seleksie en strukturering van die stof in die vertelling (4.5.2), deur die wyse waarop die Judeërs in die vertelling uitgebeeld word (4.5.3), en deur die vertelling se voorstelling van die konflik (4.5.4).

4.5.2. Seleksie en strukturering van verhaalstof

Die groot tydspronge in die verhaal en die seleksie van slegs 'n aantal gebeure oor 'n periode van ongeveer 'n honderd jaar (vgl weer 1.2.1.2 hierbo) reflekteer die vertelling se eensydige

belangstelling in sekere rigtinggewende gebeure binne die Judese gemeenskap. Die vertelling is slegs geïnteresseerd in die geskiedenis van die Judeërs, en verbind hulle ervarings in die verlede uitdruklik met die politiek van die dag in Jerusalem en Juda. In hierdie verband val die fokus veral op drie sake: die probleme rondom etniese integrasie of segregasie, die Judeërs se aanspraak op die land (en spesifiek Jerusalem), en hulle reg om 'n tempel vir hulle uitsluitlike gebruik in Jerusalem op te rig (vgl Esra 4:1-6, 9:6-15, Neh 9:6-37). In al hierdie sake staan die Judeërs, hulle belange en hulle oogmerke, sentraal, terwyl ander karakters in die verhaal slegs as opponente of helpers 'n rol speel.

Met betrekking tot die strukturering van materiaal in die boek is veral twee sake opvallend: die groot hoeveelheid lyste (met die lang lys in Esra 2 wat boonop in Neh 7 herhaal word), en die prominente plek van vertellings wat optrede teen vermenging van die Judeërs met ander volkere beskryf. In die eerste saak, die prominensie van lyste in Esra-Nehemia, sien Eskenazi een van die sleutelaspekte van die boek, naamlik 'n verskuiwing van die fokus van individuele leiers na die bydrae van die hele volk: "Such naming, and the repetition of the long list of names, prevent the reader from forgetting where credit is due" (Eskenazi 1988:186).

Terwyl dit inderdaad so is dat Esra-Nehemia (anders as baie ander verhale in die Ou Testament) 'n besliste belangstelling toon in 'n groot verskeidenheid persone in die gemeenskap, is dit terselfdertyd ook belangrik om die ideologiese funksie van al die lyste name raak te sien: dit is 'n manier waarop die (Judese) leser beweeg word om homself met die lotgevalle en strewes van die hele Judese volk te identifiseer.

'n Illustrasie van die kragtige effek van so 'n lys name kan byvoorbeeld gevind word in Coenie de Villiers se liedjie, Bethulie, wat sonder enige kommentaar bloot die name opnoem van 'n aantal kinders wat tydens die Anglo-Boere-oorlog in hierdie spesifieke konsentrasiekamp gesterf het:

> Joachim Albertse, 2 maande, Twyfelfontein, Bloemfontein; Andries Barnard, 7 jaar, Driefontein, Philippolis; Cornelius Becker, 7 maande, Gouwsrivier, Riversdale; Albertus Blignaut, 2 jaar, Middelfontein, Smithfield; André Henning, 6 jaar, Goedehoop, Bethulie; Anna Henning, 2 jaar, Willoughby, Bethulie; Jan Boshoff, 1 jaar, Kromdam, Philippolis; Dawid Viviers, 8 jaar, Klein Rustplaats,

> Bloemfontein; Roelof Weideman, 5 jaar, Schietfontein, Philippolis; Susanna Wessels, 2 jaar, Tafelberg, Bethulie; Cornelia Botha, 3 jaar, Elandsdam, Colesberg; Jacob Brits, 4 jaar, Ventershoek, Fauresmith; Emerencia Coetzee, 5 jaar, Treurkop, Smithfield; Petrus Schenck, 1 jaar, Diepdraai , Fauresmith ...
>
> (De Villiers 1997)

Gebeure wat ver en onwerklik klink, word ontstellend werklik. Vae, naamlose geweld word persoonlik wanneer bekende familiename en plekke by die leser/hoorder assosiasies oproep. Wat eens met ander gebeur het, ontlok nou by die leser/hoorder emosionele reaksie.

Die tweede saak wat deur die strukturele opbou van die vertelling prominensie kry, is die kwessie van vermenging met ander volkere. In die Esra-boek en ook in die Nehemia-boek lyk dit of die vertellings hieroor doelbewus op 'n prominente plek aan die einde van die verhaal geplaas is (vgl 4.1.1.1 hierbo). Al die gebeure in die verhaal het uiteindelik tot die skeiding tussen Judeërs en mense uit ander volkere gelei, en hiermee het sowel die verhaal as die saak afsluiting (*closure*) bereik.

Die plek van hierdie saak in die struktuur van die verhaal dien duidelik die eksklusiwistiese standpunt van die meerderheid Judeërs, hulle familiehoofde en leiersfigure soos Esra en Nehemia. En dan is dit juis opvallend hoe die opposisiestem in Esra-Nehemia uitgedoof is, hoe hierdie stem in die seleksie van verhaalstof en in die strukturering van die verhaal feitlik geen plek kon vind nie. Watter impak die Judeërs se magsaansprake op die belange van andere binne en buite dié gemeenskap gehad het, is gewoon nie vir die verhaal ter sake nie.

4.5.3. Die uitbeelding van die Judeërs

Nog 'n belangrike manier waarop Esra-Nehemia die belange van die Judeërs dien, word gevind in die wyse waarop hulle in die vertelling uitgebeeld word (vgl weer 4.1.1.1). Deur die Judeërs voor te stel as 'n gelouterde oorblyfsel van die pre-eksiliese Israel en Juda, volkome onaangeraak deur tyd en gebeure, inderdaad as Israel self, legitimeer die verhaal hulle aansprake op Jerusalem en Juda, en ontlok die verhaal die leser se simpatie vir hierdie beproefde mense. Die groot getalle mense wat na Jerusalem en Juda terugkeer en oënskynlik

volkome eensgesind dieselfde ideale nastreef, se magsaansprake kan tog onmoontlik genegeer word!

Verder is dit tog opvallend hoe die vertelling meermale vertel dat "die volk" 'n onderneming "soos een man" aangepak het[15]. Deur te fokus op die groep en die ongehoorsaamheid van "die volk", spekuleer Smith-Christopher (1994:255), lei die redakteurs van Esra-Nehemia dalk doelbewus die aandag van die individuele vlak af waar romanse onder meer 'n faktor kon wees wat tot gemengde huwelike aanleiding gee. En dan is die Judeërs boonop nog God se volk, vroom mense, godsdienstig en vol ywer. Dis tog goeie mense, nie onredelike en selfsugtige mense wat hulle eie belange ten koste van iemand anders sal bevorder nie.

Esra-Nehemia hou dus, op sy allerminste, 'n besonder idealistiese beeld van die Judeërs voor. Hierdie idealistiese beeld verkry egter 'n sterk ideologiese kleur in die vertellings wat die Judeërs beskryf as 'n eksklusiewe groep teenoor ander groepe, 'n gemeenskap wat nie net jaloers waak oor sy afsonderlike groepsidentiteit nie, maar selfs tot etniese suiwering oorgaan (Esra 10). Die Judese gemeenskap word geïdealiseer en van ander gemeenskappe geïsoleer. Ander groepe se identiteit bly vaag en onseker, wat die vertelling weer in staat stel om hulle te karikaturiseer en as eksterne bedreiging te demoniseer.

4.5.4. Die uitbeelding van konflik in die verhaal

Voorts dien ook die wyse waarop konflik in die boek voorgestel word (vgl 4.3 hierbo), die belange van 'n bepaalde groep. Brockington het reeds ingesien dat die vertelling die werklikheid oorvereenvoudig deur al die belanghebbendes effektief in twee groepe te klassifiseer:

> The Chronicler has probably simplified the picture by reducing the people to two interested parties, the one being returned Jews who were eager to rebuild Jerusalem and at the same time to foster purity of race and worship, the other

---

[15] Net so kan enige leser wat in onderskeidelik die "ou" en "nuwe" Suid-Afrika ervaar het hoe woorde soos "volk", "volkseenheid" en "people" gebruik is om mag uit te oefen en misbruik is om die aansprake van een bepaalde groep ten koste van andere te verdoesel, beswaarlik anders as om raak te sien hoe ideologies gekleurd hierdie formulering is.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

> being the 'adversaries', among whom he clearly included not only the Samaritans but by implication all people in Judea who were not returned exiles.
>
> (Brockington 1969:72)

Deur hierdie oorvereenvoudiging word meningsverskille en konflik bínne die Judese gemeenskap verdoesel, en stel die vertelling ook die interne konflik voor as 'n konflik tussen die eensgesinde Judeërs en hulle kwaadwillige vyande (vgl 4.3.2 hierbo). Terselfdertyd stel elke beskrywing van eksterne konflik die Judeërs se opponente in 'n slegte lig. Terwyl die Judeërs se oogmerke, dikwels met godsdienstige motiewe, verduidelik en gemotiveer word, laat Esra-Nehemia sy lesers deurgaans in die duister oor die beweegredes en belange van diegene wat die Judeërs opponeer (Van Wyk 1996). Dieselfde geld vir die middele wat die opponerende groepe aanwend om hulle oogmerke te bereik (vgl 4.4 hierbo): waar die Judeërs en hulle leiers in volkome ooreenstemming met die dekrete van die Persiese konings en die wil van God hard werk en opreg bid vir die verwesenliking van hulle ideale, wend hulle opponente hulle tot allerlei vorme van onderduimsheid om hierdie ideale te verongeluk. Op dié manier vestig die verhaal by sy lesers die oortuiging dat al die probleme voor die deur van die Judeërs se kwaadwillige vyande gelê moet word [16].

4.6. SAMEVATTING EN EVALUERING

Uit die voorgaande is dit baie duidelik dat die vertelling in Esra-Nehemia, soos geantisipeer, inderdaad as voertuig dien vir 'n bepaalde ideologie. Die inhoud van hierdie ideologie word vervolgens hier saamgevat en (ooreenkomstig die uiteensetting in 2.4.3) geëvalueer.

Die vertelling verteenwoordig besliste sienings oor die samelewing, met betrekking tot sowel klassifikasie as stratifikasie. In die breë samelewing word feitlik elke karakter in die verhaal in terme van volksverband geklassifiseer, wat nogmaals die belang van etnisiteit vir Esra-Nehemia benadruk (vgl 4.1). Hierdie klassifikasie korreleer met die verhaal se perspektief op die verskillende karakters: die Judeërs word deurgaans positief uitgebeeld, die Persiese konings

---

[16] Weer eens herinner dit 'n Suid-Afrikaner onwillekeurig aan die wyse waarop die blaam vir alles wat ooit in hierdie land verkeerd gegaan het, vierkantig op die skouers van die Engelse of apartheid geplaas is/word.

merendeels positief, maar feitlik al die ander karakters in die verhaal (nie-Judeërs, insluitend Persiese amptenare) negatief. Boonop funksioneer hierdie klassifikasiesisteem as 'n magsinstrument: mense word op grond daarvan weerhou om by bepaalde ondernemings betrokke te raak (Esra 4), en word selfs uit die gemeenskap van teruggekeerde ballinge uitgesluit (Esra 9-10).

Die gemeenskap is verder baie sterk hiërargies georden (vgl 4.2). Diegene wat aan die bopunt van hierdie hiërargie staan, is in staat om besluite te neem wat die bestaan van alle ander belanghebbendes raak. Hoewel diegene wat laer af in die hiërargie staan diegene hoër op in die hiërargie met versoeke kan nader, is hulle nie in staat om laasgenoemdes se beslissings te bevraagteken of verontagsaam nie. Die gevolg daarvan is dat sekere mense binne die breër gemeenskap, en ook binne die enger Judese gemeenskap, bloot op grond van hulle sosiale posisie oor die mag beskik om sake waarby meer mense belang het, deurslaggewend te beïnvloed. Hoewel Esra-Nehemia die bestaande sosiale hiërargieë nie doelbewus legitimeer of bevorder nie, word dit ook nie bevraagteken nie. Die teks aanvaar dit bloot as die gegewe werklikheid waarmee belangegroepe moet rekening hou (of waarvan hulle selfs gebruik kan maak) om kompeterende aansprake in hulle guns te laat besleg.

Die konflik wat in Esra-Nehemia beskryf word, vind gevolglik tussen kompeterende belangegroepe op dieselfde vlak van die magshiërargie plaas (vgl 4.3). Op die oog af beskryf die verhaal slegs 'n eksterne konflik, dit wil sê konflik tussen die Judeërs en verskillende verteenwoordigers van ander volkere. By nadere ondersoek blyk dit egter dat hierdie konflik ook binne die Judese gemeenskap woed, met andersdenkendes wat die eksklusiwistiese benadering van die meerderheid Judeërs en hulle leiers teenstaan en selfs teengaan. Slegs die oogmerke van hierdie groep mense word gerapporteer, met die gevolg dat hulle optrede geregverdig lyk, terwyl die optrede van hulle opponente as ongemotiveerde kwaadwilligheid uitgebeeld word. Die Judeërs se oogmerke is godsdienstig, polities én materialisties gemotiveer, en dit is gewoon nie duidelik watter motivering primêr is nie [17]. Wat egter wel duidelik is, is dat die hart van die konflik om toegang tot die Judese gemeenskap gaan.

---

[17] Met verwysing na die twintigste-eeuse Midde-Oosterse politiek waarsku Eskenazi & Judd (1994:272) tereg daarteen om godsdienstige ywer as dryfveer nie alte maklik te verwerp of as 'n blote aspek van meer pragmatiese materiële oorwegings te sien nie.

In die stryd om mag en groter invloed wend die verskillende groepe hulle allereers tot hoër gesag, by name die Persiese konings en, veral in die geval van die Judeërs, God self (vgl 4.4.1). By gebrek aan deurslaggewende ingryping van 'n hoër gesag (of selfs in weerwil daarvan) wend die betrokkenes hulle tot politieke en militêre middele, maar dan eerder as maniere om groter druk uit te oefen en hulle onderskeie posisies te verstewig (vgl 4.4.2). Dit word verder duidelik dat die stryd om die beheer van bepaalde bates (soos die tempel en die stad) in der waarheid maniere is om beheer oor die gemeenskap te verkry (vgl 4.4.3). Op hierdie manier staan die toegang tot die Judese gemeenskap weer eens in die sentrum van die hele konflik.

Dit bring ons uiteindelik by die rol van die teks self in die magstryd (vgl 4.5). Dis duidelik dat Esra-Nehemia self 'n belangrike deel is van die magstryd wat dit beskryf. Die voorafgaande analise toon onomwonde dat die teks as voertuig dien vir 'n bepaalde ideologie. En 'n ideologie is nie net 'n blote stel idees oor die wêreld en die samelewing nie, maar is juis daarop afgestem om die belange van 'n bepaalde groep in die samelewing te dien. Veral die seleksie en strukturering van verhaalstof (4.5.2), die manier waarop die Judeërs (4.5.3) en die konflik (4.5.4) in die verhaal uitgebeeld word, toon ondubbelsinnig dat Esra-Nehemia die belange van die Judeërs dien.

Uiteindelik is die boek se ideologie dus duidelik: Esra-Nehemia veronderstel eenvoudig dat die gemeenskap van teruggekeerde ballinge om beide teologiese en ideologiese redes as 'n afsonderlike volk in 'n etnies gediversifiseerde samelewing móét bly voortbestaan. God het hierdie besondere volk tot stand gebring met die uitverkiesing van Abram en aan hulle 'n land gegee. Deur die loop van die geskiedenis het Hy hierdie volk afwisselend versorg en gestraf totdat Hy nou, met die terugkeer uit die Babiloniese ballingskap, opnuut aan hulle die geleentheid gebied het om hulle as 'n afsonderlike volk in dié gebied te vestig wat Hy lank tevore aan hulle gegee het. God se handelinge in die geskiedenis en die politieke situasie tydens die eerste eeu van die Persiese heerskappy bevestig gesamentlik die geldigheid van hierdie ideologiese vertrekpunt.

Die hele werklikheid word vervolgens vanuit hierdie ideologiese vertrekpunt geïnterpreteer. Elke enkele aspek van Esra-Nehemia se ideologie (die strewe na kontinuïteit en legitimering,

die Judeërs se aansprake op die land en die tempel, die plek en toepassing van die wet in die gemeenskapslewe, ens) verteenwoordig 'n uitvloeisel van hierdie vertrekpunt. So word die identiteit van die volk (Israel, Juda, Judeërs) byvoorbeeld as tydloos voorgestel. Deur die eeue heen het dit nie verander nie; selfs in die ballingskap is hierdie volk slegs gelouter totdat daar nou nog net 'n oorblyfsel oorgebly het. Daarom mág die identiteit van hierdie volk ook nie nou in die gedrang kom nie.

En, in die lig van Esra-Nehemia se ideologiese vertrekpunt is die Judeërs se oogmerke en optrede nie net verstaanbaar nie, maar inderdaad geregverdig. Hulle móét die tempel en die stadsmure van Jerusalem herstel, en hulle móét eenvoudig die suiwer identiteit van die volk jaloers beskerm en ongeskonde bewaar. Hierteen weeg die belange van ander groepe en individue nie op nie; trouens, dis glad nie eers ter sake nie.

Na alle waarskynlikheid het die historiese konteks waarbinne Esra-Nehemia gefunksioneer het, die Judese gemeenskap se vermoë om in die veranderde omstandighede na die ballingskap steeds hulle godsdienstige en politieke solidariteit te handhaaf, tot die uiterste beproef. Sowel godsdienstige suiwerheid as politieke oorlewing is deur eksterne en interne faktore bedreig. Diegene wat albei hierdie sake as onontbeerlik beskou het (en terselfdertyd ook met mekaar geïdentifiseer het), het elke moontlike instrument nodig gehad om hulle saak te dien. Esra-Nehemia is so 'n instrument – 'n ideologies gelaaide verhaal ten dienste van 'n bepaalde belangegroep!

Aangesien daar reeds vroeër (in hfst. 2 en aan die begin van hierdie hoofstuk) daarop gewys is dat ideologie by uitstek in vertellings voorkom, kan dit nie 'n verrassing wees om nou te ontdek dat 'n Bybelse vertelling soos Esra-Nehemia ook as voertuig vir 'n bepaalde ideologie dien nie. Nee, dit is eerder noodsaaklik om, soos in hoofstuk 2 gemotiveer (vgl weer 2.4.3), hierdie ideologie ook te evalueer.

By die evaluering van 'n ideologie moet daar egter allereers in ag geneem word dat dit direk verband hou met die lotgevalle en aspirasies van belangegroepe wat almal mettertyd van samestelling verander of selfs heeltemal verdwyn. Insgelyks verander ook die aard en waarde van strategiese bates met verloop van tyd. Daarom is elke ideologie uiteindelik tydsgebonde.

Die enigste manier waarop latere lesers die ideologie van 'n ou teks dus kan gebruik, is as (historiese of teologiese) begronding van hulle eie ideologie en magsaansprake in 'n later era.

Esra-Nehemia se ideologie is dus noodwendig die produk van die tyd en omstandighede waaruit die boek kom, en kan nie klakkeloos deur enige latere (groep) lesers oorgeneem word nie. Daarby is dit beslis ook nie vir 'n latere leser raadsaam om homself oorhaastig en onkrities met 'n ideologie te identifiseer wat eksklusief en eensydig die belange van één groep in 'n vervloeë samelewing gedien het nie. Het ander groepe in daardie samelewing nie dalk ook legitieme aansprake gehad nie? Het die Judeërs inderdaad 'n korrekte bepaling gemaak van die omvang van die bedreigings teen hulle? En was dit binne die besondere omstandighede dalk tóg vir hulle moontlik om omstandighede 'n alternatiewe standpunt in te neem?

So moet latere lesers hulleself, ten spyte van die gebrek aan meerdere historiese bronne, tog afvra wat die motivering en dryfvere van ander groepe was. Die vertelling in Esra-Nehemia bied juis geen inligting hieroor nie. Daarby moet latere lesers hulleself ook afvra hoe groot die bedreiging van ondertrouery inderdaad was. In terme van die beskikbare getalle in Esra is die gemengde huwelike van net meer as 100 Judese mans ontbind, terwyl ons lees van 'n gemeenskap van omtrent 50 000 wat uit die Babiloniese ballingskap teruggekeer het[18]. Hierdie soort getalsverhoudings konstitueer tog nie werklik 'n bedreiging vir die identiteit of godsdienstige praktyke van die Judeërs nie (so ook Batten 1913:351).

En was etniese eksklusiwiteit van Esra-Nehemia inderdaad die enigste opsie vir die Judeërs wat uit ballingskap teruggekeer het? Inteendeel, die Ou Testament self bied getuienis van 'n heel ander benadering wat óók in die post-eksiliese Juda geleef het[19]. Deutero- en Trito-Jesaja leef met die verwagting dat God se mag oor die hele aarde bekend sal word sodat alle volke dit sal erken, en reken uitdruklik daarop dat mense uit ander volkere in die Godsvolk opgeneem kan word (vgl veral Jes. 56:3). By die boek Jona kry ons 'n pertinente uitwaartse gerigtheid, en in Rut – lynreg teenoor die uitsprake in Deuteronomium 23:3-6 en Nehemia 13:1-3 – lees ons

---

[18] Rudolph (1949:97) merk op dat dit ongeveer 75 werksdae geneem het om hierdie proses af te handel, en spekuleer daarom dat die huwelike nie in alle gevalle ontbind is nie, of dat die lys van skuldiges in Esra 10 nie volledig is nie. Hiervan gee die teks egter geen aanduiding nie.

[19] Smith-Christopher (1994:254) wys ook op talle voorbeelde uit ander gedeeltes van die Ou Testament waar gemengde huwelike nie veroordeel word nie, en waar die aanleiding tot die huweliksluiting oënskynlik romanse was.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

van die Moabitiese meisie wat nie net in Israel opgeneem is nie, maar selfs een van die voorsate van koning Dawid was.

Op dieselfde wyse oordeel baie moderne Bybellesers ook dat Esra-Nehemia se eksklusiwisme 'n baie eng siening verteenwoordig. Hiervan is die volgende aanhaling uit Van Selms se kommentaar bloot een voorbeeld: "Hoewel men de inkapseling van Israël als een historische noodzakelijkheid kan zien, voelt men toch in de boeken Ezra en Nehemia met smart een volslagen gemis aan zendinggedachte, een volkomen vergeten van de verantwoordelijkheid, die men als uitverkoren volk tegenover de geheele wereld heeft" (Van Selms 1935:21-2).

Binne sowel die na-eksiliese Judese gemeenskap as die moderne leserskorps van Esra-Nehemia is daar dus mense wat Esra-Nehemia se vervlegting van godsdienstige suiwerheid en etniese eksklusiwiteit verwerp en 'n alternatiewe siening huldig. Gelowiges in die na-eksiliese Juda én moderne lesers van die boek interpreteer die geskiedenis van Israel en hulle godsdienstige geskrifte anders. Daarmee verloor die teologiese begronding wat Esra-Nehemia vir die handhawing van 'n eksklusiwistiese Judese gemeenskap aanbied, alle oortuigingskrag. Uiteindelik kan 'n moderne leser dus beswaarlik met Esra-Nehemia se ideologie identifiseer.

HOOFSTUK 5

KONKLUSIE

’n Kort oorsig oor die navorsing op Esra-Nehemia (hfst 1) het uitgewys dat die fokus in die verlede grootliks op literêre en historiese vraagstukke geval het. As gevolg van die aard van die boek bestaan daar oor sleutelvrae helaas steeds geen konsensus onder navorsers nie. Te midde van al die onopgeloste literêre en historiese vraagstukke is dit in elk geval opvallend dat die teologiese inhoud van die boek tot dusver weinig aandag gekry het – ’n duidelike leemte in die navorsing.

Enige poging om die teologiese inhoud van ’n Ou-Testamentiese boek te beskryf, moet deesdae egter ook daarmee rekening hou dat die term “ideologie” al hoe meer binne die konteks van die Ou-Testamentiese wetenskap gebruik word – meestal sonder ’n duidelik omskrewe betekenisinhoud, en dikwels in dieselfde verband as die term “teologie”. Dit het dus noodsaaklik geword om die verband en verskille tussen hierdie twee begrippe te ondersoek.

Soos in die geval van Esra-Nehemia se teologiese inhoud, het die ideologiese inhoud van die boek ook nog nie die aandag gekry wat dit verdien nie. En in die lig van die invloed wat die literatuurwetenskap ook vandag op die Bybelwetenskappe uitoefen, is die vraag na sowel die teologiese as die ideologiese inhoud van ’n teks van besondere belang, omdat dít weer verband hou met die teks se resepsie. Enige teks, ook ’n Bybelse verhaal, word immers gelees omdat die leser verwag dat die inhoud daarvan vir hom/haar op een of ander wyse bruikbaar sal wees.

Teen dié agtergrond het hierdie proefskrif onderneem

(a) om die begrippe teologie en ideologie op so 'n wyse te omskryf dat die verband en verskille tussen hierdie twee begrippe duidelik sal blyk. Hierdie aangeleentheid is - saam met ander metodologiese aspekte - in hoofstuk 2 (Teoretiese vertrekpunte) prinsipieel gehanteer, maar kom ook duidelik na vore uit die analises van Esra-Nehemia in die daaropvolgende hoofstukke.

(b) om die teologiese en ideologiese inhoud van Esra-Nehemia aan die hand van 'n literêre analise te beskryf. Die teologiese inhoud van die boek is in hoofstuk 3 beskryf, en die ideologiese inhoud in hoofstuk 4.

(c) om die bruikbaarheid van Esra-Nehemia vir die Christelike kerk te beoordeel.

Die resultate van die ondersoek word vervolgens in hierdie slothoofstuk saamgevat.

5.1. Teologie en ideologie

Teologie is omskryf as 'n stel samehangende idees oor die persoon en werk van God in relasie tot mense in verskillende historiese omstandighede (vgl 2.1 hierbo). Daar is gewys op die verband tussen teologie, geloof en godsdiensbeoefening: geloof in God veronderstel altyd 'n bepaalde teologie wat uitdrukking vind in 'n korresponderende godsdiensbeoefening. Hierbenewens hoef teologie nie in die vorm van 'n omvattende logies-sistematiese diskoers aangebied word nie, en vind dit binne die Ou Testament dikwels juis in vertellings neerslag.

Ideologie, daarteenoor, is omskryf as 'n stel samehangende idees oor die wêreld en spesifiek die samelewing (vgl 2.2 hierbo). Elke besondere ideologie is daarop afgestem om die belange van 'n bepaalde groep in die samelewing te dien deur mag te bekom, behou en/of vermeerder, en hou so verband met die politiek van die dag. Ten slotte is daarop gewys dat ideologie in taal, en veral in vertellings tot uitdrukking, kom.

Hieruit blyk die verband tussen teologie en ideologie duidelik: sowel teologie as ideologie verwys na 'n stel samehangende idees, 'n denkraamwerk wat mense binne 'n bepaalde sosiale en historiese konteks wil beïnvloed. Idees word deur taal gedra, en dit is opvallend dat sowel teologie as ideologie dikwels juis in vertellings aangetref word.

Daar is egter ook wesenlike verskille tussen teologie en ideologie. Voorop staan die saak waaroor dit in die onderskeie gedagtekomplekse gaan: teologie gaan oor die persoon en werk van God in relasie tot mense, terwyl dit by ideologie oor die wêreld en spesifiek die samelewingsorde gaan. Die tweede belangrike verskil hou hiermee verband: in teenstelling tot teologie is dit die bedoeling van elke ideologie om die magsbelange van 'n bepaalde groep in die samelewing te bevorder. Teologie, daarteenoor, is eerder daarop afgestem om 'n verklaring te bied vir die wyse waarop God in die wêreld werksaam is en om die grondslag te lê vir 'n wyse van godsdiensbeoefening wat in ooreenstemming is met die wil van God.

Dit is van kardinale belang om die prinsipiële onderskeid tussen teologie en ideologie te handhaaf. Waar hierdie onderskeid nie gehandhaaf word nie, het dit verreikende gevolge vir die interpretasie en waardering van Bybelse tekste. Aan die een kant het dit in die verlede dikwels tot die gevolgtrekking gelei dat *alles* in 'n Bybelse teks teologies van aard is. Dan is Hong (1995:246) se kritiek op konvensionele lesers – dat hulle interpretasie van Esra-Nehemia nie met die onderliggende stryd om mag rekening hou nie – geldig. En dan gebeur dit al te maklik dat allerlei sake wat eerder met die belange van 'n bepaalde gemeenskap te doen het (soos die gemeenskap se afsonderlike identiteit, hulle strewe na kontinuïteit met die pre-eksiliese Israel en die legitimering van na-eksiliese instellings) as teologie voorgehou word (bv Williamson 1985:xlviii-lii). Net so word 'n bepaalde aspek van die teks (soos gehoorsaamheid aan die wet in Esra-Nehemia) maklik vergeestelik sonder dat die intensie of effek hiervan binne 'n spesifieke samelewing raakgesien word.

Meer nog, as *alles* in 'n Bybelse teks dan slegs teologies van aard is, laat dit die gelowige leser geen ander keuse as om die totale perspektief van die boek huitjie en muitjie te aanvaar en as sy eie oor te neem nie. In die geval van 'n boek soos Esra-Nehemia kan dit plek-plek nogal tot 'n heel ongemaklike (maar kreatiewe) rasionalisering aanleiding gee, soos byvoorbeeld duidelik blyk uit die sewentiende-eeuse Christelike teoloog, Matthew Poole, se kommentaar op die King James Version se vertaling van die laaste vers van Esra 10:

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

44 All these had taken strange wives: and *some* of them had wives by whom they had children.

> Whereby he implies that most of their wives were barren; which came to pass by God's special providence, partly to manifest his displeasure against such matches, and partly that the practice of this great and necessary duty [to send away the strange wives and their children – WCvW] might not be encumbered with too many difficulties.
>
> (Poole [1683]1962:383)

Aan die ander kant kan die gebrekkige onderskeid tussen teologie en ideologie ook verkeerdelik tot die gevolgtrekking lei dat *alles* in die teks ideologies van aard is. Dan is die enigste vraag watter groep se belange deur die teks gedra word. Dit is presies wat Hong doen, en dit verklaar dan ook waarom hy uiteindelik onder meer tot die gevolgtrekking kom dat godsdiens in Esra-Nehemia misbruik word in diens van die politieke belang van die Persiese maghebbers (Hong 1995:252-3). Die teks kan dan nie die draer van meerdere belange en waardes wees nie; *alles* gaan om 'n bepaalde groep se aansprake op mag.

Wanneer navorsers slegs op die ooreenkomste tussen teologie en ideologie fokus en die onderskeid tussen teologie en ideologie ontken, moet hulle dus ontken dat daar 'n verskil is tussen die saak waarna teologie verwys (die persoon en werk van God in relasie tot mense) en die saak waarna ideologie verwys (die wêreld en die samelewingsorde). Maar hulle moet ook ontken dat daar 'n verskil is tussen die bedoeling van teologie (om 'n verklaring te bied vir die wyse waarop God in die wêreld werksaam is en om die grondslag te lê vir 'n wyse van godsdiensbeoefening wat in ooreenstemming is met die wil van God) en ideologie (om die magsbelange van 'n bepaalde groep in die samelewing te bevorder). En dan herinner dit 'n mens weer aan Robbins (1996b:41) se waarskuwing dat ook die interpretasies van 'n teks aan 'n kritiese ondersoek en beoordeling onderwerp moet word (vgl weer 2.3 hierbo), want, soos in die geval van Gottwald wat uitdruklik ontken dat Bybelse tekste na enige transendente werklikheid verwys (Gottwald 1980:708,773; vgl ook weer 2.2 en 2.3 hierbo), reflekteer so 'n standpunt in der waarheid slegs die navorser se eie vooropgestelde uitgangspunte.

5.2. Die teologiese en ideologiese inhoud van Esra-Nehemia

Die prinsipiële onderskeid tussen teologie en ideologie moet dus konsekwent gehandhaaf word. Uit die analises van Esra-Nehemia in hoofstuk 3 en hoofstuk 4 blyk dit ook duidelik dat die boek sowel 'n teologiese inhoud as 'n ideologiese inhoud het wat inderdaad van mekaar onderskei kan word. Die belangrikste aspekte hiervan word kortliks hier saamgevat.

5.2.1. Teologiese inhoud

Die kern van Esra-Nehemia se teologie is geleë in die oortuiging dat God aanwysbaar werksaam is in die geskiedenis van die mensdom. God het mag oor die wel en wee van nasies en volkere, selfs die magtige Persiese ryk. Daarom is daar altyd hoop vir diegene wat op God vertrou. Daar is egter steeds goeie rede vir diegene wat op God vertrou om self in die gemeenskap aktief te wees: God maak in sy werk deurgaans van mense gebruik. God se goedgesinde hulp en ingryping hef nie menslike verantwoordelikheid op nie.

Verder beskryf die verhaal 'n besonderse en langdurige verhouding tussen God (JHWH) en Israel/Juda, en word dit duidelik dat God se ingryping in die geskiedenis oorwegend op hierdie volk gerig is. Trouens, JHWH het geen soortgelyke verhouding met enige ander groep mense nie, en mense uit ander volkere word uitdruklik van hierdie verhouding uitgesluit.

Die mense (volk) wat op God vertrou, moet Hom dien. Dit geskied volgens Esra-Nehemia primêr in die tempel, en kry gestalte in 'n verskeidenheid rituele en offers. Dit is van groot belang dat die tempeldiens ordelik en effektief moet funksioneer, dus word daar heelwat klem gelê op die noodsaaklikheid van toegewyde personeel, gereelde offergawes vir die tempeldiens, en die gepaste handhawing van die heiligheid van die kultus. Benewens die tempeldiens speel gebed egter ook 'n belangrike rol in die verhouding tussen God en mense, wat aanduidend is daarvan dat 'n persoonlike, individuele verhouding met God die kollektiewe verhouding tussen God en volk in die kultus komplementeer.

Terselfdertyd lê die verhaal klem op die belangrikheid van gehoorsaamheid aan God se wet – ook buite die ruimte van die tempeldiens en die kultus. Desnieteenstaande is dit meestal

onduidelik wat gehoorsaamheid aan die wet inhou. Oënskynlik is die primêre funksie van Esra-Nehemia se klem op wetsgehoorsaamheid om die Judeërs te verbied om met mense uit die buurvolke te trou. Hierdie verbod word egter nie met ondubbelsinnige aanhalings uit die wet gemotiveer nie, en berus duidelik op 'n interpretasie van die wet wat nie deur almal in die gemeenskap aanvaar is nie.

En juis hier lê – benewens die positiewe aspekte wat in hoofstuk 3 geïdentifiseer is (vgl weer 3.5 hierbo) – die grootste probleem met Esra-Nehemia se teologie: dit verskraal God se betrokkenheid in die geskiedenis deur te kenne te gee dat die almagtige God van die hemel en aarde in 'n *eksklusiewe* verhouding tot één bepaalde groep mense in die wêreld staan. Alles wat God doen, hou in Esra-Nehemia verband met die belange van die volk Israel en hulle Judese nasate. Boonop moet ander mense nadruklik van hierdie eksklusiewe verhouding tussen God en 'n bepaalde volk uitgesluit word. En hiermee kom ons noodwendig te staan voor die vraag na die aanwesigheid van 'n bepaalde ideologie in die boek.

5.2.2. Ideologiese inhoud

Uit die wyse waarop die samelewing in die boek voorgestel word, het dit dan ook baie ondubbelsinnig geblyk dat Esra-Nehemia 'n ideologies gelaaide verhaal ten dienste van 'n bepaalde belangegroep is. Die boek ís inderdaad die draer van 'n ideologie wat die besondere belange van die Judeërs dien (hfst 4), en níe die belange van die Persiese owerheid soos Hong (1995) aanvoer nie.

Die seleksie van verhaalstof fokus baie sterk op die Judeërs. Húlle geskiedenis word beskryf en húlle geslagslyste word aangehaal. Húlle nood word beskryf, en húlle ideale en oogmerke word verduidelik. By al die ander karakters in die verhaal word hierdie inligting verswyg. Ook die strukturering van die verhaal dien as ondersteuning vir die belange van die Judeërs, en spesifiek die klem wat hulle afskeiding van ander nasies aan die einde van sowel die Esra-verhaal as die Nehemia-verhaal kry.

Die manier waarop die Judeërs in die verhaal uitgebeeld word, is opvallend. Hulle is 'n volk wat in groot getalle eensgesind uit die loutering van die ballingskap terugkeer om hulle

regmatige plek in Juda en Jerusalem in te neem en hulle kultus te herstel. Hulle voorvaders het hierdie land en stad bewoon en daaroor geregeer, dus het hulle 'n legitieme historiese aanspraak op die grondgebied van Juda en Jerusalem. Boonop spreek hulle optrede na hulle aankoms in Jerusalem van godsdienstige ywer: hulle herstel onmiddelik die altaar, voltooi die tempel ten spyte van terugslae, en onderwerp hulleself vrywillig aan die wet van die Here. Die kontras in karakteruitbeelding tussen die Judeërs en al die ander karakters in die verhaal (oor wie ons baie min besonderhede verneem) is baie skerp.

Hierbenewens word die aard en inhoud van die konflik in Esra-Nehemia op so 'n manier uitgebeeld dat dit duidelik die belange van die Judeërs dien. Die Judeërs het volgens die vertelling goeie gronde vir hulle optrede, terwyl hulle opponente deurgaans kwaadwillig optree. Die faktore wat tot konflik aanleiding gee, word oorvereenvoudig, en 'n konflik wat ongetwyfeld ook intern binne die Judese gemeenskap gewoed het, word slegs as 'n konflik tussen die Judeërs en ander volkere voorgestel. Daar is verder goeie gronde om aan te neem dat die konflik nie soseer oor die bou van die tempel of die stadsmure van Jerusalem gehandel het nie, maar eerder om toegang tot die gemeenskap van Judese ballinge. Nie almal binne die Judese gemeenskap was dit met die leierskorps eens oor die streng eksklusiwiteit wat hulle voorgestaan het nie.

Samevattend veronderstel die hele vertelling in Esra-Nehemia eenvoudig dat die gemeenskap van teruggekeerde ballinge om teologiese én ideologiese redes as 'n afsonderlike volk in 'n etnies gediversifiseerde samelewing moet bly voortbestaan. Die hele werklikheid word vervolgens vanuit hierdie ideologiese vertrekpunt geïnterpreteer, en elke enkele aspek van Esra-Nehemia se ideologie (die strewe na kontinuïteit en legitimering, die Judeërs se aansprake op die land en die tempel, die plek en toepassing van die wet in die gemeenskapslewe, ens) verteenwoordig 'n uitvloeisel van hierdie vertrekpunt. Daarom is die Judeërs se oogmerke en optrede verstaanbaar en geregverdig. Die belange van ander groepe en individue is vir die vertelling glad nie eers ter sake nie.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

5.2.3. Die verband tussen teologie en ideologie in Esra-Nehemia

Is Hong (1995:252,255) dan dalk tog reg wanneer hy aanvoer dat godsdiens in Esra-Nehemia vir politieke doeleindes misbruik word? Staan teologie in hierdie boek slegs in diens van 'n bepaalde ideologie?

Hong is van mening dat Esra-Nehemia die Judeërs se godsdienstigheid uitbuit in die politieke belang van die Persiese heersers. Daarteenoor het hierdie ondersoek uitgewys dat die vertelling nie Persiese belange nie, maar die partikuliere belange van die Judese ballingegemeenskap, dien (vgl 4.5 hierbo). Maar dit maak uiteraard nie veel sin om te beweer dat Esra-Nehemia die Judeërs se godsdienstigheid uitbuit in diens van hulle eie politieke belange nie. 'n Mens sou hoogstens kon aanvoer dat 'n bepaalde groep leiers in die Judese gemeenskap met behulp van die vertelling die gemeenskap se godsdienstigheid misbruik om dienstig te wees aan dit wat hierdie leierskorps as die politieke belang van die groep as geheel sien.

Tog kom 'n dergelike standpunt weer eens op 'n siniese oorvereenvoudiging neer. Want dit impliseer dat 'n beperkte leierskorps Esra-Nehemia doelbewus geproduseer en gebruik het met politieke oogmerke. En daarvoor bied nóg die teks nóg ons kennis van die agtergrond van die teks enige gronde. Maar meer nog: dit impliseer dat alles in die teks uiteindelik slegs die politieke belange van die Judese ballinge moes dien. Hiermee kan groot dele van Esra-Nehemia duidelik nie versoen word nie. Hoe dien dit die politieke belange van die Judese gemeenskap wanneer hulle te midde van moeilike ekonomiese omstandighede opgeroep word om die tempel te herbou, om fees te vier, om hulle aan die wet van die Here te onderwerp, om getrou hulle offergawes vir die tempeldiens te bring, ensovoorts? Nee, soos vroeër uitgewys (vgl 4.6 hierbo) is die Judeërs se oogmerke terselfdertyd godsdienstig, polities én materialisties gemotiveer, en dit is gewoon nie duidelik watter motivering primêr is nie.

Ek wil dus 'n ander verklaring vir die verweefdheid van godsdiens en politiek, van teologie en ideologie in Esra-Nehemia aan die hand doen. Die verband tussen teologie en ideologie in die vertelling kan voorgestel word as twee onderskeibare denkraamwerke wat op 'n bepaalde tyd in die geskiedenis en in die denke van 'n beduidende groep mense met mekaar geïntegreer is.

Esra-Nehemia is terselfdertyd verteenwoordigend van die post-eksiliese Judese gemeenskap se godsdienstige én politieke oortuigings.

Die integrasie van hierdie twee denkraamwerke is egter nie vir alle mense 'n noodwendigheid nie. Dit blyk byvoorbeeld uit die posisie van dié Judeërs wat teen die ontbinding van gemengde huwelike gekant is (Esra 10) en uit die feit dat 'n kleinseun van die hoëpriester Eljasib met 'n dogter van Sanballat die Goroniet getroud was (Neh 13:28). Dieselfde geld moontlik selfs vir die mense wat hulle hulp kom aanbied het met die herbou van die tempel (Esra 4). Dit was klaarblyklik vir sommige mense, waaronder lede van die Judese gemeenskap, moontlik om hulle met die godsdienstige oortuigings van die gemeenskap te identifiseer, maar nie met die partikularistiese ideologie van die meerderheid nie.

Verder kan die verband tussen hierdie twee denkraamwerke (teologie en ideologie) met verloop van tyd baie maklik van mekaar geskei word indien die gegewenes van die sosiale werklikheid verander. Veral omdat elke ideologie daarop afgestem is om die belange van 'n bepaalde groep binne die breër gemeenskap te dien, lei veranderings in die samestelling van die gemeenskap en sy konstituerende subgroepe noodwendig tot ideologiese verskuiwings. Eskenazi en Judd (1994) verduidelik byvoorbeeld aan die hand van 'n voorbeeld uit die moderne staat Israel hoe dit kan gebeur dat daar 'n verskuiwing plaasvind in 'n groep se definisie van hulle identiteit, met die gevolg dat sommige mense wat vantevore deel was van die groep hulleself op 'n latere stadium buite die groep bevind. Maar dit beteken nie dat enigeen se teologiese oortuigings hoef te verander nie.

Juis daarom blyk dit weer hoe belangrik dit is om tussen teologie en ideologie te onderskei.

5.3. Esra-Nehemia se bruikbaarheid vir die Christelike kerk

Daar is reeds in hoofstuk 1 aangetoon dat die onderskeid tussen teologie en ideologie ook van belang is vir die resepsie van 'n boek omdat dit bepaal op watter manier die verhaal weer vir 'n leser bruikbaar kan word. Dit is byvoorbeeld moontlik dat Esra-Nehemia nog altyd in die Christelike kerk op die agtergrond gebly het juis omdat baie predikers en teoloë bewustelik óf

onbewustelik nie met aspekte van die boek se partikularistiese ideologie kon identifiseer nie. Die vraag kan dus tereg gevra word of hierdie boek steeds vir die kerk bruikbaar is.

Uiteraard moet 'n mens allereers die feit verdiskonteer dat die kerk se konteks aan die vooraand van die derde milennium na Christus radikaal verskil van dié van die vroeë na-eksiliese Jodendom waarbinne Esra-Nehemia ontstaan het en ontvang is. Afgesien van al die maatskaplike, politieke en ekonomiese verskille is die belangrikste verskil teweeggebring deur die Here van die kerk, Jesus Christus, se houding teenoor mense uit elke denkbare agtergrond. Met woord én daad het Jesus ondubbelsinnig getoon dat alle mense vir God aanneemlik is, dat daar geen ekonomiese, sosiale of etniese grense vir God se volk op aarde mag wees nie. Daarby het Jesus konsekwent geweier om die strewes en magsaansprake van enige belangegroep ter wille te wees.

Aan hierdie voorbeeld is die kerk van Christus onherroeplik en onvoorwaardelik gebonde. Die kerk kan daarom onder geen omstandighede Esra-Nehemia se partikularistiese ideologie wat mense op etniese grondslag klassifiseer en dienooreenkomstig uit die gemeenskap uitsluit, kondoneer of oorneem nie. Die kerk kan eweneens nie God se werksaamheid in hierdie wêreld tot die nageslag van Israel (of enige ander groep mense) beperk nie. Hieruit blyk dit weer eens duidelik dat die kerk verplig is om krities en verantwoordelik met die Bybelse teks om te gaan.

En tog bied Esra-Nehemia veel wat steeds vir die kerk van waarde kan wees. Die uitstaande aspek van die boek se teologie is die voorstelling van die wyse waarop God daadwerklik in die wêreld werksaam is. God bewys genade aan mense selfs wanneer hulle dit nie verdien nie, en Hy gryp in om vir gelowiges nuwe hoop te gee en dit vir hulle moontlik te maak om Hom te dien. Dít doen Hy egter nie op misterieuse, bonatuurlike maniere nie, maar deur gebruik te maak van mense – mense wat dikwels self op grond van hulle geloofsoortuigings inisiatief neem en handel. God verwag egter ook van mense om in terme van sy wet verantwoordelikheid te aanvaar vir hulle verpligtinge teenoor Hom en teenoor mekaar. En uit Esra-Nehemia is dit duidelik dat so 'n lewenstyl vir gelowiges 'n groot bron van vreugde kan wees.

Maar dan kan selfs die ideologiese inhoud van Esra-Nehemia vir die hedendaagse kerk van waarde wees. Terwyl dit duidelik is dat ideologie met die magstryd en politiek van die tyd

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

verband hou (Robbins 1996a:96) en dat belangegroepe mettertyd van samestelling verander of selfs verdwyn, dien Esra-Nehemia juis vir die kerk as 'n voortdurende waarskuwing om hom nie deur die magstrewes van enige belangegroep op sleeptou te laat neem nie. Selfs nie diegene wat in die verlede beproef óf op 'n besondere wyse deur God begenadig is, het enige besondere of eksklusiewe aansprake in die samelewing wat teen elke prys gerealiseer moet word nie. En dit geld eweseer vir volkere, vir klasse in die samelewing, en vir elke denkbare belangegroep.

Die kerk kan natuurlik self ook soos 'n belangegroep begin dink of optree. Die kerk kan baie maklik, soos die Judeërs van ouds, op grond van sy besondere verhouding met die Here van die kerk en die Skepper en Onderhouer van die wêreld vir homself allerlei regte en voorregte opeis. Of die kerk kan die belange van sy lidmate of ampsdraers begin dien eerder as die evangelie van Jesus Christus. Daarom rus daar ten slotte so 'n besondere verantwoordelikheid op die kerk en op elke teoloog om voortdurend bedag te wees op die wyses waarop ons eie belange en ideologiese oortuigings 'n invloed uitoefen op ons nadenke en spreke oor God, op die manier waarop ons teologie beoefen.

BIBLIOGRAFIE

Ackroyd, P R 1991. *The Chronicler in his age.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Supplement 101).

Alter, R 1981. *The art of Biblical narrative.* New York: Basic Books.

Batten, L W 1913. *The books of Ezra and Nehemiah.* Edinburgh: T&T Clark. (International Critical Commentary).

Becker, J 1990. *Esra, Nehemia.* Würzburg: Echter Verlag. (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 25).

Ben Hayim, J (red) [1525] 1972. מקראות גדולות [Biblia rabbinica]. Jerusalem: Makor. [Hebreeus].

Blenkinsopp, J 1989. *Ezra-Nehemiah.* London: SCM. (Old Testament Library)

Bosman, H L & Loader, J A (reds) 1987. *Vertellers van die Ou Testament.* Kaapstad: Tafelberg. (Die Literatuur van die Ou Testament 2).

Botha, J 1986. 'n Verkenning van die moontlikhede van 'n resepsieteoretiese benadering tot die lees van Romeine 7:7-25. *HTS* 42/2, 282-311.

Braun, R D 1979. Chronicles, Ezra and Nehemiah: theology and literary history, *VT Supplement* 30: 42-64.

Breneman, M 1993. *Ezra, Nehemiah, Esther.* Nashville: Broadman & Holman. (The New American Commentary 10).

Brockington, L H 1969. *Ezra, Nehemiah and Esther.* London: Thomas Nelson. (The Century Bible, new series).

Carroll, R P 1994. So what do we *know* about the temple? The temple in the prophets, in Eskenazi & Richards (eds), 34-51.

Carter, C E 1994. The province of Yehud in the post-exilic period: soundings in site distribution and demography, in Eskenazi & Richards (eds), 106-45.

Childs, B S 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture.* London: SCM.

Clines, D J A 1984. *Ezra, Nehemiah, Esther.* London: Marshall, Morgan & Scott. (New Century Bible Commentary).

Clines, D J A 1989. The force of the text. A response to Tamara Eskenazi's "Ezra-Nehemiah: from text to actuality.", in Exum, J C (ed), *Signs and wonders. Biblical texts in literary focus*, 199-215. Atlanta: SBL (Semeia).

Clines, D J A 1990a. The Nehemia-memoir: the perils of autobiography, in Clines 1990b, 124-164.

Clines, D J A 1990b. *What does Eve do to help? and other readerly questions to the Old Testament.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Supplement 94).

Clines, D J A 1995. *Interested parties - the ideology of writers and readers of the Hebrew Bible.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Supplement 205).

Clines, D J A, Fowl, S E & Porter, S E (eds) 1990. *The Bible in three dimensions.* Sheffield: JSOT Press. (JSOT Supplement 87).

Craig, K M (jr) 1993. *A poetics of Jonah: art in the service of ideology.* Columbia: University of South Carolina Press.

Cross, F M , Lemke, W E & Miller, P D (eds) 1976. *Magnalia Dei: The mighty acts of God.* Garden City: Doubleday.

Davies, P R (ed) 1991a. *Second Temple studies.* Vol 1, *Persian period.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Supplement 117).

Davies, P R 1991b. Sociology and the Second Temple, in Davies, PR (ed), *Second Temple studies*, 11-9. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Supplement 117).

De Villiers, C 1997. *Bethulie*. Johannesburg: SAMRO.

Eskenazi, T C 1988. *In an age of prose: a literary approach to Ezra-Nehemiah.* Atlanta: SBL.

Eskenazi, T C 1992. . s v Tobiah (person), History of. Vol. 6. *Anchor Bible Dictionary*.

Eskenazi, T C 1993. Current perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian period. *Current Research: Biblical studies* 1, 59-86.

Eskenazi, T C & Judd, E P 1994. Marriage to a stranger in Ezra 9-10, in Eskenazi & Richards (eds), 266-85.

Eskenazi, T C & Richards, K H (eds) 1994. *Second Temple studies.* Vol. 2, *Temple community in the Persian period.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Supplement 175).

Evans, C D, Hallo, W W & White, J B (eds) 1980. *Scripture in context: essays on the comparative method.* Pittsburgh: Pickwick.

Exum, J C (ed) 1989. *Signs and wonders. Biblical texts in literary focus.* Atlanta: SBL (Semeia).

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Eybers, I H, König, A & Stoop, J A 1982. *Inleiding in die teologie.* 3de uitg. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Fensham, F C 1981. Nehemia. 9 and Pss. 105, 106, 135 and 136. Post-exilic historical traditions in poetic form. *Journal of Northwest Semitic Languages* IX, 35-51.

Fensham, F C 1982. *The books of Ezra and Nehemiah.* Grand Rapids: Eerdmans.

Fowl, S E 1990. The ethics of interpretation, or What's left over after the elimination of meaning, in Clines, D J A, Fowl, S E & Porter, S E (eds), 379-98.

Fowl, S E 1995. Texts don't have ideologies. *Biblical interpretation* 3/1, 15-34.

Fox, M V 1992. *Character and ideology in the book of Esther.* Columbia: University of South Carolina Press.

Gottwald, N K 1980. *The tribes of Yahweh: a sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* London: SCM.

Gouldner, A W 1976. *The dialectic of ideology and technology: the origins, grammar and future of ideology.* London: Macmillan.

Grabbe, L L 1992. *Judaism from Cyrus to Hadrian.* Vol 1, *The Persian and Greek periods.* Minneapolis: Fortress.

Gunneweg, A H J 1981. Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia. *VT Supplement XXXII, 146-61.*

Gunneweg, A H J 1985. *Esra.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Gunneweg, A H J 1987. *Nehemia.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Hayes, J H & Prussner, F C 1985. *Old Testament theology – its history and development.* London: SCM.

Hayes, J H 1982. *An introduction to Old Testament study.* London: SCM.

Holmgren, F C 1987. *Israel alive again. A commentary on the books of Ezra and Nehemiah.* Grand Rapids: Eerdmans (International Theological Commentary).

Hong, K-W 1995. Reading the history in Ezra-Nehemiah. Unpublished PhD thesis, University of Sheffield.

Japhet, S 1968. The supposed common authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah investigated anew. *VT* 18: 330-71.

Japhet, S 1973. The ideology of the book of Chronicles and its place in Biblical thought. Unpublished PhD thesis, Hebrew University.

Japhet, S 1994. Composition and chronology in the book of Ezra-Nehemiah, in Eskenazi & Richards (eds), 189-216.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Jenni, E & Westermann, C (Hrsg) 1976. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München: Christian Kaiser.

Jenni, E 1976. s v יהוה / Jahwe. *THAT*, Band 1.

Jobling, D & Pippin, T (eds) 1992. *Ideological criticism of Biblical texts*. Atlanta: Scholars Press. (Semeia 59.)

Kidner, D 1979. *Ezra and Nehemiah*. Leicester: Inter-Varsity Press. (Tyndale Old Testament Commentaries).

Klein, R W 1976. Ezra and Nehemiah in recent studies, in Cross, F M , Lemke, W E & Miller, P D (eds), *Magnalia Dei: The mighty acts of God*, 361-76. Garden City: Doubleday.

König, A 1982. Teologie, in Eybers, I H, König, A & Stoop, J A (reds), *Inleiding in die teologie*, 1-44.

Kraus, H-J 1970. *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Lemke, W E 1992. s v Theology (Old Testament). Vol. 6. *Anchor Bible Dictionary*.

Luther, M 1986. *Luther's works*, ed by J W Lundeen. 55 volumes. Philadelphia: Fortress.

Movers, F C 1834. *Kritische Untersuchungen über die biblische Kronik*. Bonn.

Newsome, J D (jr) 1975. Toward a new understanding of the Chronicler and his purpose. *JBL* 94: 201-17.

Penchansky, D 1990. *The betrayal of God: ideological conflict in Job*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

Pippin, T (ed) 1992. *Ideological criticism of Biblical texts*. Atlanta: Scholars Press. (Semeia 59.)

Poole, M [1683] 1962. *A commentary on the Holy Bible*. Vol 1, *Genesis – Job*. London: Banner of Truth Trust.

Reventlow, H G 1992. s v Theology (Biblical), History of. Vol. 6. *Anchor Bible Dictionary*.

Robbins, V K 1996a. *Exploring the texture of texts. A guide to socio-rhetorical interpretation*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International.

Robbins, V K 1996b. *The tapestry of early Christian discourse. Rhetoric, society and ideology*. London: Routledge.

Rudolph, W 1949. *Esra und Nehemia*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck). (Handbuch zum Alten Testament).

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Ryle, H E 1897. *The books of Ezra and Nehemiah.* Cambridge: University Press.

Schultz, C 1980. The political tensions reflected in Ezra-Nehemiah, in Evans, C D, Hallo, W W & White, J B (eds), *Scripture in context: essays on the comparative method*, 221-44. Pittsburgh: Pickwick.

Schwartz, R M (ed) 1990. *The book and the text. The Bible and literary theory.* Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.

Segal, M Z 1943. ספרי עזרא ונחמיה . *Tarbiz* 14:81-103 [Hebreeus].

Sellin, E & Fohrer, G 1965. *Einleitung in das Alte Testament.* 10. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Smith-Christopher, D L 1994. The mixed marriage crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: a study of the sociology of the post-exilic Judaean community, in Eskenazi & Richards (eds), 243-65.

Snyman, J J 1987. Ideologie en teologie. *Koers* 52/4, 362-84.

Soggin J A 1976. s v שׁמים / Himmel. *THAT*, Band 2.

Sternberg, M 1985. *The poetics of Biblical narrative: ideological literature and the drama of reading.* Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Sternberg, M 1990. Time and space in Biblical (hi)story telling: the grand chronology, in Schwartz 1990, 81-145.

Stout, J 1982. What is the meaning of a text? *New Literary History* 14, 1-12.

Thompson, J B 1984. *Studies in the theory of ideology.* Cambridge, UK: Polity.

Throntveit, M A 1992. *Ezra-Nehemiah.* Louisville: John Knox. (Interpretation.)

Van Dyk, P J 1987. Die Kronistiese geskiedswerk, in HL Bosman en JA Loader (reds) 1987, 75-99.

Van Selms, A 1935. *Ezra en Nehemia.* Groningen: JB Wolters. (Tekst en Uitleg).

Van Staden, P 1991. *Compassion – the essence of life. A social-scientific study of the religious symbolic universe reflected in the ideology/theology of Luke.* Pretoria: Universiteit van Pretoria. (HTS Supplementum 4).

Van Wyk, W C 1996. The enemies in Ezra 1-6: interaction between text and reader. *Journal for Semitics* 8/1, 34-48.

Van Wyk, W C [1997]. Resepsieteorie en die studie van die Ou Testament in Suid-Afrika. *Tydskrif vir Semitistiek* 9/1.

Von Rad, G 1930. *Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes.* Stuttgart: W. Kohlhammer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 4/3).

Von Rad, G 1962. *Theologie des Alten Testamentes.* Band I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.* 4. Aufl. München: Christian Kaiser.

Weinberg, J 1992. *The citizen-temple community.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT supplement 151).

Wessels, W J 1989. Jeremiah 22, 24-30: a proposed ideological reading. *ZAW* 101/2, 232-49.

Westermann, C 1978. *Theologie des Alten Testamentes in Grundzügen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD Ergänzungsreihe 6).

Williamson, H G M 1977. *Israel in the books of Chronicles.* Cambridge: University Press.

Williamson, H G M 1982. *1 and 2 Chronicles.* London: Marshall, Morgan & Scott. (New Century Bible Commentary).

Williamson, H G M 1985. *Ezra, Nehemiah.* Waco, Texas: Word Books. (Word Biblical Commentaries.)

Williamson, H G M 1987. *Ezra and Nehemiah.* Sheffield: JSOT Press. (Old Testament Guides).

Wright, G E 1952. *God who acts. Biblical theology as recital.* London: SCM.

Zimmerli, W 1972. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie.* Stuttgart: W. Kohlhammer.

Zunz, L [1832] 1919. *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden historisch entwickelt.* Berlin: Louis Lamm.