



2 KRONIEKE 20:1-30 - DIE EINDPUNT VAN DIE HEILIGE-OORLOG-TRADISIE IN DIE OU TESTAMENT

deur

STEVAN BOTMA

voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes

vir die graad

Magister Artium (Teologie)

in die

Ou-Testamentiese Wetenskap

aan die

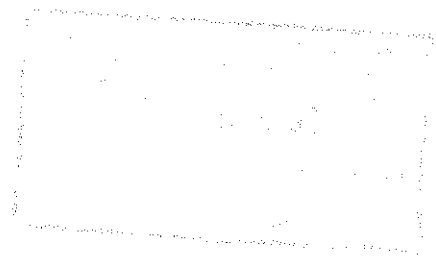
Fakulteit Teologie

Universiteit van Pretoria

PRETORIA

STUDIELEIER: PROF. J.H. LE ROUX

2001





Aan Susan





INHOUDSOPGAWE

BEDANKINGS	1
HOOFSTUK 1 – INLEIDING	
1.1 Noodsaaklikheid van die studie.....	2
1.2 Probleemstelling.....	3
1.3 Hipotese.....	4
1.4 Doelstelling.....	4
1.5 Afbakening van die studieveld.....	5
1.6 Uiteensetting van die verhandeling.....	6
1.7 Ortografie.....	8
HOOFSTUK 2 – DIE HEILIGE-OORLOG-TRADISIE VOLGENS VON RAD	
2.1 Inleiding	9
2.2 Die aanloop tot <i>Der Heilige Krieg im Alten Israel</i> van Von Rad	10
2.3 Von Rad se voorafgaande studies wat die weg gebaan het vir <i>Der Heilige Krieg im Alten Israel</i>	16
2.4 <i>Der Heilige Krieg im Alten Israel</i> van Von Rad.....	24
2.5 Samevatting	41
HOOFSTUK 3 – 2 KRONIEKE 20:1-30 DIE EINDPUNT VAN DIE HEILIGE-OORLOG-TRADISIE	
3.1 Inleiding.....	45
3.2 Afbakening van die teksgedeelte	45
3.3 Vasstelling van die teks.....	47
3.4 Struktuuranalise	68
3.5 Tradisiegeskiedenis.....	101
3.6 Redaksiegeskiedenis.....	106
3.7 Historiese agtergrond.....	114
3.8 Teologie.....	117
3.9 Samevatting.....	122
HOOFSTUK 4 – SLOTGEDAGTES	124
OPSOMMING	126
SUMMARY	127
BIBLIOGRAFIE	128

BEDANKINGS

Die volgende persone het 'n belangrike bydrae gelewer tot die totstandkoming van hierdie verhandeling. Aan elkeen 'n besondere woord van spesiale dank en opregte waardering:

- My vrou, Susan, en kinders, Cobus en Drikus vir al jul onbaatsugtige opofferings, begrip en aanmoediging deur die jare.
- My ouers, Cobus en Dalina vir jul belangstelling, gebede en finansiële ondersteuning.
- Professore Wil Vosloo, Johan Heyns, en Stephan Joubert onder wie ek die doktorale eksamens suksesvol afgelê het.
- Professore Riempies Prinsloo en Hans van Rensburg wat my begelei het.
- Professor Jurie le Roux vir sy bekwame en wyse leiding as studieleier met hierdie verhandeling.
- Thea Heckroodt en Elsa Gouws vir julle diens in die Merensky biblioteek.

Hierdie verhandeling was nie 'n kliniese akademiese oefening nie, maar het my ook laat groei in my verhouding met God en medemens. Hierin het ek geleer dat God mense toelaat om oor Hom na te dink. Hierdie nadenke het 'n groeiproses. So het God in Sy genade en liefde my toegelaat om oor Hom, myself en my naaste te dink. Die groei in my liefde vir God en andere wil ek graag deel. Daarom kan ek nie anders nie as om ten eerste en ten laaste alle eer aan God te bring vir die akademiese en geestelike verdieping in my lewe.

Soli Deo Gloria!

HOOFSTUK 1 – INLEIDING

1.1 Noodsaaklikheid van hierdie studie

Die begeerte om oor hierdie onderwerp te skryf, het in my leewêreld ontstaan. Dit was gedurende 1994-2001, die eerste jare van die ná-apartheidsera. Die meeste inwoners het die verandering demokraties aanvaar en 'n vreedsame ewolusie bepleit, waar hulle hulle wapens in gebruiksartikels, in snoeiskêre, omsmee. Ander het die verandering op politieke en sosiale gebied as té dramaties ervaar, en die moontlikheid bestaan dat daar nagedink word oor rewolusionêre en radikale optrede om selfs die wapen op te neem in 'n heilige oorlog.

Die gebeure van 11 September 2001 het hierdie tema ook vanuit 'n ander perspektief opnuut aktueel gemaak. Die vrae word gevra: Wat behels 'n heilige oorlog van die Islam naamlik die *Jihad*? Het die Bybel ook 'n standpunt oor 'n heilige oorlog? Vanuit die Ou-Testamentiese wetenskap word die vraag dan vervolgens gevra: wat is die beskouing van die Ou Testament oor 'n heilige oorlog?

Een van die belangrike vraagstukke oor 'n heilige oorlog in die Ou Testament sentreer rondom die probleem of 'n heilige oorlog menslike geweld insluit of nie? Hierdie studie poog daarna om dié vraag te beantwoord deur die groeiproses van die Ou Testament se beskouing oor 'n heilige oorlog aan te toon en die finale standpunt van die Ou Testament oor 'n heilige oorlog breedvoerig te bespreek.

In hierdie verhandeling is daar 'n studie gemaak van die Kronis se beskouing oor 'n heilige oorlog as die eindpunt van die ontwikkeling van die heilige-oorlog-tradisie in die Ou Testament. Elke historiese situasie is uniek, en parallelle kan



nie sondermeer getrek word nie. Tog kan ons eie historiese ervarings as 'n impuls dien om die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 te ondersoek. Kronieke is geskryf in die beginjare van die Hellenisme van 330-250 vC¹, waarin daar drastiese veranderinge plaasgevind het op godsdienstige, kulturele en taalkundige gebied. Die Kronis het bedreig gevoel deur hierdie vloedgolf van Hellenisme, en het ook spesifieke gedagtes oor 'n heilige oorlog gehad.

In die Ou Testament het Israel van tyd tot tyd vanuit bedreigings besin oor 'n heilige oorlog. Soms het hulle daaraan gedink om met geweld te reageer. Hierdie nadenke van Israel het 'n eindpunt by die Kronis bereik. Die skrywer(s) gebruik die ou tradisies, herinterpreteer dit, en formuleer 'n eie siening. Die Kronis kom tot die gevolgtrekking dat 'n heilige oorlog sonder menslike geweld moet wees. Vir hom is 'n heilige oorlog 'n kultiese handeling. Hierdie kultiese handeling bestaan uit gebed, vas, aanbidding, lofprysing, raadpleging van en geloofsvertroue in Jahwe.

Kronieke wil te midde van bedreigings die boodskap bring dat daar nie met menslike geweld gereageer moet word nie. Die Kronis se antwoord vir dié wat bedreig voel is nie 'n militêre aksie nie, maar 'n geloofsreaksie.

1.2 Probleemstelling

Die probleemstelling is geleë in die vraag: Het die Ou Testament één standpunt van menslike deelname aan geweld in 'n heilige oorlog of is daar 'n groei in die Ou Testament se denke oor 'n heilige oorlog wat die menslik gewelddadigheid uitsluit? Hierdie probleem lei daartoe dat die Ou Testament soms

¹ R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Volume 2, London: SCM Press, 1992, p. 545.

ongekwalifiseerd gebruik kan word vir menslike geweld in die naam van 'n heilige oorlog. Die probleem wat hierby aansluit, is dat daar in hierdie argument nie rekening gehou word met die feit dat Israel se denke oor heilige oorloë ontwikkel het nie.

Anders gestel: Die probleem is dat menslike geweld in 'n heilige oorlog uit die Ou Testament geregverdig kan word omdat daar nie rekening gehou word met die geskiedenis van die heilige-oorlog-tradisie van die Ou Testament nie.

1.3 Hipotese

Die hipotese is:

- dat daar in die Ou Testament 'n groei plaasgevind het in Israel se denke oor 'n heilige oorlog;
- dat 'n studie oor die groei in Israel se denke oor 'n heilige oorlog in die Ou Testament sal uitkom by die eindpunt in 2 Kronieke 20:1-30, wat 'n heilige oorlog as 'n kultiese handeling beskou;
- dat die kulminasiepunt van die heilige-oorlog-tradisie in die Ou Testament uitloop op 'n heilige oorlog sonder gewelddadige menslike deelname.

1.4 Doelstelling

Die doelstellings van hierdie verhandeling is:

- om volgens Von Rad die groei in Israel se denke oor 'n heilige oorlog aan te toon;
- om die eindpunt van die heilige-oorlog-tradisie in 2 Kronieke 20:1-30 in diepte te ontleed;

- om aan te toon dat Israel se voortdurende afskaling van geweld konsekwensies vir ons inhou.

1.5 Afbakening van die studieveld

Hierdie verhandeling word beperk tot die groei van Israel se denke oor heilige oorloë vanaf die begin tot en met die eindpunt in 2 Kronieke 20:1-30. Die motivering vir hierdie keuse vir 'n tema is om iets van Israel se nadenke oor die heilige oorlog te verstaan.

Die term, “heilige oorlog”, kom nie in die Ou Testament voor nie, maar verskeie Ou-Testamentici het die term ten opsigte van die Ou Testament gebruik. Von Rad het 'n belangrike navorsingsbydrae tot die verstaan van die heilige oorlog in die Ou Testament gelewer en hierdie verhandeling sluit daarby aan. Von Rad se insigte is belangrik omdat hy die tema histories benader het en die proses van tradisievorming beskryf het. Hy het die groei in Israel se denke in verband met die heilige oorlog histories vertel. Von Rad bespreek die ontwikkeling van die heilige oorloë in die Ou Testament en kom tot die gevolgtrekking dat 2 Kronieke 20:1-30 die eindpunt is van die heilige-oorlog-tradisie in die Ou Testament. Hy was egter nie die eerste of die laaste wat 'n bydrae oor die tema “heilige oorlog” gelewer het nie, maar sy benadering het 'n besondere bydrae tot hierdie studie gelewer. Verder is hy gebruik omdat hy die oplossing van die probleem vind in die eindpunt van die heilige-oorlog-tradisie as 'n kultiese handeling. Die keuse het veral op Von Rad geval omdat hy baanbrekerswerk in dié opsig gedoen het. Sy opvolgers het gereageer op die vraagstukke wat hy aan die orde gestel het. Von Rad het die gesprek aan die gang gesit en daarom is dit belangrik om by hom te begin.

1.6 Uiteensetting van die verhandeling

Ná hierdie inleidende hoofstuk word die ontwikkeling van Israel se denke oor 'n heilige oorlog volgens Von Rad bespreek. Von Rad het 'n belangrike bydrae gelewer wat van besondere belang is vir hierdie verhandeling. Sy voorgangers, sy voorafgaande werk en sy boek *Der Heilige Krieg im Alten Israel*² word vermeld. Uit hierdie bydraes is dit duidelik dat die heilige-oorlog-tradisies 'n lang geskiedenis gehad het. Die ontwikkeling van die tradisie het sy eindpunt in 2 Kronieke 20:1-30. In Hoofstuk 3 word daar dan vervolgens op die heilige-oorlog-teologie in 2 Kronieke 20:1-30 gefokus³:

- Die teks word eerstens afgebaken. Die teksafbakening word gedoen deur formele en inhoudelike kriteria. Vir hierdie doel word die teksafbakening gedoen volgens bepaalde kenmerke en maatstawwe soos van toepassing op die afbakening van narratologie, soos onder meer die afgerondheid van die gedagtegang, verhalende opbou en deurlopende hoofgedagte⁴.
- Daarna volg tekskritiese opmerkings. Dit is 'n poging om die teks vas te stel omdat die Masoretiese teks verskil van vertalings. Die taak van die tekskritiek is om die beste tekslesing te rekonstrueer⁵. Die voetnotas van die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* word vir hierdie studie as basis gebruik⁶.

² G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

³ Die metode wat hier gevolg word, word nie beskou as dié metode nie. Dit is net 'n metode. Vergelyk J. H. le Roux, Eksegese as spel, *Acta Theologica*, 1996, pp. 41-56.

⁴ W. Kenny, *How to analyze fiction*, New York: Simon & Schuster, 1966.

⁵ P. A. Verhoef, *Metodiek van eksegeese*, Kaapstad: N. G. Kerk-Uitgewers, 1973, pp. 21-24; W. Richter, *Exegese Als Literatur Wissenschaft. Entwurf einer Alttestamentlichen Literatur Theorie und Methodologie*, Göttingen: Van Den Hoeck & Ruprecht, 1971, p. 11; H. Barth & O. H. Steck, *Exegese des Alten Testaments, Leitfaden der Methodik*, Neukirchen-Vluyn:



- Die strukturele opbou van 2 Kronieke 20:1-30 word vervolgens gedoen. Die struktuuranalise het ten doel om die strukturele opbou van 2 Kronieke 20:1-30 bloot te lê. Dit is egter nie bloot om die struktuur vas te stel nie, maar ook om die funksie van die struktuur te bepaal. Hierdie analise bestaan daaruit dat die teksgedeelte in kola en perikoop-seksies gesegmenteer word, waarna die samehang van die kola en perikoop-seksies aangetoon word. Die samehang van die kola word bepaal volgens morfologiese, sintaktiese, stilistiese en semantiese kriteria. Dié samehang word aangedui volgens intratekstuele en ekstratekstuele verhoudings. Daarna word die tradisiegeskiedenis van die heilige oorlog vermeld. Die Ou Testament het verskillende sieninge van die heilige oorlog gehad. Die tradisies het oor 'n lang tydperk ontwikkel en die eindpunt was 2 Kronieke 20:1-30. Die doel met die studie is om die ontwikkeling in die tradisies aan te toon en om die finale konklusie van die Ou Testament in 2 Kronieke 20:1-30 te bespreek.
- Daarna word die redaksiegeskiedenis bespreek. Die Kroniekskrywer(s) het bestaande bronne redaksioneel verwerk en toevoegings gemaak om 'n eie tradisie te weerspieël. Die navorsing oor die redaksiegeskiedenis wil dié redaksionele verwerking deur die Kroniekskrywer(s) identifiseer en die funksie daarvan bepaal.

Neukirchener Verlag, 1971, p. 20; W. S. Prinsloo, A comprehensive semiostructural exegetical approach, *Old Testament Essays*, 7, 1994, p. 81.

⁶ F. E. Deist wys daarop dat die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* nie die "finale teks" van die Ou Testament is nie, maar bloot één van vele tekste van die Ou Testament. Hiermee word akkoord gegaan. Hierdie studie word egter beperk tot die gebruik van die *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Vergelyk F. E. Deist, Onlangse konsepte in teksuitleg en hulle konsekwensies vir die (gereformeerde) teologie, *In die Skriflig*, 28, 1994, p. 172.

- Die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 is die Kronis se nadenke oor 'n heilige oorlog vir sy tyd. Derhalwe word die historiese agtergrond van die Kronis onder oë geneem.
- 2 Kronieke 20:1-30 fokus op 'n besondere wyse op die teologie van Kronieke. Daarom word die teologie van Kronieke ten laaste vermeld.

In hoofstuk vier word 'n sintese van die verhandeling gegee.

1.7 Ortografie

In hierdie verhandeling word die *deurlopende notas-metode*⁷ as verwysingsmetode gebruik. Aanhalinge en vreemde woorde verskyn in *skuinsdruk* en woorde wat beklemtoon word, is in **vetdruk**.

⁷

M. Burger, *Verwysings-tegnieke*, Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1992, pp. 129-189.

HOOFSTUK 2 - DIE HEILIGE-OORLOG-TRADISIE VOLGENS VON RAD

2.1 Inleiding

Ter inleiding 'n motivering waarom Von Rad vir hierdie verhandeling gebruik word. In die Ou Testament word daar verskeie teksgedeeltes gevind waarin menslike geweld in 'n heilige oorlog beskryf word soos byvoorbeeld Rig 4; 6:1-7:25 en 1 Sam 17:31-58. Dit kan daartoe lei dat die Ou Testament gebruik kan word om menslike geweld in 'n heilige oorlog te regverdig. Hierdie verhandeling wil dit duidelik stel dat menslike geweld **nie** geregverdig is in 'n heilige oorlog nie. Die rede hiervoor is dat daar 'n ontwikkeling in Israel se denke in die Ou Testament oor 'n heilige oorlog plaas gevind het. Von Rad het daarin geslaag om hierdie groei in Israel se denke oor 'n heilige oorlog aan te toon en daarom word hy gebruik. In die tradisie-historiese groei van Israel se denke oor 'n heilige oorlog is dit duidelik dat Israel se denke gegroei het van 'n heilige oorlog waar die gruwelikste menslike geweld (Rig 4:21) betrokke is tot 'n heilige oorlog waar daar geen menslike geweld in is nie (2 Kron 20:1-30). Hierdie hoofstuk wil die verhaal van die heilige oorlog in die Ou Testament vertel tot en met 2 Kronieke 20:1-30. Die volgende hoofstuk fokus dan op 2 Kronieke 20:1-30 as die konklusie waartoe die Ou Testament kom oor 'n heilige oorlog dat dit met geen menslike geweld gepaard gaan nie.

Gerhard von Rad se boek, *Der Heilige Krieg im alten Israel*¹, het die standaard gestel vir die onderwerp². In kompakte vorm van vier en tagtig

¹ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

bladsye het hy in die publikasie geslaag om die resultate van sy voorgangers en sy vorige navorsing met die tema te integreer en 'n bydrae gelewer wat vir die probleemstelling en hipotese van hierdie verhandeling belangrik is. Die belang van hierdie studie is die feit dat hy die nadenke van Israel oor die heilige oorlog in verskillende tye bespreek het. Hierdie ontwikkeling bereik 'n *Schlusspunkt*³ in 2 Kronieke 20:1-30 wat die heilige oorlog as 'n *kultische Handelns*⁴ beskou.

Vervolgens word die aanloop tot Von Rad, sy eie bydrae en die kritiek op hom bespreek.

2.2 Die aanloop tot *Der Heilige Krieg im Alten Israel* van Von Rad

Alhoewel die term *heilige oorlog* nie in die Ou Testament voorkom nie, word dit aangewend om 'n bepaalde soort oorlog in die geskiedenis van Israel te beskryf. Deur die geskiedenis het die term verskillende betekenis-assosiasies gehad. Die betekenis het gewissel van 'n heilige oorlog waarin die mens as God se “vennoot” gewelddadig opgetree het tot 'n betekenis waarin die mens hom aan geen vorm van geweld skuldig gemaak het nie. Vervolgens word die voorkoms van die term heilige oorlog bespreek.

² B. C. Ollenburger, in: G. Von Rad, *Holy war in ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1991, p. 1.

³ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 81.

⁴ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 81.

In die oudheid was alle oorloë in breë sin heilige oorloë. In engere sin het die Grieke die term *ἱεροὶ πόλεμοι* toegepas op die oorlog van die stammeverbond van Delfi en hul lede wat die regte van Apollo geskend het⁵.

In Arabiese word die woord *jihad* vir 'n heilige oorlog gebruik. Volgens De Vaux⁶ is *jihad* die verpligting van iedere Moslem om sy geloof met die wapen te verdedig.

Tydens die kruistogte was daar sogenaamde heilige oorloë. Die eerste kruistog het uitgeloop op die oorname van Jerusalem op 15 Julie 1099. Dit was 'n oorwinning oor Moslems deur Christene wat gepaard gegaan met gewelddadige bloedvergieting. Bainton⁷ haal Raymond van Agiles aan wat soos volg oor hierdie menseslagting berig:

Some of our men (and this was more merciful) cut off the heads of their enemies; ...Piles of heads, hands and feet were to be seen in the streets of the city ... But these were small matters compared to what happened at the temple of Salomo ... (there) men rode in blood up to their knees and bridle reins. Indeed it was just splendid judgement of God, that this place should be filled with blood of unbelievers, when it had so long suffered from their blasphemies ... this day, I say, marks the justification of all Christianity and the humiliation of paganism; our faith was renewed. ... on this day the Lord revealed Himself to His people and blessed them.

⁵ R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde, De instellingen van het Oude Testament*, Volume II, Roermond-Maaseik: J. J. Romen & Zonen, 1961, p. 80.

⁶ R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde, De instellingen van het Oude Testament*, Volume II, Roermond-Maaseik: J. J. Romen & Zonen, 1961, p. 80.

⁷ R. H. Bainton, *Christian attitudes toward war and peace*, Nashville: Abingdon, 1960, pp. 112-113.

Hierdie aanhaling is doelbewus gedoen om die konsekwensies van hierdie probleemstellinge aan te toon.

Heilige oorloë het na die eerste kruistog deur die geskiedenis voortgegaan.

Lind⁸ haal Freedman aan wat dit treffend gestel het:

Holy war, an expression derived ultimately from the Bible as descriptive of the Israelite conquest of Canaan, enjoyed a spectacular revival in the Middle Ages in the bloody conflicts of Christians and Muslims; its terminology echoed through the so-called religious wars in Europe in the wake of the Reformation, but the Age of Enlightenment and the triumph of Reason, it was thought that this terrifying slogan could finally laid to rest. In recent years it has come back into use, and religious leaders in different parts of the world have summoned their followers to raise the ancient banner, and march into the fray as soldiers of their God.

Uit bogenoemde aanhaling van Lind is dit duidelik dat heilige oorloë deur die geskiedenis beskou is as oorloë wat gepaard gaan met menslike geweld.

Vandag bestaan die moontlikheid dat daar weer tot dié denke oorgegaan word. Die doel met hierdie verhadeling is juis om 'n bydrae te lewer tot die voorkoming van heilige oorloë wat menslike geweld insluit.

Fredierich Schwally was die eerste Ou Testamentikus wat die term heilige oorlog ten opsigte van die Ou Testament gebruik het in sy boek *Der Heilige Krieg im alten Israel*⁹. Hy het voortgebou op die werk van **Wellhausen** wat

⁸ M. C. Lind, *Yahweh is a warrior, The theology of warfare in ancient Israel*, Scottsdale: Herald Press, 1980, p. 13.

⁹ B. C. Ollenburger in: G. von Rad, *Holy war in Ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, p. 4.

die godsdienstige karakter van oorloë in die Ou Testament aangetoon het. Wellhausen het reeds die kern van die argument van hierdie verhandeling op 'n ander manier verwoord: *The name Israel means "El does fight," and Jehovah was the warrior El, after whom the nation styled itself*¹⁰. Hierin stel Wellhausen dit reeds duidelik dat Israel sy identiteit en bestaan daaraan te danke het dat dit God is wat veg en nie Israel nie. Die unieke aard van Israel was nie geleë in hul militêre vernuf nie, maar daarin dat hulle op Jahwe vertrou het. Die naam Israel beklemtoon nie Israel se sterkte nie, maar die krag van Jahwe.

Schwally het hierop voortgebou. Volgens hom het Israel en die volke van die antieke tyd dit toegeëien dat hul gode deelneem aan oorloë. Dit was egter net Israel wat tot die insig gekom het dat dit onnodig vir Israel was om te veg¹¹.

Max Weber het ook die heilige oorloë in die Ou Testament bespreek¹².

Volgens hom was daar slegs drie suiwer heilige oorloë in die Ou Testament: die oorlog van Debora en Barak in Rigters 5:1-31, die oorlog van die stamme teen Benjamin in Rigters 20:1-48 en die oorlog van Saul teen die Ammoniete in 1 Samuel 11:1-15¹³. Volgens hierdie afbakening van Weber

¹⁰ J. Wellhausen, *Prolegomena to the history of ancient Israel*, Cleveland: World, 1957, p. 434.

¹¹ B. C. Ollenburger in: G. von Rad, *Holy war in Ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, p. 5.

¹² M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe: Free Press, 1952.

¹³ M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe: Free Press, 1952, p. 44.

was heilige oorloë oorloë waarin die mens gewelddadig betrokke was saam met Jahwe. Daar het dus 'n klemverskuiwing van Wellhausen en Schwally na Weber plaasgevind. Van heilige oorloë waarin Jahwe alleen kryger was na oorloë waarin Israel 'n aandeel gehad het.

Hermann Gunkel formuleer sy sieninge tydens die Eerste Wêreldoorlog en het dit aan sy seun, Werner, wat soldaat in die Duitse weermag was, opgedra. Sy hipotese was dat 'n nasie se voortbestaan afgehang het van die vegtende jeug. Hierdie hipotese pas hy toe op die Ou Testament. Sy doel was om die geskiedenis van Israel te interpreteer as 'n gees van helde, maar die helde van Israel was helde van die swaard en geloof. Die twee elemente, naamlik die wapen en geloof sou volgens hom Duitsland onsigbaar maak¹⁴. Hier is die tendens soos by Weber weereens tersprake. Nie Jahwe alleen nie, maar die gelowige is gewelddadig vennoot van Jahwe in 'n heilige oorlog.

Johannes Pedersen¹⁵ het verskil van Schwally. Volgens hom was dit nie die verbond nie, maar 'n psigologiese saambindende faktor wat Israel tot 'n heilige oorlog verenig het. Von Rad¹⁶ beskryf Pedersen se standpunt oor 'n heilige oorlog *als einen grossen magischen Kräftezusammenhang dargestellt*. Pedersen stem in hierdie opsig saam met Wellhausen en later het Von Rad hierby aangesluit dat Israel hul krag van God gekry het om te veg.

¹⁴ B. C. Ollenburger in: G. von Rad, *Holy war in Ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, p. 9.

¹⁵ J. Pedersen, *Israel, Its life and culture*, London: Oxford University Press, 1940.

¹⁶ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 30.

God was die een wat die psigologiese krag aan die Israëliete gegee het om te veg. Pedersen sit die tendens van sy voorgangers voort naamlik dat 'n heilige oorlog menslike geweldsdeelname insluit.

Henning Fredriksson¹⁷ het afgewyk van die vorige studies. Hy het nie so seer belangstel in die heilige oorloë van die Ou Testament nie, maar in die beeld wat die Ou Testament van God skets as die kryger. Wat van belang is vir hierdie verhandeling, is dat Fredriksson dit na vore gebring het dat God soms saam met Israel veg en soms die alleenkryger was. Vir die doel van dié studie het hy dit ook reeds raakgesien dat Israel se nadenke oor God as vegter van tyd tot tyd verander het. So meen hy was Israel se denke oor God as kryger teen chaos 'n laat ontwikkeling wat van die Babiloniërs oorgeneem is gedurende die ballingskap tydperk¹⁸.

Albrecht Alt onder wie Von Rad studeer het, het 'n groot invloed op hom gehad. Vir die doel van hierdie studie was dit veral Alt se bydrae op die gebied van die tradisies wat Von Rad beïnvloed het. 'n Belangrike uitvloeisel van Alt se historiese navorsing is dat dit 'n raamwerk verskaf het waarbinne die vroeë geskiedenis van Israel soos byvoorbeeld die landinname en die tradisies van die Ou Testament verstaan kan word. Von Rad¹⁹ sê self: *A. Alt*

¹⁷ H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger, Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1945.

¹⁸ H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger, Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1945, p. 78, 110.

¹⁹ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 16.

hat uns in mehreren eindringenden Studien den Vorgang der Landnahme der Stämme in einer Weiser sehen gelehrt, die gewiss der geschichtlichen Wirklichkeit sehr viel näherkommt.

Dit is juis die historiese benadering wat Von Rad by Alt geleer het wat bruikbaar is vir die oplossing van die onderhawige probleem oor die heilige oorlog. Die feit dat hy die weergawe van 'n heilige oorlog nie as geïsoleerd beskou nie, maar dat dit deel is van 'n tradisie bied 'n moontlike antwoord op die vraag of 'n heilige oorlog menslike geweld insluit of nie.

2.3 Von Rad se voorafgaande studies wat die weg gebaan het vir sy *Der Heilige Krieg im Alten Israel*

2.3.1 Inleiding

Gerhard Von Rad is in 1901 te Nürnberg, Duitsland gebore en sterf op 31 Oktober 1971. Gedurende 1925 voltooi hy sy studies as predikant in die Lutherse Kerk. Hy het geleef in die tyd van die anti-semitisme in Duitsland. Dit was juis die anti-semitisme wat hom laat besluit het om sy studies in die Ou Testament voort te sit.

Hy het verskeie werke²⁰ oor die Ou Testament geskryf. Dit was veral *Der Heilige Krieg im Alten Israel*²¹ wat vir hierdie verhandeling van belang is.

²⁰ J. H. le Roux, Uittog & Sinai, 'n Uiteensetting en kritiese bespreking van Gerhard von Rad se beskouinge, *DTh-verhandeling*, Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1981, pp. 261-262.

²¹ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

Volgens hierdie publikasie is daar 'n ontwikkeling in Israel se denke oor heilige oorloë met die eindpunt dat 'n heilige oorlog 'n kultiese aangeleentheid is en nie 'n gewelddadige daad deur die mens is nie.

Von Rad het by sy voorgangers aangesluit. Saam met Wellhausen en Schwally het Von Rad die godsdienstige en kultiese karakter van oorloë in die antieke Israel beklemtoon sowel as die sentrale belangrikheid van die heilige oorlog in die ontwikkeling van Israel se godsdienstige tradisies. Hy stem saam met Schwally en Weber dat heilige oorloë 'n verbondsangeleentheid was wat in die kultiese en politieke lewe van die stamme voorgekom het. Saam met Pedersen beklemtoon hy die belangrikheid van godsdienstige rituele ter voorbereiding van 'n oorlog en die uitvoering van 'n oorlog. Hy stem saam met Weber dat die profetiese beweging primêr verantwoordelik was vir die bewaring van die heilige-oorlog-tradisie as 'n bewustelike alternatief vir die teologie en praktyk van die koninklike hof.

Von Rad se vorige navorsing wat die aanloop tot sy boek oor die heilige oorlog in die Ou Testament was, was op die terrein van die vorm-en-tradisiekritiek oor die Heksateug, sy bydrae oor die historiografie van Israel en sy boek oor Deuteronomium.

2.3.2 Vorm- en tradisiekritiek van die Heksateug

Wat die vormkritiek betref, meen Von Rad dat die verstaan van die heilige oorloë in ou Israel metodologies afhanklik is van vorm en tradisiekritiek. Hy

maak dit duidelik in sy opening sin: *Die Arbeit am Alten Testament ist heute zum grossen Teil bestimmt von der Frage nach den Institutionen.*²² Alhoewel hierdie openingsin nie meer vandag se sieninge reflekteer nie, illustreer dit tog ter aanvang vir die leser dat hy aansluit by Gunkel²³ en Alt²⁴. Von Rad se studie oor die heilige oorlog toon daarom 'n vorm- en tradisiiekritiese benadering.

Sy werk oor die heilige oorlog in ou Israel is voorafgegaan deur sy bydrae oor die Heksateug: *The problem of the Hexateuch*²⁵. Sy doel met die studie was om die ontstaan van die Heksateug te bepaal. Von Rad het met vorige geleerdes saamgestem dat die Heksateug uit literêre en oorspronklike tradisies bestaan. Hy het die sleutel tot die ontstaan van die Heksateug gevind in 'n historiese credo in Deuteronomium 26:5^b-9 en Josua 6:20-24; 24:2^b-13. Hierdie credo het die basiese beginsel van God se verlossende werk bevat. Agter die tradisies is 'n lang proses. Die Jahwis²⁶ het toe hierdie credo's gebruik en soortgelyke tradisies vir die eerstekeer bymekaargevoeg.

Twee van Von Rad se argumente omtrent die Heksateug het belangrike insigte vir sy werk oor die heilige oorloë gelewer. Eerstens het die credo's in die kultus ontstaan. Die *Sitz im Leben* van die tradisies was in die kultus. Die

²² G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 5.

²³ H. Gunkel, *Israelitische Heldentum und Kriegesfrömmigkeit im Alten Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1916.

²⁴ A. Alt, *Essays on the Old Testament History and Religion*, Oxford: Basil Blackwell, 1966.

²⁵ G. Von Rad, *The problem of the Hexateuch*, London: Olivier & Boyd, 1966.

²⁶ Hierdie bron is die oudste en het in 950 vC in Jerusalem ten tye van die regering van Dawid en Salomo ontstaan.

vestigingstradisie het byvoorbeeld in die fees van die eerste vrugte ontstaan en die credo in Deuteronomium 26:5^b-9 het sy oorsprong in die fees van die weke. Die Heilige oorlog was nie net 'n tradisie nie, maar is ook 'n spesifieke instelling. Vir Von Rad gaan die twee, instelling en tradisie altyd saam. In die lig hiervan argumenteer Von Rad dat die heilige oorloë altyd defensiewe oorloë was wat tydens die Rigertydperk plaasgevind het.

Tweedens het die tradisies los geraak van hul kultiese konteks en is dit vergeestelik. Von Rad gebruik Eksodus 16:1-21 as voorbeeld van hierdie vergeesteliking of teologisering. Die Jahwis se mannaverhaal is deur die Priesterskrywer herbewerk en toe word dit heeltemal iets anders. Die ouer weergawe bestaan hoofsaaklik uit verse 4-5, 13^b-15. Die weergawe van die Priestergeskrif (vss. 2-3, 6-13^a, 16-26) is anders.

Tussen die reëls word 'n verborge boodskap met groot geestelike waarde gelees. Die wonder van die manna wat eens op 'n bepaalde plek en 'n spesifieke tyd plaasgevind het, verkry nou ewige waarde. Dit is duidelik dat hier nie 'n leek aan die woord is nie, maar 'n teoloog. In die Priestergeskrif word die uiterlike vorm van die verhaal nog bewaar. In Deuteronomium word heeltemal van die oorspronklike afgewyk. Nou gaan dit nie meer om die eet van die manna nie, maar om die eet van die Woord van God²⁷.

Dieselfde proses het hom ook in die heilige-oorlog-tradisie voltrek. Toe dit uit die betekenisgewende konteks verwyder is, is dit deur verskillende mense op verskillende maniere hergebruik. Andere soos die Jahwis, Priestergeskrif,

²⁷ J. H. le Roux, *Uittog en Sinai, 'n Uiteensetting en kritiese bespreking van Gerhard von Rad se beskouinge, DTh-verhandeling*, Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1981, p. 63.

Deuteronomis en Kronis het dit binne hulle eie betekenishorison ingetrek, dit op hul eie manier geherinterpreteer en dit deel van hulle eie denke gemaak. Op die manier het baie van Israel se tradisies, wat eers binne die kultus gefunksioneer het, in ander geskrifte 'n totaal ander betekenis verkry. Daar was aanvanklik oorlogsverhale wat in die kultus op 'n bepaalde manier gefunksioneer het. Dit het toe losgeraak daarvan; toe neem die een outeur na die ander dit oor en elkeen gee sy eie betekenis daaraan. In die proses word dit omvorm en kry dit nuwe betekenis en uiteindelik het die proses in 2 Kronieke 20:1-30 geëindig. Hierdie verhaal van die heilige oorlog vertel Von Rad in sy boek *Der Heilige Krieg im Alten Israel*.

2.3.3 Historiografie van Israel

Dit was veral Israel se geskiedskrywing wat dit vir Von Rad die duidelikste uitgespel het dat daar 'n onderskeid tussen 'n ongesofistikeerde storieverteller en 'n teoloog wat die geskiedenis telkens in nuwe kontekste herinterpreteer, bestaan. In navorsing²⁸ oor die manier waarop Israel sy verlede verstaan en beskryf het, wys Von Rad op die noue band tussen 'staat' en 'geskiedenis'. Eers toe Israel 'n onafhanklike monargie geword het, was 'n geskiedenis van Israel moontlik. Hy maak die waarneming dat slegs 'n politieke staat wat geskiedenis maak, kan geskiedenis skryf. In die hele proses het Von Rad 'n baie fyn onderskeid tussen 'heldesages' en 'geskiedenis' gemaak. Eersgenoemde hoort in die tyd van die twaalfstammeverbond, die tyd van die heilige oorloë. Geskiedskrywing was weer die vrug van die monargie.

²⁸ G. Von Rad, *The problem of the Hexateuch*, London: Olivier & Boyd, 1966.

Israel se verandering van 'n stamme-federasie na 'n monargie het dus baie meer as net politieke en ekonomiese herstrukturering ingehou. Die intellektuele en godsdienstige veranderinge was net so ingrypend. Vir Von Rad het die mees ingrypende verandering met Salomo plaasgevind. Die tyd van die Salomo-era was vir hom 'n tydperk van verligting wat in skerp kontras met die antieke patriargale lewe gestaan het. Die Salomoniese Verligting het 'n verminderde belangstelling in die kultiese lewe te weeg gebring. Dit het 'n groter belangstelling getoon in buitelandse kulture, internasionale wysheid en sekulêre idees. Daar was veral 'n belangstelling in die humanisme. Daarom noem Von Rad dit 'n Salomoniese humanisme²⁹. Hierdie belangstelling was veral in die mens se aandeel van die lewe en daarom van die kultus vervreem. Daar het 'n klemverskuiwing gekom van die heldesages van die stammeverbond oor heilige oorloë na die Salomoniese Verligting. In die heldesages was dit net Jahwe wat die oorwinning behaal het. Die Verligting van die Salomoniese tydperk verskuif die aandag na die mens se aandeel. Daar is nog samewerking tussen Jahwe en die mens, maar die klem is nou op die mens se aandeel. God se betrokkenheid is nou op die agtergrond. Hy werk nou deur mense. Hierdie verbintenis tussen God en mens in heilige oorloë noem hy *concursum divinum*³⁰. Dit laat die geskiedskrywer ruimte om die klem op die mens se geweldadige betrokkenheid in 'n heilige oorlog te lê. Goddelike samewerking in plaas van goddelike ingryping onderskei die geskiedskrywing van die verligting teenoor die heldesages van die stammeverbond.

²⁹ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 41.

³⁰ G. Von Rad, *The problem of the Hexateuch*, London: Olivier & Boyd, 1966, p. 201.

Op hierdie punt meen Ollenenburger³¹ het Von Rad in, *Der Heilige Krieg im den Alte Testament*, van sy standpunt in, *The problem of the Hexateuch*, afgewyk. Sy motivering is dat Von Rad hier net die teenoorgestelde sê. Von Rad neem die inname van Jerigo (Jos 6:1-27), Gideon se oorwinning oor die Midianiete (Rig 7:1-22), die wonder by die Rietsee (Ek 14:15-31) en Dawid se oorwinning oor Goliat (1 Sam 17:31-57) as voorbeelde van die Salomoniese en post-Salomoniese geskiedskrywing. In hierdie voorbeelde illustreer Von Rad dat die Salomoniese en Post-Salomoniese geskiedskrywing juis die menslike aandeel in heilige oorloë uitsluit. Die verwagting volgens Von Rad se argument in, *The problem of the Hexateuch*, is dat die geskiedskrywing juis die menslike aandeel in die heilige oorloë sou beklemtoon. Maar in die, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, bewys Von Rad die teenoorgestelde. In drie van die vier voorbeelde het die mens geen aandeel nie. Die oorwinning word aan Jahwe alleen toegeskryf. In die geval van Dawid is dit egter nie Jahwe nie, maar Dawid met sy slingervel wat die oorwinning behaal. Daarom meen Von Rad het die redakteur van 1 Samuel 17:31-57 dit reggestel met Dawid se uitspraak in 1 Samuel 17:45-47. Hierin word die ideologie van die heilige-oorlog-tradisie gegee naamlik dat Jahwe ook in die geval van Dawid alleen die oorwinning behaal het. Hierdie voorbeeld illustreer hoedat die historiese en die teologiese saamgevoeg is. Om 'n standpunt te stel of die mens 'n aandeel in heilige oorlog moet hê of nie, behoort die onderskeid soos Von Rad dit gedoen het, plaas te vind.

³¹ B. C. Ollenenburger, in: G. Von Rad, *Holy war in ancient Israel*, W. B. Eerdmans: Grand Rapids, 1991, p. 19.

Von Rad gee self 'n verduideliking vir die skynbare teenstrydigheid. Volgens hom was die goddelike intervensie in die stammeverbond nie as iets vreemds beskou nie. Tydens die Salomoniese Verligting was dit nodig om teologies op die tydsgees te reageer. In plaas daarvan dat die goddelike afgeskaal is, is dit toe meer beklemtoon om 'n teologiese refleksie op die denke van die tyd te gee. Die doel was nie om ou instellinge van Israel te beklemtoon nie, maar om die geloof teenoor die rasonele denke van die Salomoniese tyd te beklemtoon. Hierdie oproep tot geloof is nêrens duideliker as in Eksodus 14:13^b-14, 30-31 nie en hierdie motief het behoue gebly in die heilige-oorlog-tradsie tot by die eindpunt in 2 Kronieke 20:1-30.

2.3.4 Deuteronomium

Von Rad se vormkritiese studie van die Heksateug en sy navorsing oor Israel se historiografie het die grondslag vir sy werk oor die heilige oorlog gelê. 'n Belangrike vraag het egter nog onbeantwoord gebly: Indien die heilige oorlog 'n instelling van Israel se stammeverbond was, waarom kom dit slegs voor in die Deuteronomistiese literatuur van 'n veel later tydperk? Von Rad se werk oor Deuteronomium³² het hierdie vraag beantwoord. In die werk meen Von Rad dat die boek Deuteronomium 'n teologie refleksie is op militêre herlewing van Juda. Na 701 vC met die afname van Assirië se mag het die herlewing plaasgevind. Die herlewing is ondersteun deur die koninklike hof en die landelike Leviete. Die patriargale tradisies van 'n streng Jahwe geloof het reeds herleef in die platteland ten opsigte van kultus en politiek. In die sesde eeue het hierdie herlewing momentum gekry en

³² G. von Rad, *Gesamelte Studien 48, Deuternomium-Studien*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1973.

daar was druk om politieke onafhanklikheid te verkry. Gevolglik is daar intens oor die heilige oorlog nagedink. Binne die kringe waarin Deuteronomium ontstaan het, is die heilige oorlog binne die kultus geplaas (Deut. 20:1-20; 21:10-14; 23:10-14; 24:5; 25:17-19). Deuteronomium het dus die ou tradisie van die stammeverbond laat herleef. Nie vir teologiese doelwitte nie, maar om die militêre eenheid van die stammeverbond te herstel. Die outeur van Deuteronomium moes egter rekening hou met die feit dat sy lesers 'n ander konsep van oorlog gehad het. Daarom moes hy die heilige oorlog kombineer met 'n teologie wat dit beklemtoon dat Israel op Jahwe alleen moet vertrou. Von Rad se navorsing oor Deuteronomium het hom goed te pas gekom in sy studie van die heilige oorlog. Dit het hom in staat gestel om die herlewing van die heilige-oorlog-tradisie te beskryf. Von Rad meen egter dat die herlewing van die tradisie in 'n gewysigde vorm plaasgevind het. Die heilige oorloë van die stammeverbond was defensief van aard. Daarteenoor stel Deuteronomium die heilige oorloë voor as godsdienstige oorloë. Die vraag is vervolgens: hoe het hierdie wysegging plaasgevind? Von Rad meen dit was deur die mense van die land en die profete na die negende eeu wat die tradisies laat herleef het. Die doel van die profete was om geloof in Jahwe alleen te beklemtoon in kontras tot die vertrou op die militêre mag van die monargie.

2.4 *Der Heilige Krieg im Alten Israel*³³ van Von Rad

Die bydare van Von Rad se voorgangers en sy vorige studies het die weg gebaan vir sy boek, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*. Sonder om die boek

³³ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

se inhoud te herhaal word daar eerder gepoog om Von Rad te laat leef vir die probleem van hierdie studie.

Der Heilige Krieg im Alten Israel bestaan uit die volgende: 'n inleidende gedeelte, teorie oor heilige oorloë in die Ou Testament, die heilige oorloë en die geskiedenis van ou Israel, heilige oorloë en die post-Salomoniese historiografie, heilige oorloë en die profete, Deuteronomium en die heilige oorloë en 'n samevatting waarin die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 bespreek word.

In die **inleidende gedeelte** stel Von Rad sy uitgangspunt. In aansluiting by Gunkel se vorm-kritiek onderskei hy tussen verskillende *Sitz im Leben*. Dit is verskillende plekke waar tradisies ontstaan en bewaar is. Hierdie plekke was instellinge in die publieke, sakrale en juridiese lewe van Israel. Van die mees algemene instellinge was die koninklike hof, die kultus en die juridiese stelsel. Al hierdie instellinge is ingerig volgens tradisies wat oor 'n lang tydperk ontstaan het.

In sy teologie³⁴ bespreek Von Rad die tradisies:

- tradisies oor die oergeskiedenis: skeppingstradisie, die tradisie oor die sondeval en verspreiding van die sonde, die tradisie oor die ontstaan van die nasies;
- die tradisies oor die aartsvaders;
- die uittogtradisie;
- die Sinaitradisie;

³⁴ G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Vol. 1*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1957, 1960.

- die woestyntradisie en die intogtradisie.

Tradisies vertoon baie dikwels dieselfde ontstaanspatroon: oorspronklik is dit in kleiner eenhede oorgelewer; op allerlei maniere is dit tot sy huidige gestalte uitgebou; die bouwerk is met boumateriaal uitgevoer wat van verskillende oorde afkomstig is en in verskillende tydperke ontstaan het; dikwels is hierdie materiaal uit hul oorspronklike konteks geneem en radikaal verander om by die outeursbedoeling aan te sluit; elke skrywer het telkens en opnuut Jahwe se historiese daade vir hulle tydgenote geïnterpreteer en in terme van hulle eie gesigspunte geformuleer. Daarom sê hy: *jeder Generation war es aufgegeben, in Kontinuität mit der Überlieferung erst selber zu Israel zu werden*³⁵.

Een van die tradisies wat in die sakrale instellinge ontstaan en geleef het was die heilige-oorlog-tradisie wat tot nog oorgesien is. Von Rad wil nou in hierdie boek van hom aandag gee aan hierdie tradisie. Om die tradisie te verstaan en te bespreek moet daar eers 'n teorie oor gevorm word.

In die **eerste hoofstuk** bespreek Von Rad sy teorie oor die heilige oorlog.

Volgens die teorie bestaan 'n heilige oorlog uit vyftien elemente:

- die blaas van die trompet,
- vergadering van die volk van *Jahwe (am Jahwe)*,
- reiniging,
- offer,
- orakel,

³⁵ G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Vol. 1 & 2*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1957, p. 225.

- goddelike versekering van oorwinning,
- *Jahwe* beweeg vooruit,
- die manskappe maak hulle gereed voor *Jahwe*,
- *Jahweoorlog*,
- ‘vrees nie’ -formule,
- oorlogskreet,
- die vyand wat moed verloor,
- ban (*herem*),
- goddelike vrees,
- uiteengaan van die vergadering (*na julle tente*).

Al die bogenoemde elemente kom nie in al die heilige oorloë voor nie. In die ontwikkeling van die tradisie is die tendens dat die gewelddadige elemente weggelaat of verander is. Die gewelddadigste element die ban het byvoorbeeld eerste uitgeval³⁶.

Die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 bevat net drie van die oorspronklike elemente van die heilige oorloë:

- die ‘vrees nie’ -formule (2 Kron 20:15, 17),
- die aankondiging dat dit *Jahwe* se oorlog is (2 Kron 20:15) en
- die verwarring wat *Jahwe* onder die vyand gesaai het (2 Kron 20:22).

Die ander elemente is verander na kultiese handeling:

- die reiniging word vervang met 'n gebedsgeleentheid en vasdag deur die koning by die tempel in Jeusalem (2 Kron 20:3-4),

³⁶ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 44.

- die *am Jahwe* is verander na die *Kahal*. Dit is die kombinasie: koning, kultus en tempel. Josafat het 'n kultiese funksie in Kronieke teenoor Dawid se militêre funksie in Konings (2 Kron 20:5),
- die vesekering dat Jahwe die oorwinning aan hulle gaan gee is vervang met die uitspraak dat Jahwe by hulle is (2 Kron 20:17),
- die blaas van die trompet is vervang met 'n lofsang (2 Kron 20:21),
- die oorlogskreet is vervang met 'n lofsang (2 Kron 20:21-22),
- die ban is vervang met 'n lofprysingsaangeleentheid (2 Kron 20:26),
- die afsluiting van die vergadering is vervang met 'n vergadering van die kultus- personeel, die gemeente en die koning by die tempel in Jerusalem (2 Kron 20:27-28).

Uit hierdie teorie konkludeer Von Rad dat hierdie heilige oorloë uit kultiese handelingte bestaan het. Die oorlogskamp was die wiegie van die volk en die oorlogskamp was ook die allerheiligste. Daar was Israel en daar was Jahwe³⁷.

In die **tweede hoofstuk** bespreek Von Rad die heilige oorloë in die geskiedenis van die antieke Israel. Uit die voorafgaande teorie is dit duidelik dat elke heilige oorlog uniek was. Reeds almal bevat byvoorbeeld nie al die elemente van 'n heilige oorlog nie, maar die heilige oorloë in die antieke Israel bevat reeds die kern van die heilige-oorlog-ideologie (Rig 4:14-16). Vervolgens bespreek Von Rad vyf heilige oorloë waarvan Debora (Rig 4:1-5:31), Saul (1 Sam 11:1-15), Gideon (Rig 7:1-8:3) en Jefta (Rig 11:40) die

³⁷ J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin: Georg Reimer, 1897, p. 26.

hooffigure in die oorloë was. Hy kom uit die bespreking tot die konklusie dat:

- die heilige oorloë net vanaf Debora tot by Saul plaasgevind het³⁸,
- dat daar 'n verwerking van die oorloë was³⁹,
- dat die oorloë 'n sakrale alliansie was⁴⁰,
- dat dit defensiewe oorloë was⁴¹,
- dat die konsep van geloof in Jahwe die oorspronklike karakter van die heilige oorloë was⁴²,
- dat die *Sitz im Leben* van die heilige oorloë in die kultus was⁴³,
- dat heilige oorloë nie vir hul geloof of oorloë teen ander godsdienste was nie, maar eerder *Jahwe* wat Israel beskerm het⁴⁴. Met ander woorde nie offensiewe oorloë nie, maar defensiewe oorloë. Hierdie waarneming van Von Rad is uiters belangrik vir hierdie studie. Die belangrikheid is daarin geleë dat Von Rad die eerste spore van die heilige-oorlog-tradisie geïdentifiseer het as 'n klein prototipe (Rig 4:14-16).

Hierdie kern het die eerste teologiese formulerig in die monargie gehad.

Hoofstuk drie bespreek die nadenke oor heilige oorloë in die post-Salomoniese geskiedskrywing. In hierdie hoofstuk blai hy nou na die tydperk van die konings. Met die opkoms van die koningskap het die heilige

³⁸ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 21.

³⁹ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 19.

⁴⁰ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 25.

⁴¹ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 26.

⁴² G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 72.

⁴³ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 72.



oorloë geëindig, maar die nadenke oor die heilige oorloë het nie opgehou nie. Die heilige oorloë in Josua en Rigters is juis in die monargie geformuleer. Met die opkoms van die koningskap eindig die heilige oorloë omdat die karakter van oorlogvoering verander het. Saul het begin om professionele soldate te gebruik. Dit was in groot mate te danke aan 'n sosio-ekonomiese verandering. Vroeër was die manskappe/militia boere wat vir hulself voorsien het in lewensmiddele. Tydens Saul se koningskap was die belastingstelsel nog in 'n beginstadium, maar Dawid kon dit bekostig om 'n goeie staande weermag op die been te bring. Salomo het verder perde en strydwaens aangeskaf. Vir die militêre eenhede is spesifieke stede gebou soos Hasor, Megido, Bet-Goron-Onder, Baälat en Tamar (1 Kon 9:17). Hierdie betaalde soldate wat gedeeltelik uit die Kanaäniete gewerf is, het nie 'n sakrale betekenis aan die oorloë gegee nie. Daar het dus aan die begin 'n dualiteit bestaan naamlik die militia wat die oorloë as heilig beskou het en die huursoldate wat die oorlog gesekulariseer het. In die tyd van die Dawid was die ark nog saam met die militia. Joab (2 Sam 10:12) was ook nog gebonde aan die ou konsep van die heilige oorlog. Die sensus wat Dawid gehou het, het die spanning tussen die ou konsep en die nuwe duidelik gestel. Deelname aan die heilige oorloë was vrywillig omdat die gees van Jahwe die gees van deelname bewerk het.

Die vraag is: Wat het tussen die gebeure en die vertelling daarvan gelê? Wat het hierdie verandering in die perspektief gebring? Daar het meer daaragter gelê as net 'n verandering in militêre organisasie. Salomo het sy gebied uitgebrei wat die Kanaänitiese gebiede ingesluit het. Sy ryk is in twaalf gebiede ter wille van belasting ingedeel. Daar is buitelandse betrekking

⁴⁴ G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 72.

aangegaan en Israel het sy plek in die Nabye Ooste volgestaan. Dit was 'n groot verandering teenoor die tyd van Gideon en Debora.

Die era van Salomo was 'n tyd van verligting. Op bykans al die terreine van die lewe is daar weg beweeg van die patriargale oortuiging. Die geestelike stagnasie en sekularisme is reeds sigbaar in 1 Samuel 2:13-3:21. Die wysheidsliteratuur het vroeër die doel gehad om jongmense se karakter te vorm. Dit het ook die natuurwetenskap in gesluit. As Salomo daarom praat van bome, groot visse, voëls en wurms dan is dit 'n poging om die natuur te sistematiseer. Spreuke is daarom 'n nie-mitologiese poging om die natuur te verstaan.

Die kenmerkende eienskappe van die heilige oorloë word bespreek in die bespreking van die inname van Jerigo (Jos 6:1-27). Die heilige oorlog in Josua 6:1-27 het die eienskappe dat dit aan die eenkant teruggaan op 'n historiese gebeurtenis, maar die detail is nie histories korrek nie. Aan die ander kant beklemtoon dit die wonderwerk wat nie berus op die mens se vaardighede nie. Verder het dit die kenmerk dat die ban antiek is.

Gedurende die tyd van Salomo het teoloë nagedink oor die heilige oorlog. In reaksie op die humanisme van hul tyd word die inname van Jerigo so vertel dat die klem nie op die mens se aandeel val nie, maar op die van Jahwe. Tog met die invoeging van die ban is die heilige oorlog nog nie bevry van menslike geweld soos byvoorbeeld 2 Kronieke 20:1-30 nie. Die ban was vanweë die menslike gewelddadigheid later uitgefaseer. In die lig van die argument van hierdie verhandeling is dit belangrik om daarop te let dat

eerste nadenke oor 'n heilige oorlog die klem reeds op Jahwe se handeling en nie die van mens laat val het.

Die heilige oorlog van Gideon (Rig 6:1-7:25) beklemtoon ook Jahwe se alleenaandeel aan die oorwinning. Dit is duidelik 'n ontwikkeling in die heilige-oorlog-tradsie as 'n teologisering aangesien die mense wel 'n aandeel gehad het in die heilige oorlog van Debora (Rig 5:23).

In kontras met die Jerigostorie is daar 'n nuwe element in hierdie heilige oorlog van Gideon. Hier word die subjektiewe gesindheid van die manskappe ingevoeg. Die ontwikkeling van die heilige-oorlog-tradisie is ook te bespeur in die eliminerings van die vrees van die manskappe en die droom van die Midianiete. Die verlies aan vertroue op Jahwe het hier die heilige oorlog binnegedring. Wat hierdie heilige oorlog die meeste onderskei van die werklike heilige oorloë was die sekulêre en nie-kultiese gees.

Die wonder van die Rietsee (Eks 14:1-31) soos in die geval van Jerigo (Jos 14:1-31) is outentiek. Teenoor die heilige oorlog van Gideon het die Israëliete vrees vir Egipte. By Gideon word die wat bang is as ongeskik beskou vir die oorlog. 'n Ander belangrike ontwikkeling is dat Israel niks doen nie. Hulle moet net stil staan en kyk. Die bedoeling van die heilige oorloë is juis om kennis te neem van die wonder van Jahwe. Die nuwe ontwikkeling wat die skrywer hier byvoeg is die menslike ervaring van die vyand. Daarom plaas hy die bepalende belydenis in die mond van die vyand (Eks 14:25b).

Dawid se geveg met Goliat (1 Sam 17:31-58) word as 'n juweel beskou ten opsigte van die vergeesteliking van die heilige oorloë. In hierdie nadenke oor die heilige oorlog word die vergeesteliking tot die uiterste konsekwensie deurgetrek. Daar is twee weergawes van die gebeure (1 Sam 17:12-30 en 17:55-18:5). Alhoewel die eerste meer sekulêr is, word die verhaal in altwee weergawes vergeestelike deur die uitsprake. Die twee weergawes bevat agtien direkte uitsprake. Dit was veral die uitspraak van Dawid wat die kern van die verwerking van die heilige oorlog aksentueer (1 Sam 17:45-47). Hier word die heilige oorlog ideologie in kort saamgevat. Die nadenke oor die heilige oorlog het radikaal verander. Hier word die heilige oorlog en die gebruik van wapens antiteses. Alhoewel dit lyk asof die vertelling dit inhou dat Dawid die slinger gooi, is die fokus van die gedeelte op dit wat die verwerkers in Dawid se belydenis deurgee (1 Sam 17:45-47). Hierdie is 'n goeie voorbeeld van hoe Von Rad vorm-en tradisiekritiek toepas. Dit is ook die sleutel tot die oplossing van die probleem van hierdie studie.

Uit voorafgaande voorbeelde is dit duidelik aangetoon hoedat die nadenke oor 'n heilige oorlog ontwikkel het. Waar Barak en Debora met geweld deelgeneem het, word dit verander in die tyd van Salomo. Geweldadige deelname van die mens word nou uitgesluit. Die bespreking van die voorbeelde het dit ook beklemtoon dat die vertellings van die heilige oorloë in die tyd van Salomo nie soseer belangstel het in die historiese korrektheid van die oorloë nie, maar eerder gefokus het op die didaktiese en kerugmatiese. Von Rad het daarin geslaag om die aandag daarop te vestig dat die vertellings van die heilige oorloë twee aspekte bevat. Dit is die aansluiting by die gebeure wat soms menslike geweld insluit en die teologiese kommentaar van die verwerker dat menslike geweld uitgesluit

moet word. Hierdie twee aspekte is in dieselfde teksgedeelte vervat en dit kos fyn lees soos die van Von Rad om dit raak te sien. Die probleem is soms dat net die gewelddadigheid uitgelig word sonder om die teoloog se bydrae in berekening te bring. Hierdie is een van die belangrikste bydraes wat Von Rad vir hierdie studie gelewer het.

In **hoofstuk vier** word die groei en ontwikkeling van die heilige-oorlog-tradisie by die profete voortgesit. Die eerste tekens van kritiek was onmiddellik na die opkoms van die koningskap deur die profetiese beweging. Saul word verwerp omdat hy nie volgens die beginsels van die heilige-oorlog-tradisie oorlog gemaak het nie (1 Sam 15:1-35). Die latere teologisering word veral in 1 Samuel 15:22-23 gegee. Hierin is die kritiek teen Saul dat omdat hy nie die ou element van die ban reg hanteer het nie.

Die profete van die negende eeu het ook die ou tradisie bewaar. In die oorlog van Agab teen Ramot het die profete die heilige-oorlog-tradisie verkondig (1 Kon 22:11-12). Daar het egter 'n verskuiwing gekom. Die leiding is nie meer deur die charismaties leiers nie maar dit word nou toegesê aan die koning (1 Kon 20:13-14).

Daar was 'n groot verandering van die negende eeuse *nabi* na die agste eeuse skrywende profete. Van al die profesieë is daar veral twee wat vir hierdie tema belangrik is. Dit is die profesie deur Jesaja oor die Siro-Efraimietese oorlog (734 vC) en die oorlog van Sanherib (701 vC).

In die die Siro-Efraimitiese oorlog van Jesaja 7:1-9 laat die profeet die heilige-oorlog-tradisie van Eksodus 14:1-15-31 herleef. Hy gebruik

woordeliks die kern van die heilige oorlog: *Bedaar! Bly kalm! Moenie bang wees nie! Moet jou nie ontstel*(Jes 7:4). Die ontwikkeling in die heilige-oorlog-tradisie verskuif nou na 'n oorlog waarin die mens geen militêre aandeel het nie. Die mens moet net op Jahwe vertrou en nie vrees nie. In Jesaja ontwikkel die heilige-oorlog-tradisie verder want die kontradiksie tussen menslike en goddelike betrokkenheid was nie in die ou tradisie bekend nie.

Die profesie in Jesaja 22:8-14 is teen Jerusalem omdat hulle nie op Jahwe vertrou het nie. In Jesaja 31:1 word dit duideliker gestel: *op die Heilige van Israel vertrou hulle nie*. Jesaja se siening van 'n heilige oorlog is dieselfde as Eksodus 14:13-14. In beide oorloë sal Jahwe self die oorlog maak (Jes 31:4-5b). 'n Verder ontwikkeling by Jesaja is dat die charismatiese leier in die heilige oorlog nie dieselfde is as die charismatiese leier van die Rigters nie, maar dit is die profeet (Jes 31:3). Hiermee staan hy in dieselfde tradisie as Elia (2 Kon 2:12; 13:14).

Jesaja het ten slotte by die ou tradisie aangesluit naamlik: geen menslike deelname nie, geloof alleen en die profeet is die charismatiese leier. Wat nuut was by Jesaja is die sinkronisering van die ou heilige-oorlog-tradisie met die Siontradisie.

Geen ander profeet het die ou tradisie van die heilige oorlog so sterk beklemtoon soos Jesaja nie. Alhoewel Amos die element van vrees uit die heilige-oorlog-tradisie gebruik om Jahwe se oordeel teen Israel te voorspel was 'n heilige oorlog vir hom nie meer moontlik nie (Am 2:14-16). In Miga is dit anders. Die eskatologiese eindtyd oorlog is 'n eskatologiese heilige

oorlog vir Miga. Jahwe sal self teen die nasies oorlog maak en sal self oor die buit besluit (Mig 4:11-13). Die profete het die motiewe van die heilige oorlog opgeneem wat lank reeds bekend was soos in Miga 4:11-13, Esegïel 38:1-39:29 en Haggai 2:21-22. Esegïel en Haggai verskil van Miga 4:11-13 ten opsigte van die deelname van Israel in die heilige oorlog. Die katastrofe word uitgevoer met 'n aardbewing en goddelike vrees deur Jahwe alleen. Soortgelyke temas kom voor in Sagaria. Hy neem die sentrale motief van die heilige-oorlog-tradisie oor naamlik dat Jahwe alleen Jerusalem sal beskerm. Die nuwe by Saggia is die ekstreme eskatalogisering. Jahwe sal self, as 'n muur van vuur, Jerusalem beskerm. Jahwe sal die oue met die heilige oorlog vernietig en die nuwe realiteit daardeur inlei (Sag 4:6). Sagaria verwys hier na die gesprek van sy tyd dat 'n militêre mag nodig is om die muur te beskerm. Sagaria reageer daarteen dat Jahwe alleen vertrou moet word vir die beskerming van Jerusalem.

Opsommend het die profete die ou heilige oorlog tradisie bewaar, maar nie in sy geheel nie. Die kultiese en offer rites is geheel weggelaat. Tog het die profete die sentrale motief van die heilige oorlog bewaar. Dit is dat Jahwe alleen Israel sal bewaar en nie die mens se militêre vermoëns nie. Vir die profete was die heilige oorlog ook nie die enigste wyse waarop Jahwe Israel help nie. Dit was slegs een alternatief vir Jahwe se verlossend werk. Die verskuiwing wat die profete in die heilige-oorlog-tradisie gebring het was dat die profeet homself beskou het as die opvolger van die heilige-oorlog-tradisie. Die profeet het nou die plek van 'n militêre leier ingeneem. Vir Jesaja soos geen ander profeet was die heilige-oorlog-tradisie die sentrale fokus van sy hele profesie waarnaas die Dawid-Sion-tradisie staan.

Hoofstuk 5 bespreek die weergawe van die boek Deuteronomium oor die heilige-oorlog-tradisie. Deuteronomium is die rykste skat ten opsigte van dié tradisie. Hierdie tradisie kom van die begin tot die einde in die boek voor. Voorskrifte oor die hele verloop van 'n heilige oorlog word gegee. Dit word gedoen teen die bedreiging van ander nasies. Die posisie wat Israel moes inneem teenoor die nasies was die mees dominante eienskap van Deuteronomium. Die heilige-oorlog-tradisie word vir Israel gegee om hulself te handhaaf.

Deuteronomium het 'n ander klem op die heilige-oorlog-tradisie gelê. Die outeur van Deuteronomium het ou wettiese materiaal gebruik, maar dit is gepredikte wette (Deut 23:9-14). Volgens Deuteronomium woon Jahwe in die hemel, maar in die heilige-oorlog-tradisie is Jahwe in die oorlog teenwoordig. Die tradisie het sy eie teologie oorheers ten opsigte van sy beskouing oor die teenwoordigheid van Jahwe. 2 Kronieke 20:1-30 neem hierdie motief weer op, maar vir die Kronis is Jahwe teenwoordig in die heilige oorlog waar die kultiese handeling uitgevoer word. In die beskrywing van die inname van 'n stad word 'n nuwe element bygevoeg. Daar moet eers 'n poging wees om vrede te maak (vgl Deut. 20:10). Hierdie element is teenstrydig met die antieke heilige-oorlog-tradisie. In Deuteronomium is die heilige oorlog 'n offensiewe oorlog teenoor die defensiewe oorloë van die antieke tradisie. Verder was die ou heilige oorloë nie teen die godsdienste van ander gelowe nie. In Deuteronomium word dit verander na 'n godsdienstige oorlog teen die Kanaänitiese kultus (Deut 20:1-9). Ten spyte van die verskille tussen Deuteronomium en die patriargale tradisie het Deuteronomium die belangrikste kern van die ou heilige-oorlog-tradisie gebruik: Moenie bang wees nie, Jahwe veg alleen, Hy bring vrees

oor die vyand (Deut 7:18, 20:3). Deuteronomium 9:1-6 staan binne die ideologie van die heilige oorlog. Die skrywer spreek sy sekulêre agtergrond aan en waarsku teen self voldaanheid. Agter die hele refleksie in die gedeelte is daar ook die begeerte om die rede vir die oorlog te verstaan. Dit gaan nie oor Israel se belang nie, maar oor Kanaän se goddeloosheid (Deut 9:5). Deuteronomium 31:3-8 het ooreenkomste met die voorafgaande teksgedeeltes. Die ooreenkomste word verklaar deurdat daar in 'n sekere *Sitz im Leben* vaste formules ontstaan het. Die vraag is: in watter mate is die ou tradisie? lewensvatbaar vir die tyd van die skrywer van Deuteronomium? Om die vraag te beantwoord moet die politieke en militêre gebeure in ag geneem word. In beide koninkryke van die noorde en suide het die weermagte professionele soldate gebruik en nuwe oorlogstegnieke aangewend. In die suide het Rehobeam, Asa, Amasia en Ussia forte gebou. Ussia het ook 'n soort kanon gehad wat pyle en groot klippe afgeskiet het (2 Kron 26:15). Ten midde van die ontwikkeling in die weermag sedert Dawid en Salomo het Israel 'n nederlaag gedurende 701 vC beleef. Die soldate, strydwaens en perde was opgeneem in die weermag van Assirië. En tog binne 'n kort tyd na die katastrofe van 701 vC het Juda onder Josia weer 'n sterk weermag op die been gebring. Die verklaring wat Von Rad volgens Erhard Junge gee is dat daar teruggaan is na die militia van die ou heilige oorlog. Die manskappe het nie bestaan uit huursodate nie, maar uit die bevolking wat vrywillig deelgeneem het. Die manskappe het gekom uit die landboukringe waar die patriargale tradisies nog geleef het. Daarom is die wyse van oorlogvoering ook ingerig volgens die ou tradisies. Die heiligeoorlog-tradisie van die patriargale tydperk was die sentrum van hul denke waarom alles gedraai het. Die boek Deuteronomium is vir die troepe

geskryf. Hierdie troepe het met die wapen in die hand gewag op goddelike dae van bevryding.

Die ontwikkeling van die heilige-oorlog-tradisie in die boek Deuteronomium het dit ingehou dat dit die ou patriargale heilige-oorlog-tradisie weer herleef het. Die afwyking in die tyd van die konings is weer herstel na die oorspronklike vorm. Die ontwikkelinge en groei in die heilige-oorlog-tradisie het in Deuteronomium die nuwe bydrae gelewer dat die heilige oorlog van geloof herhaal was.

Hoofstuk 6 bevat die konklusie van die heilige-oorlog-tradisie. Samevattend word beweer dat heilige oorloë vanaf die rigtertyd tot die opkoms van die monargie voorgekom het. Daarna is daar van tyd tot tyd nagedink oor heilige oorloë. Die ou tradisie het telkens herleef in die voortdurende herinterpretasie. Die eerste nadenke het plaasgevind in die tyd van die Salomo. Die ou tradisie word in hierdie tyd vergeestelik. Die teologiese reaksie was teen die vertrouwe op militêre vernuf in plaas van vertrouwe op Jahwe. Later het die profete ook nagedink oor die heilige-oorlog-tradisie. Die profete herinterpreteer die ou tradisie en beklemtoon dat die mens nie 'n aandeel in heilige oorlog moet hê nie, maar dat Jahwe die alleenvegter is. In Deuteronomium is daar ook intens oor die heilige oorlog nagedink. Die boek stel 'n heilige oorlog voor waarin die mens nie bang moet wees nie, maar net stil op Jahwe vertrou. Die ou kultiese instelling van die heilige oorlog is nooit weer in die nadenke oor die heilige oorlog aangewend nie.

Die antieke heilige-oorlog-tradisie kom tot 'n einde in 2 Kronieke 20:1-30. Die ou motief het bykans in sy geheel oorleef, maar in 'n uiters vergeestelike vorm. Rondom 'n historiese kern van die verhaal word die heilige-oorlog-tradisie verweef. Juda word bedreig deur die Moabiet, Edomiete en die Meüniete. Die koning beantwoord nie die bedreiging met menslike geweld nie. Hy roep 'n vasdag uit, bid en vra na die hulp en raad van Jahwe (verse 4-13). Jagasiël beveel Juda om nie te vrees nie, die oorlog is nie hulle oorlog nie, maar die van Jahwe. Voor die geveg gee die koning 'n oorlogspreek waarin hy die soldate tot geloof oproep (verse 20). Die sangers word dan voor die soldate opgestel. Net sodra hulle met hul sang en lof begin, het bonatuurlike kragte op die vyand geval waardeur hulle hulself uitroei sodat dit nie vir Juda nodig is om die swaard te lig nie.

In hierdie weergawe word daar nie melding gemaak van die ban⁴⁵ nie. In plaas daarvan is daar 'n addisionele lofprysingsgeleentheid gehou op die plek waar die oorwinning plaasgevind het. Dit het daartoe bygedra dat 'n goddelike vrees op die vyand van Juda neergedaal het. Hierdie nuwe verwerking van die ou heilige-oorlog-motief en die beklemtoning van die wondergedagte, vorm die kulminasiepunt van die lang ontwikkelingsgeskiedenis. 'n Ontwikkeling wat begin het by die Salomoniese verwerking, later deur die profete en Deuteronomium gepreek was en finaal beslag gekry het in 2 Kronieke 20:1-30. Van tyd tot tyd is nuwe elemente bygevoeg en ander weggelaat, maar die belangrikste

⁴⁵ In die heilige oorlog tradisieontwikkeling van die Ou Testament, 'n ontwikkeling van geweld na geen geweld deur die mens, het die *herem* eerste uitgesterf. Vergelyk G. Von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 44.

onderdeel van die heilige-oorlog-tradisie het deurgaans behoue gebly. Dit is dat daar op Jahwe vertrou moet word: *Stel julle vertrou in die Here, julle God, en julle sal vas staan* (2 Kron 20:10)

Tog het die Kronis 'n nuwe motief aan die heilige-oorlog-tradisie gevoeg. Die kultiese dimensie het nou die belangrikste kenmerk van die heilige oorlog geword. Dit is opvallend hoedat die kultus personeel 'n groot rol speel. Die kenmerkende van die vroeë heilige oorloë was dat dit uitgevoer is met die minimum personeel. Hier word 'n groot groep kultiese personeel ingespan en groot aksent word daarop gelê dat die goddelike intervensie plaasvind wanneer kultiese aktiwiteite uitgevoer word. Die klemverskuiwing na die kultus personeel is ook duidelik in Josafat se woord: *Glo in sy profete...* (2 Kron 20:20). Die beklemtoning van die kultus is ook duidelik in die verandering van die oorspronklike oorlogskreet na 'n loflied deur die kultiese personeel. Die tradisie van die heilige oorlog het dus weer sy plek terug gevind in die instelling waarin dit oorspronklik ontstaan het naamlik die kultus.

2.5 Samevatting

Gerhard von Rad het 'n monumentale bydrae gelewer tot die studie van heilige oorloë in die Ou Testament. Hy het baanbrekerswerk gedoen deur die tradisie van die heilige oorloë te identifiseer. Deur sy fynlees kon hy dit raaklees dat Israel met verloop van tyd anders gedink het oor die betrokkenheid van menslike geweld. Die belangrikste bydrae vir hierdie studie is dat hy onderskei het tussen die tyd van gebeure en die tyd van skrywe. Die historiese kern en die teologiese verwerking word telkens in dieselfde teksgedeelte gevind. Daar

bestaan nie een teksgedeelte wat die gebeurtenis beskryf en andere wat latere verwerkings byvoeg nie. Vir Von Rad was die heilige-oorlog-tradisie 'n latere teologiesering of vergeesteliking. Die ander aspekte van sy navorsing soos die stammeverbond en *Sitz im Leben* is nie van belang vir die onderhawige probleem nie. Daarom word daar nie gereageer op die problematiek rondom die vraagstukke nie.

Von Rad het nie net die heilige-oorlog-tradisie geïdentifiseer nie, maar het ook verduidelik hoe daar in verskillende tydperke daarvoor nagedink is. Dit beteken dat daar in verskillende tye op bepaalde wyses oor die heilige-oorlog-tradisie gedink is. Die implikasie is dat elke teksgedeelte oor die heilige oorlog teen sy historiese agtergrond gelees moet word. So moet Rigters, Josua, 1 Samuel, Profete, Deuteronomium en Kronieke verstaan word binne die konteks waarteen dit ontstaan het.

- In die eerste heilige oorlog van Debora (Rig 5:1-31) is die mens op die allergrusaamste wyse gewelddadig betrokke. In Rig 5:26 staan daar hoedat Jael 'n tentpen deur die slape van Sisera gedryf het en hom in die grond vasgeslaan het. In hierdie eerste heilige oorlog was die manskappe van Barak ook betrokke by die oorlog. Hulle het die leër van Sisera afgemaai sodat daar nie een van hulle oorgebly het nie. Jahwe het die oorwinning bewerk deurdat Hy Sisera en sy strydbemannings en sy hele leër bang laat word het. Hierdie is 'n baie ou oorlewering wat kort ná die gebeurtenis (1200-1000 vC) al gesing is en reeds vir die eerste keer gedurende die tiende eeu vC op skrif gestel is.

- Gedurende die tyd van Salomo is die menslike geweldsdeelname in 'n heilige oorlog verander. In reaksie op die Salomoniese humanisme word die heilige oorlog met die inname van Jerigo (Josua 6:1-27) sodanig geskryf dat die mens se vermoëns op die agtergrond geskuif word en God se alleenaandeel in die heilige oorlog beklemtoon word.
- In die Salomoniese tydperk in Dawid se geveg met Goliat (1 Sam 17:31-58) word die ontwikkeling weg van die menslike aandeel af, na God se alleenaandeel toe, ook duidelik. Alhoewel Dawid betrokke is met die slingervel, word dié gedeelte só saamgestel dat die klem op die woorde van Dawid val: *ek kom na jou toe in die Naam van die Here die Almagtige; Vandag sal die Here jou in my mag oorgee sodat ek jou kan verslaan* (1 Sam 17:45-46).
- Die profete sit ook die groei in die heilige-oorlog-tradisie voort deur die mens se gewelddadige aandeel weg te neem. Gedurende die Siro-Efraimietiese oorlog (734 vC) spreek die profeet die volgende woorde: *Bedaar! Bly kalm! Moenie bang wees nie! Moet jou nie ontstel nie* (Jes 7:4). Die klem word op die alleenaandeel van Jahwe gelê, en nie op die menslike gewelddadige deelname nie.
- Deuteronomium sluit menslike geweld in by die oorwinning wat God gee (Deut 20:13). Die ondertoon van die voorskrif vir 'n heilige oorlog in Deuteronomium 20 is egter dat menslike geweld die laaste uitweg moet wees. Volgens vers 10 moet daar eers 'n vredesaanbod gemaak word voordat daar oorgegaan word tot menslike geweld. Deuteronomium

behou die kernelement van die heilige-oorlog-tradisie, naamlik dat daar nie gevrees moet word nie, want Jahwe kan die oorwinning gee (Deut 20:3). Die klemverskuiwing in Deuteronomium is egter dat Jahwe die oorwinning saam met Israel gaan gee (Deut 20:4). Deuteronomium wil die afwyking herstel wat daar by die konings plaasgevind het. Die konings wou op hul eie krag staatmaak, maar Deuteronomium maan hulle daartoe dat dat hulle dit nie alleen kan doen nie.

- Die Kroniekskrywers(s) gee die finale standpunt van die Ou Testamet oor die betrokkenheid van menslike geweld in 'n heilige oorlog, naamlik dat geen menslike geweld nodig is nie.

In die lig van die probleem en hipotese van hierdie verhandeling het Von Rad daarin geslaag om aan te toon dat daar 'n ontwikkeling in die heilige-oorlog-tradisie was. Die slotsom van die Ou Testament se standpunt oor menslike geweldsdeelname in 'n heilige oorlog is in 2 Kronieke 20:1-30. Hierdie konklusie van die Kronis word vervolgens in diepte bespreek.

HOOFSTUK 3 – 2 KRONIEKE 20:1-30 DIE EINDPUNT VAN DIE HEILIGE-OORLOG-TRADISIE

3.1 Inleiding

In die vorige hoofstuk het dit duidelik geword dat Israel se denke oor 'n heilige oorlog gegroei het. Die eindpunt van die ontwikkeling was in 2 Kronieke 20:1-30 waarin daar 'n heilige oorlog van geen menslike gewelddadige deelname voorgestel word nie. 'n Oorlog waarin die mens alleen godsdienstig betrokke is deur gebed (vers 6-12), vas (vers 3), lofprijsing (19, 21, 26, 28), raadpleging van Jahwe (vers 13-17) en geloofsvertrou in Jahwe (vers 22). Die Kronis gebruik die heilige-oorlog-tradisies, pas dit aan en gee sy denke vir sy tyd oor 'n heilige oorlog. Vervolgens word daar in diepte ingegaan in die heilige oorlog in hierdie teksgedeelte.

3.2 Afbakening van die teksgedeelte

Die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 word formeel deur die אָרְמוֹנָה¹ voor en na die gedeelte afgebaken. Inhoudelik word 2 Kronieke 20:1-30 onderskei van die voorafgaande en daaropvolgende teksgedeeltes deur die tyd, plek, mense en gebeure wat anders is. Die voorafgaande teksgedeelte bespreek die regspraak wat deur Josafat ingestel is; die daaropvolgende gedeelte vanaf vers 31 is 'n biografiese mededeling oor Josafat.

¹

E. Würtwein, *Der Text Des Alten Testaments*, Stuttgart: Würtweinbergische Bibelstalt, 1973, p. 23.

Verskeie merkers baken die gedeelte af. **נִיְהִי אֲהַרְיִכָן** in 2 Kronieke 20:1 onderskei 2 Kronieke 20:1-30 van die voorafgaande gedeelte. Dié geykte inleidingsformule lei die heilige oorlog teenoor die Moabiete, Ammoniete en Meüniete² in. Hierdie formule kom in verskeie teksgedeeltes voor, onder meer 2 Samuel 8:1; 10:1; 1 Kronieke 18:1 en 19:1. In hierdie tekste is die funksie van die formule om 'n nuwe verhaal, wat deel vorm van die groter vertelling, in te lei³. Die eiename Ammoniete, Moabiete en inwoners van die Seir-berge kom nie in die teksgedeeltes voor of na 2 Kronieke 20:1-30 voor nie. Die stam **לְהֵם**⁴ word ook nie in die voorafgaande regspraak van Josafat⁵ en daaropvolgende dood van Josafat⁶ herhaal nie.

Die milieu-verandering van die voorafgaande en die volgende teksgedeeltes baken die gedeelte af. 2 Kronieke 20:1-30 vertel van 'n heilige oorlog wat volgens 2 Kronieke 20:24: *by die uitkykpos teenaan die woestyn* afgespeel het. Volgens 2 Kronieke 20:20 is dit die Tekoa woestyn en ooreenkomstig 2 Kronieke 20:16 die *punt van die vallei wat in die Jeruelwoestyn uitloop*. Die vertelling dui op 'n plek suid van Jerusalem, naby Tekoa, aan die punt van die vallei van Ziz en wes van die Dooie See. Die toneel in die verhaal begin dus in Jerusalem, verskuif na die Tekoa-woestyn en eindig weer in Jerusalem.

² Vergelyk voetnoot van 2 Kronieke 20:1^a vir die gebruik van Meüniete.

³ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 785.

⁴ Vergelyk **לְמִלְחָמָה** in 2 Kronieke 20:1 en **נִלְחַם** in 2 Kronieke 20:29.

⁵ 2 Kronieke 19:4-11.

⁶ 2 Kronieke 20:31-21:1.

Die narratologiese elemente⁷, naamlik intrige, karakter, gesigshoek van die verteller, vertel-tegniek van die skrywer en die strukturele opbou grens die gedeelte af. In 2 Kronieke 20:1-30 is die intrige dieselfde, te wete die bedreiging van die *kahal*, dit is: die koning, die tempel en die volk van Jahwe (die ou stammeverbond) deur die vyand. Die kombinasie van karakters, naamlik Josafat, Moabiete, Ammoniete, inwoners van Seirberge en Jagasiël, verskil van die omringende teksgedeeltes. 2 Kronieke 20:1-30 verteenwoordig deurentyd die gesigspunt van die Kroniekeskrywer(s) teenoor geweld.

Die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 vorm dus op grond van sowel formele as inhoudelike kriteria 'n afgebakende eenheid. Hierdie teksafbakening word ondersteun deur verskeie navorsers⁸.

3.3 Vasstelling van die teks

3.3.1 Inleiding

Die vasstelling van die teks mag onnodig lyk, maar dit is noodsaaklik omdat die vertalings verskil van die Masoretiese teks. Die tekskritiese voetnotas van die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* van 2 Kronieke 20:1-30 is deur Rudolph⁹ gedoen. Hy het eklekties te werk gegaan met die keuse van die bronne en

⁷ W. Kenny, *How to analyze fiction*, New York: Simon & Schuster, 1966; J. Licht, *Storytelling in the Bible*, Jerusalem: Magnes Press, 1978.

⁸ E. L. Curtus & A. A. Madsen, *A Critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*, Edinburgh: T&T Clark, 1976, p. 404; J. Kegler & M. Augustin, *Beiträge zur erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums: Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, Frankfurt: Pieter Verlag, 1984, p. 179; S. J. De Vries, *1 and 2 Chronicles: The forms of the Old Testament literature*, Michigan: William B. Eerdmans, 1989, p. 323; A. Ruffing, *Jahwekrieg als Weltmetapher: Studien zu Jahwekriegstexten des Chronistischen Sondergutes*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992, p. 152; M. J. Selman, *2 Chronicles: A commentary*, Leicester: Inter-Varsity, 1994, p. 420.

⁹ W. Rudolph, *Chronickbücher*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1955.

gebruik hoofsaaklik Middeleeuse manuskripte¹⁰ en vertalings¹¹ soos die Griekse, Latynse, Aramese en Siriese vertalings. Die Griekse vertalings wat gebruik is, is die *textus Graecus originalis*, *codex Alexandrinus*, *codex Vaticanus* en *textus Graecus ex recensione Luciani*. Die Latynse vertaling wat gebruik is, is die *vetus versio Latina*, die Aramese vertaling die *Targum* en die Siriese vertaling die *versio Syriaca consensu testium codex Ambrosianus et versio Syriaca secundum polyglooyam Londinensem constituta*¹².

3.3.2 Voetnoot 20:1^a

Die probleem in 2 Kronieke 20:1 is die herhaling van die naam “Ammon”: *En daarna het die kinders van Moab en die kinders van Ammon en saam met hulle 'n deel van die Ammoniete teen Josafat gekom om oorlog te maak*. Die voetnoot 20:1^a stel voor dat מְהֻיָּעִינִי (Ammoniete) na מְהֻיָּעִינִי (Meüniete) verander word. Die LXX het ook die verandering gedoen en lees: ἐκ τῶν Μῆβαιον (Meüniete). Die voorstel van die voetnoot word gemotiveer omdat daar in 2 Kronieke 20:1-30 telkens na die vyand verwys word as drie verskillende groepe, naamlik Moabiete, Ammoniete en die inwoners van die Seir berge in 20:10, 22 en 23. Oor die identifisering van die Meüniete met die inwoners van die Seir-berge bestaan geen eenstemmigheid nie¹³. Die probleem is dat die Seir-berge volgens 2 Kronieke 26:7 en 1 Kronieke 4:41 ten weste van die Dooie See

¹⁰ Vergelyk voetnoot 2 Kronieke 20:5^a, 6^a, 11^b, 21^b en 25^b.

¹¹ Vergelyk voetnoot 2 Kronieke 20:1^a, 2^a, 5^a, 7^a, 8^a, 9^a, 9^b, 11^a, 11^b, 11^c, 14^a, 14^b, 16^c, 17^{a-a}, 20^a, 21^{a-a}, 21^b, 22^a, 23^a, 25^a, 25^b, 27^a, 27^b.

¹² R. Kittel (ediderat), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, pp. XLIV-XLVIII.

¹³ H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1982, pp. 293-294; R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 155.

geplaas word. Bartlett¹⁴ het egter aangetoon dat die Seir berge wel in die suide is. Hy meld ter ondersteuning van sy argument dat daar verskeie teks verwysings na Maon in die Negeb bestaan¹⁵.

Allen¹⁶ stem eweneens saam met die voorstel van die voetnoot. Hy toon aan dat die verskynsel van assimilering algemeen in Kronieke voorkom¹⁷ en meen dat die שׁעִי en שׁמִי in die proses van assimilering omgeruil is. Dit het daartoe gelei dat die woord “Ammoniete” herhaal word. Die voetnoot wil die fout herstel deur שׁעִי en שׁמִי in die regte volgorde te plaas sodat dit eerder “Meüniete” moet lees.

Die voorstel van die voetnoot word aanvaar omdat die teksvers nie sin maak nie¹⁸ en omdat die fout in die Masoretiese Teks 'n meganiese assimilasie is. Boonop aanvaar die meeste vertalings die voorstel, soos byvoorbeeld die *LXX*.

3.3.3 Voetnoot 20:2^a

Die voetnoot in 2 Kronieke 20:2^a stel volgens die Ou Latynse vertaling en enkele Middeleeuse manuskripte¹⁹ voor dat in die plek van Aram eerder Edom

¹⁴ J. R. Bartlett, The brotherhood of Edom, *Journal for the study of the Old Testament*, 4, pp. 2-27.

¹⁵ Josia 15:55; 1 Samuel 23:24; 25:2; 1 Kronieke 2:45.

¹⁶ L. C. Allen, *The Greek Chronicles: The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic text: Part II Textual Criticism*, Leiden: Brill, 1974, pp. 90-99.

¹⁷ Vergelyk 1 Kronieke 1:40, 2:9, 4:37, 5:12, 8:4, 7:31, 9:17, 12:3,12,19,22,37,39, 16:37, 23:9, 24:4, 2 Kronieke 3:5, 5:13, 8:9,11, 14:9, 18:14,25, 20:5,11,20, 21:11,15,17, 22:9, 26:8,, 28:12,16,23, 29:21, 31:15, 32:4, 34:4, 27:18, 28:4,24.

¹⁸ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 785.

¹⁹ R. Kittel (ediderat), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, pp. XLVI

gelees moet word. Oor die voorstel van die voetnoot is daar twee standpunte. Die een standpunt handhaaf die voorstel van die voetnoot. Die motivering vir die standpunt is dat Edom beter pas by die beskrywing van die vyand wat, in vers 1 en in die verwysing na die vyand in vers 2, *orkant die see* is. Die Ammoniete, Moabiete, Meüniete en Edom is in die ooste en suide van die Dooie See geleë. Topografies is dit dus beter om Edom saam met die res van die vyand te groepeer, as saam met Aram wat noord oos van die See van Galilea is²⁰.

Die voetnoot word verder deur 'n ortografiese argument ondersteun. Volgens hierdie argument word uitgegaan van die feit dat “r” en “d” gedurende die derde tot die agste eeu deurgaans dieselfde geskryf is²¹. Dit het daartoe bygedra dat, toe die teks van Kronieke in die Masoretiese teks oorgeskryf is, die ך met die ם verwar is. Die voetnoot wil daarom die fout herstel en die ם met die ך korrigeer. In aansluiting by genoemde ortografiese argument, redeneer Dillard²² dat die twee konsonante ך en ם so naby aan mekaar is dat hulle in die proses van oorskrywe met mekaar verwar is.

Teenoor bogenoemde standpunt argumenteer Aharoni²³ dat Aram wel die regte lesing is vanweë Aram-Damaskus se wyd verspreide mag. Dit sou dan aansluit by die beskrywing van die vyand in vers 2 as die *groot menigte*.

²⁰ Vergelyk die kaart van Y. Aharoni & M. Avi-Yonah, *Bybelse atlas*, Durban: Butterworths, 1979, p. 134.

²¹ E. Kautzsch & A E Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: University Press, 1974, p. xvii.

²² R. B. Dillard, *Word Biblical commentary: 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 156.

²³ Y. Aharoni, *The land of the Bible, A historical geography*, London: Westminster Press, 1979, p. 333.

In die lig van bogenoemde word die voorstel van die voetnoot aanvaar vanweë die oormaat argumente vir die voetnoot. Die enkele argument vir die teks deur Aharoni is nie oortuigend nie omdat *die groot menigte* net sowel na die Ammoniete, Moabiete, Menüiete en Edom oorkant die see kon verwys.

3.3.4 Voetnoot 20:5^a

Volgens die voetnoot het enkele Middeleeuse manuskripte²⁴ en vertalings soos die *LXX* en die *Targum* בִּירוּשָׁלַם in die plek van יְרוּשָׁלַם gelees. Die voorstel is dat die teks eerder *in Jerusalem* as *en Jerusalem* moet lees. Die wysiging is daarom net ten opsigte van die voorsetsel כ in plaas van י. Volgens Mascoti²⁵ is dit 'n sandhi²⁶. Hierdie verklaring is moontlik aangesien die uitspraak van *bet* en *waw* dieselfde is.

Voetnoot 5^a is om verskeie redes nie aanvaarbaar nie. In die eerste plek maak die voorstel nie die teks duideliker nie. Tweedens lei die voorstel van die voetnoot tot 'n oormatige herhaling met die daaropvolgende woord²⁷. Goettsberger²⁸ is ook van mening dat die voetnoot onnodig is. Hy het aangetoon dat die frase soos dit in die teks voorkom herhaaldelik in die Masoretiese teks teenwoordig is en hy argumenteer verder dat, vanweë die stilistiese gepastheid van die woord in die teks, die Masoretiese teks bo die voetnoot aanvaar word.

²⁴ R. Kittel (ediderat), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart:Deutsche Beblgesellschaft, 1983, p. XLVI.

²⁵ S. Mascoti, *An introduction to the comparative grammar of the Semitic languages*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1969, p. 63.

²⁶ 'n *Sandhi* is 'n assimilering van י na כ.

²⁷ W. Rudolph, *Chronickbücher*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955, p. 258.

²⁸ J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn: Peter Hanstein, 1939, p. 288.

3.3.5 Voetnoot 20:6^a

ממלכות kom saam met hierdie teks slegs ses²⁹ keer in 1 & 2 Kronieke voor. In al die gevalle is ממלכות in kombinasie met הארצות, behalwe in 2 Kronieke 20:6 waar dit in kombinasie met הגוים is. In die lig van hierdie probleem stel voetnoot 6^a moontlik voor dat הגוים na הארץ verander moet word om met die res van 1 & 2 Kronieke ooreen te stem. Die teksvers sal dan lees, *U heers uit die hemel oor al die koninkryke van die aarde*, in plaas van *U heers uit die hemel oor al die koninkryke van die nasies*.

Indien daar uitgegaan word van 'n kwantitatiewe beginsel in die evaluering van teks kritiese voorstelle, behoort die voorstel van die voetnoot voorkeur te geniet omdat dit aansluit by die vyf ander teksgedeeltes waar *koninkryke* in kombinasie met *aarde* voorkom. Hierdie uitgangspunt is egter nie 'n aanvaarbare kriterium nie³⁰. In hierdie geval moet die uitsonderlike lesing eerder aanvaar word aangesien die skrywer(s) met die uitsondering iets wou sê. 'n Studie na die etimologie van גוי en עמ het aangetoon dat die onderskeid tussen die twee woorde met verloop van tyd duideliker geword het³¹. Die sekulêre betekenis het op die agtergrond verskuif sodat die meervoudsvorm van גוי 'n tegniese term vir die heidene³² geword het en עמ het na die volk van God verwys³³. ארץ

²⁹ ממלכות הארצות kom voor in 1 Kronieke 29:30; 2 Kronieke 12:8, 17:10, 20:29 en 36:23.

³⁰ F. E. Deist, *Towards the text of the Old Testament*, Pretoria: N. G. Kerkboekhandel, 1978, p. 243.

³¹ G. Kittel (editor), *Theological dictionary of the New Testament*, Volume II, Michigan: W. B. Eerdmans, 1964, pp. 364-365.

³² L. Koehler & W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill, 1958, p. 174.

teenoor יָגֵל verwys na politieke en kulturele verwantskappe. As die Kroniekeskrywer(s) יָגֵל teenoor יָרֵץ verkies, word dit gedoen om te sê dat God se teenwoordigheid en heerskappy ook oor die heiden-nasies strek. Hierdie gedagte sluit aan by die hoofgedagte van die gedeelte, naamlik dat die gelowige op God moet vertrou omdat sy teenwoordigheid en heerskappy selfs oor die heidene strek.

In die lig van bogenoemde bespreking word die teks verkies bo die voorstel van die voetnoot. 'n Verdere motivering vir die keuse is die feit dat nie een vertaling en geen ander manuskrip die voetnoot ondersteun nie.

3.3.6 Voetnoot 20:7^a

Hierdie voetnoot stel volgens die resensie van Lucianus van die *LXX* voor dat יָרֵץ met τῷ ἡγαπημένῳ σου vervang moet word. Die teks stel יָרֵץ aktief (aktiewe partisipium) voor terwyl die voetnoot ἀγαπᾶω passief (passiewe partisipium) voorstel. Dit beteken dat die teks vertaal word met *u vriend, Abraham*³⁴ en die voetnoot dui op *Abraham wat u lief het*. Die teks impliseer dat God Abraham liefhet en die voetnoot dui daarop dat Abraham God liefhet. Die teks word bo die voetnoot verkies omdat Abraham nie God se vriend is omdat Abraham God lief het nie, maar omdat God Abraham lief het³⁵. Verder word die teks bo die voetnoot verkies vanweë die min teks-getuienis wat die voetnoot ondersteun.

³³ Vergelyk vers 6.

³⁴ Vergelyk Jesja 41:8.

³⁵ K. Roubos, *II Kronieken*, Nijkerk: G. F. Callenbach N. V., 1972, p. 193.

3.3.7 Voetnoot 20:8^a

Die probleem met die Masoretiese Teks is die herhaling van die tweede persoon enkelvoud uitgang in הָלַךְ en הָלַכְתָּ ³⁶. Die teks lees dan: *En hulle het daarin gewoon en hulle het daarin vir U 'n heiligdom vir U Naam gebou en gesê....* Om die herhaling te vermy het die Griekse (*LXX*), Siriese en Latynse (*Vulgata*) vertalings die voorsetel הָלַךְ weggelaat sodat die teks soos volg vertaal kan word: *En hulle het daarin gewoon en hulle het daarin 'n heiligdom vir U Naam gebou en gesê....* Tog word daar beweer³⁷ dat die skrywer(s) doelbewus die herhaling gebruik het om dit teenoor 1 Konings 8:30 te stel, waar God in die hemel teenwoordig is. Hulle wil beklemtoon dat God in sy tempel teenwoordig is, met die implikasie dat om voor die tempel te staan, is soos om voor God te staan. Die voetnoot stel dus 'n lesing voor wat sintakties beter is, teenoor die Masoretiese Teks wat teologies swaarder gelaai is. In die lig van die hoofgedagte van 2 Kronieke 20:1-30, word die moeiliker lesing van die Masoretiese Teks verkies om die teologiese moment te behou.

3.3.8 Voetnoot 20:9^a

'n Vertaling van die Masoretiese Teks van vers 9^a kan soos volg daar uitsien: *As 'n ramp oor ons kom, swaard, oordeel, of pes, of hongersnood sal ons voor hierdie huis staan....* Die *LXX* van Lucianus het $\alpha\kappa\rho\iota\zeta$ in die plek van טַבַּחַת en lees הַבַּחַת (vloed). Die teks kan dan soos volg vertaal word: *As 'n ramp oor ons*

³⁶ E. L. Curtis & A. A. Madsen, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*, Edinburgh: T&T Clark, 1976, p. 407.

³⁷ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 791.

kom, swaard, vloed, of pes, of hongersnood sal ons voor hierdie huis staan...
Die *LXX* vervang dus *oordeel* met *vloed*.

Verskeie kommentatore argumenteer ten gunste van die voorstel van die voetnoot en die lesing van die Masoretiese Teks. Goettsberger³⁸ verkies die lesing van die *LXX*, naamlik *Überschwemmung*, om aan te sluit by natuurrampe, soos in 2 Kronieke 6:28. Dillard³⁹ verkies die voetnoot omdat שפוט, met die uitsondering van Esegel 23:10, die enigste plek is waar dit die betekenis van oordeel het. Volgens hom is die teks korrup as gevolg van metatesis. Ackroyd⁴⁰ meen dat *floods* 'n beter lesing is. Japhet⁴¹ noem 'n verdere argument ten gunste van die voetnoot. Sy meen dat die skrywer(s) moontlik in die lig van Esegel 14:21 'n vierde ramp wou noem teenoor die meer algemene voorkoms van rampe, naamlik *swaard, hongersnood en pes* volgens Levitikus 26:25-26; Jeremia 14:12, 27:8 en Esegel 6:11-12. Teenoor die standpunte wat die voorstel van die voetnoot aanvaar, is daar die argumente van Williamson⁴² en Japhet⁴³ wat die lesing van die Masoretiese Teks, naamlik *swaard van oordeel* verkies. Japhet motiveer die standpunt dat שפוט 'n beter keuse is aangesien Josafat die inval gesien het as 'n oordeel van God⁴⁴.

³⁸ J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn: Peter Hanstein, 1939, p. 288.

³⁹ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 153.

⁴⁰ P. R. Ackroyd, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, London: Torch Bible Paperbacks, 1973, p. 149.

⁴¹ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 791.

⁴² H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, p. 296.

⁴³ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 791.

⁴⁴ Vergelyk vers 6.

Die moeiliker lesing⁴⁵ van die Masoretiese Teks word egter verkies. Die motivering vir hierdie keuse is geleë in die unieke voorkoms van die woord שפוט. Deur die gebruik van hierdie woord wil die Kronieke-skrywer(s) spesifiek by die konteks van 2 Kronieke 20:1-30 aansluit. Die verhaal toon aan dat die oordele wat die mens tref geteologiseer moet word. Daarom kan Josafat in sy gebed die moontlike oordeel wat oor hul sou kom, aan God toeskryf.

3.3.9 Voetnoot 20:9^b

Vers 9^b kan soos volg vertaal word: *...want u Naam is in hierdie huis...*. Die LXX van Lucianus het נִקְרָא bygevoeg sodat die teks dan die volgende vertaling het: *...want u Naam is uitgeroep in hierdie huis...*. Die LXX gee dus 'n verduideliking van die teks. Die Masoretiese Teks word verkies omdat dit in ooreenstemming met 2 Kronieke 6:28⁴⁶ is. Teologies pas die teks ook beter aangesien die skrywer(s) juis die klem daarop wil lê dat God teenwoordig is. Indien die voetnoot aanvaar word, sal die klem verskuif van God wat teenwoordig is na die mense wat sy Naam aangeroop het.

3.3.10 Voetnoot 20:11^a

Die voetnoot 11^a stel volgens die Ou Latynse vertaling voor dat גְּמָלִים met *et cameli eorum* (hulle kamele) vertaal moet word. Die vertaling lui dan: *En kyk, hulle kamele is op ons...*, teenoor die Masoretiese Teks: *En kyk, hulle het op*

⁴⁵ F. E. Deist, *Towards the text of the Old Testament*, Pretoria: N. G. Kerkboekhandel, 1978, p. 244.

⁴⁶ J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn: Peter Hanstein, 1939, p. 288.

ons gebring/voltooi.... Volgens die Ou Latynse vertaling⁴⁷ moet גמלים nie as גמלים (voltooi, doen) gevokaliseer word nie, maar as גמלים (kamele).

Teenoor die voorstel van die voetnoot word die lesing van die Masoretiese Teks verkies omdat die woord beter by die verband van die teksvers aansluit. גמלים is 'n Qal partisipium aktief manlik meervoud van גמל en word vertaal met *iets voltooi, iets doen*. Die woord kom meestal in kombinasie met רעה (vergelyk voetnoot 9^b) en טוב voor, sodat dit vertaal word met *kwaad aangedoen* of *goed aangedoen*, soos in 1 Samuel 24:18, Psalm 7:5 en Genesis 50:15⁴⁸. Binne die verband van die teksvers, dui גמלים op die ramp wat die vyande van Juda oor hulle gebring het deur hulle uit hul land te verdryf.

3.3.11 Voetnoot 20:11^b

'n Enkele manuskrip en die *Targum* het רעה bygevoeg sodat die teks vertaal kan word met: *En kyk, die kwaad wat hulle op ons gebring het om ons uit te dryf uit die besitting wat U aan ons gegee het*, teenoor die Masoretiese Teks wat vertaal word met: *En kyk, hulle het op ons gebring om ons uit te dryf uit die besitting wat U aan ons gegee het*. Die voetnoot voeg dus רעה by om aan te sluit by גמלים, soos in I Samuel 24:18, Psalm 7:5, en Genesis 50:15. Hierdie toevoeging van die voetnoot word egter nie aanvaar nie aangesien dit 'n duplisering is. Die doel-sin, wat ingelei word met לבוא, dui reeds die kwaad aan wat deur גמלים geïmpliseer is.

⁴⁷ Ongeveer 150 nC.

⁴⁸ L. Koehler & W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill, 1958, p. 188.

3.3.12 Voetnoot 20:11^c

Die voetnoot 11^c stel volgens die *LXX* en die *Targum* voor dat die tweede persoon enkelvoud manlik suffiks van מִירְשָׁתְךָ verander moet word na die eerste persoon enkelvoud, naamlik מִירְשָׁתֵנוּ. Die *LXX* lees ἀπο τῆς κληρονομίας ἡμῶν, ἧς ἔδωκας ἡμῖν. 'n Vertaling van die *LXX* is dan: *uit die besitting van ons, wat u vir ons gegee het*, teenoor 'n vertaling van die Masoretiese Teks: *uit U besitting wat u vir ons gegee het*. Allen⁴⁹ en Dillard⁵⁰ bied as verklaring vir die verandering van die *LXX* en die *Targum* aan dat die genoemde vertalings beïnvloed is deur die eerste persoon meervoud suffiks in die voorafgaande woord לְגִרְשָׁנוּ en die daaropvolgende woord הוֹרְשָׁתֵנוּ.

Die Masoretiese Teks word verkies omdat die Kronieke-skrywer(s) aansluit by die gebeure van Deuteronomium 2:1-19 en Rigters 11:14-27⁵¹. Roubos⁵² wys daarop dat 2 Kronieke 20:11 met 7:20 ooreenkom en Dillard⁵³ vergelyk 2 Kronieke 20:11 met 6:27, 20:10-11; Levitikus 25:23-24; Jeremia 2:7 en Esegieël 36:5, 38:16. Die skrywer(s) van Kronieke wil met die tweede persoon enkelvoud suffiks by die historiese verloop aansluit, naamlik dat dit God se land is wat Hy vir hulle gegee het en dat Juda in die verlede niks gedoen het om die aanvalle van ander volke uit te lok nie. Met die tweede persoon enkelvoud word die aanval van die Ammoniete, Moabiete en Meüniete dus in 'n ernstiger lig

⁴⁹ L. C. Allen, *The Greek Chronicles: The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic text, Part II Textual Criticism*, Leiden: Brill, 1974, p. 93.

⁵⁰ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 153.

⁵¹ A. Noordzij, *De boeken der Kronieken*, Kampen: J. H. Kok, 1957, p. 241; C. F. Keil, *Chronik, Ezra, Nehemia und Esther*, Basel: Brunnen, 1990, p. 291.

⁵² K. Roubos, *II Kronieken*, Nijkerk: G. F. Callenbach, 1972, 192.

⁵³ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 157.

3.3.15 Voetnoot 20:16^a

Volgens die voetnoot van die Masoretiese Teks, kan ג'רצן moontlik ג'רצן op grond van 2 Kronieke 20:2 wees. Josefus vertaal die pleknaam daarom met $\xi\xi\omicron\chi\eta$ en die *LXX* lees Ασσεις ⁵⁹. Die probleem met die pleknaam, soos dit in die Masoretiese teks voorkom, is dat dit die enigste plek is waar dié naam gebruik word⁶⁰ en gevolglik nie geïdentifiseer kan word nie. Dillard⁶¹ meen dat die probleem opgelos kan word indien aangeneem word dat die lidwoord van ג'רצן verkeerd gelees is, sodat die pleknaam na Gaseson-Tamar, soos in vers 2, verwys. Williamson⁶² stel gevolglik voor dat ג'רצן 'n lokale noemnaam was vir die hoogte oos van die Jeruel woestyn wat ooploop na En-Gedi. Aharoni⁶³ sluit hierby aan en toon aan dat die skerp ooploop na En-Gedi die Sishoogte genoem is. En-Gedi was die belangrikste oase in die Judese woestyn en die forte wat op die roete⁶⁴ uit die Judese tydperk dateer, dui daarop dat dit die belangrikste en die kortste roete van Moab na Juda was. Sommige van die forte op die roete is na hierdie inval gebou om 'n soortgelyke aanval te voorkom.

In die lig van bogenoemde argumente en veral die feit dat die voorstel van die voetnoot beter by die geografie van 2 Kronieke 20:2, 20 en 24 aansluit, word die lesing van die voetnoot aanvaar.

⁵⁹ C. F. Keil, *Chronik, Esra, Nehemia und Esther*, Basel: Brunnen, 1990, p. 290.

⁶⁰ K. Roubos, *1 Kronieken*, Nijkerk: G. F. Callenbach, 1972, p. 194.

⁶¹ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 153.

⁶² H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, p. 298.

⁶³ Y. Aharoni, *The land of the Bible, A historical geography*, Philadelphia: Westminster Press, 1979, p. 60.

⁶⁴ M. Harel, Israelite and Roman roads in the Judean desert, *Israel Exploration Journal* 17, 1967, p. 21.

3.3.16 Voetnoot 20:16^b

Voetnoot 16^b stel voor dat לְפָנַי in die plek van פָּנַי gelees moet word. Die voorstel van die voetnoot behels dat die voorsetsel ל bygevoeg word omdat die Masoretiese Teks 'n haplografie is. Die Masoretiese Teks word verkies omdat פָּנַי 'n ongewone lesing is vir die woord *voor*.

3.3.17 Voetnoot 20:16^c

Die *LXX* het Ιεριηλ in plaas van יְרִיחַ. Behalwe vir die gebruik van die pleknaam in hierdie teksvers, is יְרִיחַ onbekend⁶⁵. Die plek is iewers suid-oos van die Tekoa-woestyn, volgens vers 2 en 20⁶⁶. Harel⁶⁷ en Aharoni⁶⁸ het die plek presies aangetoon. Die uitsonderlike lesing van die Masoretiese Teks word verkies omdat die pleknaam lokaal bekend was⁶⁹.

3.3.18 Voetnoot 20:17^{a-a}

⁶⁵ E. L. Curtis & A. A. Madsen, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*, Edinburgh: T & T Clark, 1976, p. 408; H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, p. 298.

⁶⁶ K. Roubos, *II Kronieken*, Nijkerk: Callenbach, 1972, p. 194.

⁶⁷ M. Harel, Israelite and Roman roads in the Judean desert, *Israel Exploration Journal* 17, 1967, p. 21.

⁶⁸ Y. Aharoni, *The land of the Bible: A historical geography*, Philadelphia: Westminster Press, 1979, p. 134.

⁶⁹ H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, p. 298.

Die Griekse (*LXX*) resensie van Lucianus lees τὰυ τὰ σὺνεται in die plek van עֲמַדֵּי הַתִּיצָבוּ. Die Siriese en Aramese vertalings kan ook in dié verband vergelyk word. Die *LXX* kan soos volg vertaal word: *Julle hoef nie oorlog te maak nie, neem kennis en aanskou die redding van die Here...*, teenoor die Masoretiese Teks: *Julle hoef nie oorlog te maak nie, staan, staan en aanskou die redding van die Here...* Die Griekse, Siriese en Aramese vertalings het die herhaling van עֲמַדֵּי en הַתִּיצָבוּ verander. Die Masoretiese Teks word verkies omdat die skrywer(s) met die herhaling beklemtoon dat Josafat en sy manne niks moet doen nie, God sal alles doen. Dit gaan juis in die hele gedeelte om die klem wat die Kronieke-skrywer(s) op Goddelike geweld teenoor menslike geweld as *solo Deo*⁷⁰ wil plaas.

3.3.19 Voetnoot 20:20^a

Die *LXX* van die Vaticanus het καὶ ἐβόησεν agter וַיִּאָמַר en Alexandrinus het καὶ ἐβόησεν voor וַיִּאָמַר volgens vers 3⁷¹. Hierdie Griekse vertaling stel dus voor dat daar gelees moet word: *...Josafat het gestaan en geroep en gesê...* teenoor die Masoretiese Teks wat vertaal kan word met: *...Josafat het gestaan en gesê...* Die Masoretiese Teks word verkies aangesien die teks reeds dit impliseer wat die voetnoot voorstel. Die toevoeging van καὶ ἐβόησεν is 'n onnodige herhaling.

3.3.20 Voetnoot 20:21^{a-a}

⁷⁰ K. Strübin, *Tradition Als Interpretation en der Chronik*, Berlin: Walter de Gruyter, 1991, p. 177.

⁷¹ L. C. Allen, *The Greek Chronicles, The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic text, Part II Textual Criticism*, Leiden: Brill, 1974, p. 93.

Voetnoot 21^{a-a} stel voor dat καὶ αἰνοῦντοσ ἐξομολογεῖσθαι και αἰνεῖν τὰ ἅγια in die plek van לְהַדְרִיחַ-קִנְיָם וּמְהַלְלִים לְיְהוָה gelees moet word. Die vertaling van die LXX kan dan soos volg wees: *en (hy het) sangers (laat staan) om te prys die heilige dinge*, teenoor die Masoretiese Teks wat letterlik vertaal kan word met: *en hy het sangers laat staan vir die Here, en jubelendes tot versiering van (die) Heilige*.

Die probleem onderliggend aan die voetnoot is die vertaling van לְהַדְרִיחַ-קִנְיָם. Volgens Rudolph⁷² is die Masoretiese Teks nie in orde nie. Allen stel voor dat die ה met die ו verwar is sodat daar eerder לְהַדְרִיחַ (om te vereer) behoort te staan as לְהַדְרִיחַ (vir versiering). Allen⁷³ meen ook dat ἐξομολογεῖσθαι deur וְנִדְרָה beïnvloed is.

Die oplossing van die probleem is nie soseer in die verandering van die teks geleë nie, maar eerder in die gebruik van לְהַדְרִיחַ-קִנְיָם as vaste uitdrukking, soos in Psalm 96:9 en 1 Kronieke 16:29⁷⁴ waar dit die betekenis het van heilige klere wat van die Here se teenwoordigheid spreek⁷⁵. Die Masoretiese teks word aanvaar met die volgende vertaling: *en hy het sangers laat staan vir die Here, en prysendes met heilige klere*.

3.3.21 Voetnoot 20:21^b

⁷² W. Rudolph, *Chronickbücher*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955, p. 262.

⁷³ L. C. Allen, *The Greek Chronicles, The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic text, Part II Textual Criticism*, Leiden: Brill, 1974, p. 79.

⁷⁴ F. M. Cross, Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1950, p. 21.

⁷⁵ A. Noordzij, *De boeken der Kronieken*, Kampen: J. H. Kok, 1957, p. 244.

Volgens hierdie voetnoot het sommige manuskripte⁷⁶ en die Siriese vertaling כִּי טוֹב op grond van Psalm 136:1 en I Kronieke 16:34 bygevoeg⁷⁷. Die teks sal dan vertaal kan word met: *Loof die Here want hy is goed, want sy genade is vir ewig*, teenoor die Masoretiese Teks: *Loof die Here want sy genade is vir ewig*. Die Masoretiese Teks word verkies omdat die verkorte teks die oudste tradisie weerspieël.

3.3.22 Voetnoot 20:22^a

Die *LXX* het πολυμειν (oorlog) en, die Ou Latynse vertaling (*Vetus Latina*) het *insiadias* (hinderlaag); en op grond daarvan stel Rudolph⁷⁸ voor dat in die voetnoot by die Masoretiese Teks מְעַרְבִים (verwarring) of מְרַהֲבִים (bestorming)⁷⁹ in die plek van מְאַרְבִים (hinderlaag) gebruik word. Die Masoretiese Teks word verkies omdat die konteks van vers 23 daarop dui dat die bedoeling van die teks is om aan te toon dat 'n hinderlaag opgestel is om die vyand op onverwagte wyse te bespring; dit het selfs die algemene betekenis van een wat loer na 'n gunstige geleentheid om 'n plan tot eie voordeel ten uitvoer te bring⁸⁰.

3.3.23 Voetnoot 20:23^a

⁷⁶ Middeleecuse versamelings in R. Kittel (ediderat), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, p. XLVI.

⁷⁷ P. R. Ackroyd, *I&II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, London: Torch Bible Paperbacks, 1973, p. 151.

⁷⁸ W. Rudolph, *Chronickbücher*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955, p. 262.

⁷⁹ Vergelyk Jesaja 14:4; W. Rudolph, *Chronickbücher*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955, p. 262.

⁸⁰ A. Noordzij, *De boeken der Kronieken*, Kampen: J. H. Kok, 1957, p. 245.

Die voetnoot stel voor dat, volgens die *LXX*, ἀνέστησαν (in beweging gaan)⁸¹ gelees moet word en moontlik עָרְרוּ (in beweging gaan)⁸² sodat die vertaling soos volg kan wees: *En die kinders van Ammon en Moab en al die inwoners van die berg Seir het gestaan om uit te roei en te verdelg en toe hulle klaar was met die inwoners van Seir het hulle mekaar opgehits om die een teen die ander uit te delg*, teenoor die Masoretiese Teks: *En die kinders van Ammon en Moab en al die inwoners van die berg Seir het gestaan om uit te roei en te verdelg en toe hulle klaar was met die inwoners van Seir het hulle gehelp om mekaar te vernietig*.

Die Masoretiese teks word verkies omdat dit ooreenkom met verskeie ander teksgedeeltes van self-vernietiging, soos Rigters 7:22, I Samuel 14:20, 2 Konings 3:23, Esegieël 38:21, Haggai 2:22, Sagaria 14:13⁸³. Die Kroniekeskrywer(s) gebruik reeds 'n reeks sterk werkwoorde om die algehele uitwissing aan te dui⁸⁴.

3.3.24 Voetnoot 20:25^a

Volgens Allen⁸⁵ is בָּהֵמָה 'n lees-fout van בְּהֵמָה (vee/groot diere) of moontlik ook 'n korter en meer algemene suffiks vorm van בְּהֵמָה sodat 'n geëmmendeerde Masoretiese Teks vertaling kan wees: *...en hulle het gevind vee in 'n menigte....*

⁸¹ Vergelyk ἀνίστημι.

⁸² Polel van עָרָה.

⁸³ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 159.

⁸⁴ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 798.

⁸⁵ L. C. Allen, *The Greek Chronicles, The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic text, Part II Textual Criticism*, Leiden: Brill, 1974, p. 89.

In 'n vorige artikel⁸⁶ meen hy dat die Masoretiese Teks foutief is en beskryf hy die fout as *Substitution fourvoyée*, dit wil sê, 'n woord word met 'n soortgelyke woord vervang. Die *LXX* het hierby aangesluit en die langer vorm saam met κτήνη verkies. Die voetnoot word verkies omdat die voorstel van die voetnoot inhoudelik beter by die res van die teks aansluit.

3.3.25 Voetnoot 20:25^b

'n Paar manuskripte⁸⁷, die *Targum* en die *Vulgata* het וְכִלְרֵי (klere), en die *LXX* het καὶ σκόλα (buit) in vergelyking met die Masoretiese Teks wat וְכִלְרֵי (lyke) het. Volgens Keil⁸⁸ het וְכִלְרֵי na וְכִלְרֵי as gevolg van alliterasie verander. Allen⁸⁹ sluit by Keil aan en sê dat die Masoretiese Teks deur וְכִלְרֵי in vers 24 beïnvloed is. Allen meen ook dat σκόλα (wapens afgeneem van die vyand) in die *LXX* 'n fout is en dat dit eintlik στολάς (klere) moet wees. σκόλα kom vyf keer voor in hierdie teksvers⁹⁰ en daarom is dit moontlik in hierdie teks met στολάς verwar. *Klere* kom meer algemeen voor as 'n lys van buit, teenoor *lyke*, soos in 2 Konings 7:8, 15; 1 Samuel 27:9, 31:8-9⁹¹. Alles dui daarop dat

⁸⁶ L. C. Allen, More Cuckoos in the Textual Nest, At 2 Kings XXIII. 5; Jeremiah XVII. 3,4; Micah III. 3; VI. 16 (LXX); 2 Chronicles XX. 25 (LXX), *The Journal of Theological Studies* XXIV, 1973, pp. 69-73.

⁸⁷ R. Kittel (ediderat), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, p. XLVI.

⁸⁸ C. F. Keil, *Chronik, Esra, Nehemia und Esther*, Basel: Brunnen, 1990, p. 292.

⁸⁹ L. C. Allen, *The Greek Chronicles, The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic text, Part II Textual Criticism*, Leiden: Brill, 1974, p. 98.

⁹⁰ A. Rahlfs, *Septuaginta: Id est vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935, p. 841.

⁹¹ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 153.

die teks nie sin maak nie en daarom word die voorstel van die voetnoot aanvaar⁹².

3.3.26 Voetnoot 20:27^a

Die *LXX* het εἰς Ἱερουσαλημ in die plek van יְרוּשָׁלַיִם. Die voorstel is beïnvloed deur die voorkoms van אֶל-יְרוּשָׁלַיִם in dieselfde vers. Die voorstel het tot gevolg omdat daar 'n inhoudelike wysiging aangebring is wat soos volg vertaal kan word: *En al die manne van Juda het na Jerusalem teruggekeer...*, teenoor 'n vertaling van die Masoretiese Tekst: *En al die manne van Juda en Jerusalem het teruggekeer...* Die Masoretiese Tekst word verkies omdat die verwysing na die manne van Juda en Jerusalem ooreenkom met vers 15 en vers 18⁹³ en omdat die voorstel van die voetnoot reeds in die teksvers opgeneem is.

3.3.27 Samevatting

Die teks-kritiese voetnoot van die Masoretiese teks van 2 Kronieke 20:1-30 bestaan hoofsaaklik uit voorstelle van vertalings⁹⁴ wat verduidelikings, toevoegings en veranderings aanbring.

⁹² J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn: Peter Hanstein, 1939, p. 291; H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, p. 300.

⁹³ K. Roubos, *I Kronieken*, Nijkerk: G. F. Callenbach, 1972, p. 197.

⁹⁴ *LXX, Targum* en Siriese vertalings.

Die voorstelle vir die tekskritiese veranderings is in die eerste plek ten opsigte van woorde wat volgens die vertalings nie sin maak nie. So is 20:1^a volgens die teks-kritiese voorstelle foutief. In die tweede plek is tekskritiese veranderings aangebring omdat plekname nie by die topografie van die verhaal pas nie. Daarom word מִאֲרָם met מְאָרָם in 20:2^a vervang en יִצְיָה met יִצְיָן in 16a. Derdens is daar voorstelle van tekskritiese veranderings ten opsigte van eiename. So word יִיִּזְיָאֵל met Οζιήλ in vers 14 en לְעִיָּה met Ελειάηλ vervang en in 16^c vervang die LXX לְרִיָּאֵל met Ιεριήλ. Verduidelikings en toevoegings deur die teks-kritiese notas is: 20:9^b, 20:11^b, 20:20^a en 20:21^b. So word daar byvoorbeeld by 20:9^b voorgestel dat נִקְרָא bygevoeg moet word. Inhoudelike veranderings wat voorgestel word is: 20:5^a, 20:6^a, 20:7^b, 20:8^a, 20:9^a, 20:11^a, 20:11^c, 20:17^{a-a}, 20:22^a, 20:23^a, 20:25^a, 20:25^b en 20:27^b.

Ten slotte stem verskeie navorsers⁹⁵ ooreen dat die Masoretiese teks van 1 & 2 Kronieke in 'n goeie toestand is. Daarom word die Masoretiese Teks van 2 Kronieke 20:1-30 aanvaar vanweë die min teks getuienis ter ondersteuning van die voetnoot behalwe in die volgende gevalle word die voetnoot aanvaar: 20:1^a, 20:2^a, 20:16^a, 20:25^a, 20:25^b.

3.4 Struktuuranalise

3.4.1 Inleiding

Een van die belangrike wins-punte in die navorsing oor Kronieke is die waardering vir die Kronieke-skrywer(s) se literêre vaardigheid. Gedurende die

⁹⁵ W. Rudolph, *Chronickbücher*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955, p. IV; E. L. Curtis & A. A. Madsen, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*, Edinburgh: T & T Clark, 1976, p. 36; S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 29.

laaste dekade het eksegete al hoe meer bewus geword van die kunstige samestelling van Kronieke. Ou Testamentici soos Williamson⁹⁶, Dillard⁹⁷ en Kleinig⁹⁸ het aangetoon dat Kronieke 'n doelbewuste literêre komposisie het. Kleinig⁹⁹ het 2 Kronieke 20:1-30 binne die breër verband van Kronieke geplaas en tot die slotsom gekom dat 2 Kronieke 20:1-30 die hoogtepunt van die verhaal is wat vanaf 2 Kronieke 14 tot 2 Kronieke 20 strek.

Alhoewel gedeeltes van die materiaal uit Konings geneem is, het die Kronieke-skrywer(s) die materiaal herrangskik om eie doelwitte te bereik. Soos Dillard¹⁰⁰, wys Kleinig¹⁰¹ daarop dat die eenhede van hierdie verhaal só gerangskik is dat die regering van Josafat in hoofstukke 17-20 'n parallel met die regering van Asa in hoofstukke 14-16 vorm. In hierdie parallele staan die gebeure in kontras met mekaar. Die kontras en parallele ontstaan deurdat hoofstukke 17-20 van oorwinning oor geweld deur vertrouwe op God vertel en hoofstukke 14-16 van 'n nederlaag deur vertrouwe op vreemdelinge. 2 Kronieke 20:1-30 is die klimaks van die Kronieke-skrywer(s) se bespreking om God te soek (לְיְהוָה). Williamson¹⁰² het ook aangetoon dat 2 Kronieke 20:1-30 die hoogtepunt van die Kronieke-skrywer(s) se voorstelling van Josafat se regering is. Net soos Josafat

⁹⁶ H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, p. 291.

⁹⁷ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Texas: Word Books, 1987, p. 155.

⁹⁸ J. W. Kleinig, Recent research in Chronicles, Currents in research, *Biblical Studies* 2, 1994, pp. 43-76.

⁹⁹ J. W. Kleinig, The Lord's song: The basis, function and significance of choral music in Chronicles, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1993, p. 172.

¹⁰⁰ R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Waco: Word Books, 1987, pp. 129-130.

¹⁰¹ J. W. Kleinig, The Lord's song: The basis, function and significance of choral music in Chronicles, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1993, p. 172.

¹⁰² H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, p. 291.

se hervormings in hoofstuk 17:7-9 in hoofstuk 19:4-11 voltooi is, so is sy mislukking teen die Siriërs in hoofstuk 18:1-19:3 in hoofstuk 20:1-30 reggestel.

2 Kronieke 20:1-30 vertoon die strukturele opbou van 'n narratief waar gebeure deur die herhaalde voorkoms van die *waw consecutivus* op mekaar volg. Die gebeure word telkens deur direkte aanhalings, soos in verse 6-12; 15-17; 20 en 21 onderbreek. Die skrywer(s) van Kronieke onderbreek die vertelling met aanhalings waarin "teologiese" uitsprake gemaak word¹⁰³.

'n Ander belangrike en opvallende kenmerk van die gedeelte is die voorkoms van strukturele merkers, naamlik *chiasmies*¹⁰⁴ en *inclusios*¹⁰⁵. Radday¹⁰⁶ het 'n teorie dat Kronieke nie *chiasmies* het nie. Sy motivering is dat Kronieke geskryf is gedurende 'n tydperk toe *chiasmies* nie meer in die mode was nie. Dillard¹⁰⁷ het Radday egter verkeerd bewys. Hy het aangetoon dat die struktuur van die

¹⁰³ S. J. de Vries, *1 and 2 Chronicles, The forms of the Old Testament literature*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1989, p. 325.

¹⁰⁴ J. Breck, *The shape of biblical language, Chiasmus in the scriptures and beyond*, Crestwood: ST. Vladimir's Seminary Press, 1994, 1: *It has long been recognized that biblical writers made use of a rhetorical pattern known as "chiasmus", a literary form consisting of two or more parallel lines structured about a centre theme.*

In die geval van 2 Kronieke 20:1-30 is die sentrale tema van die chiasme die teenwoordigheid van God in vers 17.

¹⁰⁵ L. C. Allen, Kerygmatic Units in 1 & 2 Chronicles, *Journal for the Study of the Old Testament* 41, 1988, pp. 21-36; R. B. Dillard, *Word Biblical commentary: 2 Chronicles*, Texas 1987, pp. 85-93; H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982, pp. 323-325; A. Ruffing, *Jahwekrieg als Weltmetapher, Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992, p. 188.

¹⁰⁶ Y. T. Radday, *Chiasmus in Hebrew Biblical narrative*. In: J. W. Welch (editor), *Chiasmus in antiquity, structures, analyses, exegesis*, Hildesheim: Gertsberg, 1981, p. 152.

¹⁰⁷ R. B. Dillard, The literary structure of the Chronicler's Solomon narrative, *Journal for the Study of the Old Testament* 30, 1984, pp. 85-93.



vertelling oor Salomo volgens Kronieke 'n chiastiese struktuur het. Kalimi¹⁰⁸ het aangetoon dat die Kronieke-skrywer(s) selfs hul bronne aangepas het om strukture te vorm, soos byvoorbeeld 'n chiastiese struktuur in 2 Kronieke 5:11a, 13b-14.

Wat die verdeling van 2 Kronieke 20:1-30 betref, is daar nie volkome eenstemmigheid nie. Die perikoop word verskillend ingedeel, byvoorbeeld Kegler en Augustine¹⁰⁹: verse 1-2, 3-13, 14-17, 18-19, 20-18, 29-30; De Vries¹¹⁰: verse 1-19, 20-25, 26-29, 30; Ruffing¹¹¹: verse 1-4, 5-13, 14-20b, 20c-21, 22-23, 24-28, 29-30; Kleinig¹¹²: verse 1-2, 3-19, 20-23, 24-28, 29-30; Japhet¹¹³: verse 1-4, 5-19, 20-28, 29-30; Selman¹¹⁴: verse 1-2, 3-13, 14-19, 20-26, 27-30. Die struktuur-alistiese werkswyse is by sommige van hierdie skrywers merkbaar aangesien strukture soms doelbewus op die teksgedeelte geforseer is om by 'n bepaalde tema te pas. Kleinig¹¹⁵ wou die klem op kerkmusiek plaas en laat sy struktuur gevolglik deur die voorkoms van sang en

¹⁰⁸ I. Kalimi, The contribution of Chronicles to the solution of its textual problems, *Biblical Interpretation* 3, 1995, pp. 205-211.

¹⁰⁹ J. Kegler & M. Augustin, *Beiträge zur erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, Frankfurt: Pieter Verlag, 1984, pp. 179-181.

¹¹⁰ S. J. de Vries, *1 and 2 Chronicles: The forms of the Old Testament literature*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1989, pp. 323-326.

¹¹¹ A. Ruffing, *Jahwekrieg als Weltmetapher, Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes*, Stuttgart: Kathilische Bibelwerk, 1992, p. 188.

¹¹² J. W. Kleinig, The Lord's song, The basis, function and significance of choral music in Chronicles, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1993, pp. 173-174.

¹¹³ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London : SCM Press, 1993, p. 784.

¹¹⁴ M. J. Selman, *2 Chronicles, A commentary*, Leicester: Inter-Varsity, 1994, pp. 420-429.

¹¹⁵ J. W. Kleinig, The Lord's song, The basis, function and significance of choral music in Chronicles, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1993, pp. 188.

musiek bepaal; die indeling van Kegler en Augustine¹¹⁶ is deur die *Gattungen* as kriteria bepaal; De Vries¹¹⁷ het die perikoop volgens die verskillende genres ingedeel; Japhet¹¹⁸ se struktuur sentreer rondom Israel en die interaksie tussen God en Israel, en Selman¹¹⁹ konsentreer op geloof en aanbidding.

Wanneer inhoudelike en formele kriteria in ag geneem word, kan die opbou en vers indeling van 2 Kronieke 20:1-30 soos volg gedoen word:

- A. Die begin van die heilige oorlog - verse 1-2 (kola 1-3)
- B. Samekoms van Juda en Josafat se gebed: God het hulle in die verlede teen die vyand beskerm - verse 3-12 (kola 4-10)
- C. Die samekoms van Juda en die profesie van Jagasiël - Die Here is by julle - verse 13-17 (kola 11-13)
- B. Samekoms van Juda, Josafat se toespraak en die vertelling: God het hulle teen die vyand beskerm - verse 18-28 (kola 14-47).
- A. Die afsluiting van die heilige oorlog - verse 29-30 (kola 48-50)

Die volgende motivering kan vir die indeling gegee word: 2 Kronieke 20:1-30 word in die eerste plek bepaal deur verse 1-2 (kola 1-3) en 29-30 (kola 48-50), wat 'n *inclusio*¹²⁰ vorm. Die selfstandige naamwoord לַמִּלְחָמָה in vers 1 (kolon

¹¹⁶ J. Kegler & M. Augustin, *Beiträge zur erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, Frankfurt: Pieter Verlag, 1984, p. 27.

¹¹⁷ S. J. de Vries, *1 and 2 Chronicles, The forms of the Old Testament literature*, Michigan: Pieter Verlag, 1989, pp. xi-xiii.

¹¹⁸ S. Japhet, *1 & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 44.

¹¹⁹ M. J. Selman, *2 Chronicles, A commentary*, Leicester: Inter-Varsity, 1994, p. 421.

¹²⁰ A. Ruffing, *Jahwekrieg als Weltmetapher, Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes*, Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1992, p. 188; J. W. Kleinig, The Lord's song: The basis, function and significance of choral music in Chronicles, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 1993, pp. 173-174.

1) verbind met die werkwoord גָּלַחַם in vers 29 (kolon 48) omdat dit dieselfde stam לַחַם het. Die werkwoord נָהַי in vers 1 (kolon 1) en vers 29 (kolon 48) omraam verder die gedeelte. Die geweld wat in vers 1-2 (kolon 1-3) begin en tot die hele verhaal aanleiding gee, word in verse 29-30 (kola 48-50) beëindig. Die twee kolongroepe kan verbind word omdat dit inhoudelik in kontras met mekaar staan. Verse 1-2 (kola 1-3) verwys na die geweld wat deur die Moabiete, Ammoniete en Meüniete begin is en verse 29-30 (kola 48-50) verwys na die goddelike geweld wat die menslike geweld beëindig. Die omramende kolongroepe dui reeds op die kontras waarop die gedeelte afstuur, naamlik menslike geweld en goddelike geweld, met die perspektief van die Kroniekeskrywer(s) dat net goddelike geweld toelaatbaar is. Die res van die hoofstuk is in drie perikoopseksies verdeel wat deur die voorkoms van קָלָה יְהוָה in verse 4, 18 en 27 en אָמַר in verse 6, 15 en 20 afgebaken word. Die eerste perikoopseksie is die gebed van Josafat, die tweede die profesie van Jagasiël en die derde die toespraak van Josafat. Elkeen van die perikoopseksies het ook dieselfde merker: נִיאָמַר in vers 6, נִיאָמַר in vers 15 en נִיאָמַר in vers 20.

Die drie perikoopseksies plaas die aksent op drie motiewe van die heilige oorlog. In die eerste gedeelte bely Josafat in sy gebed dat die Here alleen in die verlede tot behoud van Juda opgetree het. Die tweede gedeelte is die sentrum van die gedeelte en bevat die kernstrofes (verse 15-17) wat op die belofte dat God teenwoordig is, fokus. Die derde gedeelte bevat die toespraak van Josafat en beskryf dat God teenwoordig is. Die drie motiewe stel die heilige oorlog voor as 'n kultiese aangeleentheid.

3.4.2 Kola 1-3¹²¹ - Die begin van die heilige oorlog

1 נִהְיָ אֶחְרִיכֶן¹²² בָּאוּ בְנֵי־מוֹאָב וּבְנֵי עַמּוֹן
וְעַמָּהֶם מִהַעֲמוֹנִים¹²³ עַל־יְהוֹשָׁפָט לְמִלְחָמָה
2 נִבְּאוּ
3 נִיגִידוּ לְיְהוֹשָׁפָט לֵאמֹר בָּא עָלֶיךָ הַמּוֹן
רָב מֵעֶבֶר לַיָּם מֵאֲרָם¹²⁴ וְהֵנָּם בְּהַצְצוֹן תִּמָּר
הִיא עֵין גְּדִי:

Oor die *opbou* en *kolon* verdeling van kola 1-3 bestaan daar nie eenstemmigheid oor nie en verskillende verdelings word gegee. Kleinig¹²⁵ groepeer kola 1-3 bymekaar terwyl Ruffing¹²⁶, Thronveit¹²⁷ en Japhet¹²⁸ kola 1-8 (verse 1-4)

¹²¹ Die kola word met nommers aangedui. 'n Kolon word soms vanweë tegniese redes oor meer as een reël versprei.

¹²² Sien die bespreking by 3.1.

¹²³ Meëniete word volgens die tekskritiek gelees. Vergelyk die bespreking by 3.2.2.

¹²⁴ Die voorstel van die voetnoot (*vanuit Edom*) word aanvaar. Sien die bespreking by 3.2.3.

¹²⁵ J. W. Kleinig, *The Lord's song, The basis, function and significance of choral music in Chronicles*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 1993, p. 173.

¹²⁶ A. Ruffing, *Jahwekrieg als Weltmetapher, Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes*, Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1992, p. 188.

¹²⁷ M. A. Thronveit (*When kings speak, Royal speech and royal prayer in Chronicles*, Atlanta: Scholars, 1987, p. 68) maak 'n studie oor koninklike toesprake en daarom pas 'n indeling van verse 5-12 (kola 3-10) by sy tema.

¹²⁸ S. Japhet (*I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 784) het die volgende:

A. 1-4 *Introduction: background*
1-2 *the invasion*
3-4 *the people assemble in Jerusalem*

B.5-19 *The assembly in Jerusalem.*

Die vraag is: waarom word verse 3-4 (kola 4-8) by punt A gegroepeer terwyl dit dieselfde beskrywing as punt B het?

saamgroepeer. Wanneer *morfologiese, stilistiese, sintaktiese* en *semantiese* kriteria in ag geneem word, lyk dit of kola 1-3 saamgevoeg kan word.

Die volgende motivering kan daarvoor aangegee word: in die lig van formele kriteria word kola 1-3 saamgevoeg deur die voorkoms van die *waw consecutivus* wat die drie kola inlei en die stam **בוא** wat in al drie kola voorkom. Die derde persoon meervoud van die werkwoorde **בָּאוּ**, **בָּאוּ** en **בָּאוּ**, kom in elke kolon voor. Inhoudelik word kola 1-3 saamgevoeg omdat dit die begin van die verhaal is wat 'n *inclusio* met kola 48-50 vorm. Na kolon 1 vind daar 'n subjek wisseling plaas, vandaar die nadere verbinding tussen kola 2-3. In kolon 1 is die subjek die Moabiete, Ammoniete en die Meüniete terwyl die subjek in kola 2-3 die boodskappers is.

Die aaneenskakeling van subjekte in kolon 1 kan op 'n gesamentlike opruk dui. Alternatiewelik kan **בוא** by elkeen bygebring word: *en hulle het gekom Moabiete, (hulle het gekom) Ammoniete, (hulle het gekom) Meüniete, (hulle het gekom) na Josafat, (hulle het gekom) om oorlog te maak*. Die voorkoms van **בוא** in kola 1-3 en verswygde herhaalde voorkoms (ellips) daarvan in kolon 1, het in die narratologiese opbou die funksie om die intrige te skep. Die stam **בוא** word in verskeie gevalle deur die skrywer(s) in Kronieke gebruik om die bedreiging van geweld in te lei, byvoorbeeld, die Filistyne het **gekomp** om Dawid aan te val (1 Kron 14:9), Ammon het **gekomp** om teen Joab oorlog te maak (1 Kron 19:9), Egipte het **gekomp** om teen Juda oorlog te maak (1 Kron 12:3), die Arameërs het teen Juda **gekomp** (2 Kron 24:24) en die Edomiete het teen Juda **gekomp** (2 Kron 28:17). Die spanning word ook telkens vergroot deur die herhaling van die stam **בוא** in kola 1-3. Verder word die bedreiging van die geweld geïntensifiseer deur die omvang van die vyand te beskryf, naamlik die

Ammoniete, Moabiete en Meüniete. Oor die presiese etniese en geografiese identifikasie van die Meüniete is daar nie eenstemmigheid nie¹²⁹. Tog pas hierdie aanval volgens die Ou Testament¹³⁰ en buite Bybelse¹³¹ bronne die geskiedenis. Vanuit die ooste en die suide word Juda aangeval en nie net deur een groep nie, maar deur drie groepe. Kolon 3 bring die stygende spanningslyn tot 'n hoogtepunt as die berig oor die dreigende geweld as **רָב הַמּוֹן** beskryf word en as die bedreiging met 'n uitroep eindig: **בְּהִצְצוֹן תָּמַר הִיא עֵין גְּדִי** **הַגְּדִי**. Die plek aanduiding in die uitroep het besondere waarde want En-Gedi is wes van die Dooie See, net 'n dagreis suid van Jerusalem.

¹²⁹ H. G. M. Williamson, *The new century Bible commentary, 1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1982, pp. 293-294; S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 786.

¹³⁰ 1 Konings 22:48; 2 Konings 1:1; 3:5; 3:27; 8:20-22.

¹³¹ *Mesha* inskripsie.

3.4.3 Kola 4 - 10 - Die samekoms van Juda en Josafat se gebed



Kola 4-10 word saamgegroepeer deurdat die *Qal* derde persoon manlike vorm in die inleidende werkwoorde herhaal word, met die uitsondering van kolon 8.

Die motivering vir die nadere verbindings van kola 4-10 is die volgende: in die eerste plek word kola 7 en 8 verbind deur die her opname van die doelsinne wat elk met לְבַקֵּשׁ begin, die onderwerp, naamlik Juda, en die voorwerp *Jahwe*. Die twee kola word ook inhoudelik verbind deur וְאֵל , wat 'n koördinerende en versterkende funksie het¹³². Vervolgens verbind kolon 6 met kola 7-8 omdat die voorwerp van kolon 7 en die onderwerp van kolon 8 dieselfde is en כֹּל herhaal word. Kolon 5 verbind verder met kola 6-8 deur die doel sinne van kola 5, 7 en 8 wat dieselfde is, aangesien לְבַקֵּשׁ en לְדַרְוֵשׁ sinonieme is¹³³.

Nadat die primêre verbindings gedoen is, kan die verdere verbindings gedoen word. Die vraag is waarmee kolon 4 verbind moet word. Aangesien hier geen ooglopende sintaktiese kriteria is nie, is dit legitiem om hier ook met inhoudsmomente te werk. Kolon 4 verbind met kola 5-8 aangesien Josafat dieselfde handelende persoon in kola 4-7 is en dit die opeenvolging van gebeure is, naamlik Josafat het gevrees, die Here gesoek en Juda versamel. Kola 9-10 verbind nader met mekaar aangesien dit dieselfde plek aanduiding het. Kola 9-10 verbind weer met kola 4-8 deur dieselfde *dramatis personae*.

Kolon 10 is die gebed van Josafat en is in subkola¹³⁴ verdeel. Dit is opvallend dat die gebed deur drie vraagsinne en twee uitroepe gevorm word. Die voorkoms van hierdie merkers vorm die strukturele opbou van die gebed. Hierdie struktuur word ondersteun deur die voorkoms van die *waw consecutivus* waarmee al die subkola, behalwe die drie vraagsinne begin. Subkola 10.1-10.4

¹³² E. Kautzch & A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: University Press, 1974, pp. 483-484.

¹³³ L. Koehler & W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill, 1958, pp. 146, 219.

¹³⁴ 'n Subkolon voldoen aan dieselfde vereistes as 'n kolon. In hierdie geval is die subkola in die direkte rede.

word saam-gegroepeer aangesien dit deel is van die draagwydte van die vraagsin wat in subkolon 10.1 begin. Subkola 10.1-10.4 word ook in dieselfde kolongroep gegroepeer omdat die onderwerp dieselfde is. Subkola 10.1 en 10.2 word deur die her opname van $\pi\text{פ}\aleph$ verbind. Die tweede persoon manlik enkelvoud suffiks in beide subkola 10.3 en 10.4 verbind weer die twee subkola. Subkola 10.5-10.8 is een subkolongroep aangesien dit deel uitmaak van die vraagsin wat in subkola 10.5 begin. Dieselfde voorwerp in subkola 10.5 en 10.6 verbind die twee subkola nader aan mekaar. Die herhaling van die derde persoon vroulik uitgang van die preposisie \beth in subkola 10.7 en 10.8 verbind die twee subkola met mekaar. Die twee uitroepe in subkola 10.9 en 10.10 baken die twee subkola af as 'n aparte subkolongroep van die voorafgaande (10.5-10.8) en die daaropvolgende (10.11) en verbind die twee subkola met mekaar. Hierdie twee subkola word ook deur die *qal infinitief constructus* van $\aleph\text{ב}$ in beide subkola verbind. Verder word die twee subkola 10.9 en 10.10 deur die gemeenskaplike voorwerp saam verbind. Dit beteken dat die gebed van Josafat uit vier dele bestaan, naamlik subkola 10.1-10.4, 10.5-10.8, 10.9-10.10 en 10.11.

Japhet¹³⁵ het opgemerk dat die lengte van die subkolongroepe 'n afname vertoon, met die kortste as hoogtepunt aan die einde. Hierdie waarneming van Japhet is ook waar as die aantal subkola in die vraagsinne en uitroep-sinne in ag geneem word. Die eerste twee subkolongroepe bestaan uit vier subkola, die subkolongroep van die uitroep-sinne bestaan uit twee subkola en die laaste vraagsin bestaan uit een subkolon. Die afname in die aantal subkola in die subkolongroepe kan soos volg aangedui word: $4+4+2+1$.

¹³⁵

S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 788.

Die subkolongroepe word onderlingend in 'n chiastiese struktuur verbind, naamlik ABBA. Die motivering vir die struktuur is dat subkolongroep A (10.1-10.4) en subkolongroep A (10.11) verbind word deur פֶּחַח wat in beide subkolongroepe voorkom. Subkolongroep B (10.5-10.8) en subkolongroep B (10.9-10.10) is deur die voorwerp פֶּחַחֶחֶח verbind waarna daar in beide subkolongroepe verwys word. Die subkolongroepe en die opbou daarvan binne die narratief word vervolgens bespreek.

Binne die narratologiese opbou beskryf kola 4-10 die volgende wending in hierdie verhaal. Die intrige is in kola 1-3 geskep en die leser is nou in afwagting om te hoor hoe Josafat op die bedreiging van geweld gaan reageer. Josafat se reaksies volg een na die ander en eindig op 'n hoogtepunt, naamlik נִיִּתָן, נִיִּתָן, נִיִּתָן, נִיִּתָן. Binne hierdie reaksies van Josafat beklemtoon die skrywers verskeie motiewe.

Sy eerste reaksie is dié van vrees. Josafat se vrees word in sy gebed in kolon 10, veral in subkola 10.8 en 10.12 beskryf. In hierdie verhaal is dit 'n belangrike *Leitwort*¹³⁶ waarop kola 15 en 48 weer terugkom. In die Ou Testament is die subjek van אִירָא altyd die mens. Dit is gewoonlik die mens wat bang is vir iets soos 'n oorlog, dood (Gen 26:7), slawerny (Eks 14:10), verlies van 'n vrou (Gen 31:31) of kind (2 Sam 14:15), sinistêre gebeure (Gen 42:35), plekke (Deut 1:19), terreur (Spr 3:25), tye (Ps 91:5), of teenspoed (Job 6:21)¹³⁷. Die enigste uitsondering is Genesis 9:2 waar die diereryk die mens gevrees het. Teenoor die vrese vir mense en dinge binne die aardse sfeer is daar ook die vrees vir God (2

¹³⁶ J. W. Kleinig, The Lord's song: The basis, function and significance of choral music in Chronicles, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 1993, p. 173.

¹³⁷ G. Friedrich (editor), *Theological dictionary of the New Testament* IX, Michigan: W. B. Eerdmans, 1974, p. 200.

Kron 6:31; 14:14; 17:10; 19:9; 20:17,29). Binne die narratologiese opbou van die verhaal wil die skrywer die kontras tussen vrese vir mense en dinge teenoor die vrese vir God stel. Die verhaal begin met die vrees van Josafat vir geweld van mense en die verhaal sluit met die פֶּחַד אֱלֹהִים af. Hierdie kontras dui daarop dat die vrees vir God groter behoort te wees as die vrese vir aardse geweld bedreiginge.

Josafat se vrees vir die komende bedreiging word in die lig van Jehu se dreigement in 2 Kronieke 19:2 beskou. Daarom is Josafat se volgende reaksie op sy vrees: יהוֹשָׁפָט־פָּנָיו נִיחָן. Letterlik kan dit met *en hy het gestel/gegee/gerig Josafat sy aangesig* vertaal word. Hierdie uitdrukking word gebruik om gebed aan te toon aangesien die Ou Testament nie 'n spesifieke woord vir gebed het nie¹³⁸. Die doelsin in kolon 5 stel dit duideliker. Josafat het sy aangesig 'gegee' om *Jahwe* te soek. לִדְרוֹשׁ לַיהוָה is een van die belangrikste motiewe in die perikoop¹³⁹. Om God te soek beteken om God en God alleen in totale oorgawe te soek, in gebed, raad, vertrouwe, lofprijsing en aanbidding. Die feit dat die Kronis die motief drie keer in kola 5, 7 en 8 herhaal, dui op die aksent wat hy daarop plaas. Vir hom is dit uiters noodsaaklik dat die teenwoordigheid van God in die eerste plek opgesoek moet word as daar 'n bedreiging is. Die teenoorgestelde daarvan om God te soek, is nie soseer die doen van 'n sondige daad nie, maar 'n ongelowige demonstrasie deur te versuim

¹³⁸ G. Kittel (editor), *Theological dictionary of the New Testament, Volume II*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1964, p. 785.

¹³⁹ G. E. Schaefer, The significance of seeking God in the purpose of the Chronicler, *ThD Thesis*, South Baptist Theological Seminary 1972, pp. 17-18.

om die toevlug na die teenwoordigheid van God te neem¹⁴⁰, maar om op eie krag en geweld staat te maak.

Opvallend in kola 4-9 is die herhaalde voorkoms van יהוה יהוה in kola 6, 7 en 8 wat saam met die herhaling van יהוה יהוה in 5, 7 en 8 voorkom. Deur die herhaling van die merkers en die kombinasie met יהוה שפט beklemtoon die Kronis die קהל. Die Kronieke-skrywer(s) gebruik die begrip קהל meer as enige van die ander Ou Testament skrywers¹⁴¹. Die term kom vir die eerste keer in 1 Kronieke 13:2 voor wanneer Dawid met die volk beraadslaag oor die vervoer van die ark na Jerusalem. Verder verskyn die woord in 2 Kronieke 1:3,5; 6:3, 12, 13 en 7:8 waar dit telkens op Salomo se koningskap betrekking het. Na vermelding van die skeuring van die ryk onder Rehabeam maak die Kronieke-skrywer(s) nie weer van die woord gebruik om 'n volksvergadering of volksbyeenkoms te beskryf nie. Die gevolgtrekking is dat, volgens Kronieke, geen volksbyeenkoms sedert Salomo aan die קהל voldoen het nie. Die vereiste vir קהל, volgens Kronieke, is dat die volk, kultus en koning voor God verenig moet wees. Die kombinasie Josafat, Juda en יהוה is dus nie toevallig nie, maar het 'n bepaalde funksie in Kronieke. Deur die herhaling vestig die skrywer(s) die aandag daarop dat hierdie vergadering קהל is. Die feit dat dit קהל is, het ook bepaalde gevolge, want waar die kombinasie in afhanklikheid voor God staan, beloof God sy teenwoordigheid.

Die strukturele opbou van kolon 10 het die funksie om die aandag van die leser op enkele sake te vestig. In die eerste plek het die *chiasme* die funksie dat daar

¹⁴⁰ R. K. Duke, *The persuasive appeal of the Chronicler, A rhetorical analysis*, Sheffield: Almond, 1990, p. 50.

¹⁴¹ H. W. Nel, Die Kronis se uitbreiding van die Teokrasie in 1 en 2 Kronieke, *D.Litt et Phil Proefskrif*, Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1991, p. 58.

op die **almag** van God en die onmag van Juda gefokus word. Thronviet¹⁴² het daarop gewys dat hierdie kontras in al die gebede van Kronieke voorkom. Petersen¹⁴³ toon aan dat die onreëlmatigheid in die vrae in die inleidende gedeelte by die almag van God aansluit. Volgens hom verwys die vrae gewoonlik na spesifieke dade in die verlede, wat hier nie die geval is nie. Die vrae is veralgemeen sonder om na spesifieke gebeure in die geskiedenis te verwys, byvoorbeeld subkolon 10.3. Die funksie van die veralgemening is dat die trefwydte baie breër is: *Uit U hand kom die mag en krag. Niemand kan teen u stand hou nie* (subkola 10.3 en 10.12). Omdat Juda teenoor die almag van God onmagtig is, is Juda van God afhanklik en daarom sluit die gebed op 'n hoogtepunt עֲלֵיךָ עֵינֵינוּ af.

In die tweede plek plaas die strukturele opbou die aksent op die **land** wat hulle van God ontvang en waarin hulle sy tempel gebou het, maar wat nou bedreig word (subkola 8). Kolongroep B word semanties deur die teenstelling van תְּחִנָּה in subkola 10.6 en לֹא-תַחֲתָהּ in subkolon 10.9 afgebaken. Subkola 10.5-10.8 beskryf die gawe van die land van God aan Abraham om 'n tempel te bou en subkola 10.9-10.11 stel die kontras dat die gevaar nou bestaan dat hulle dié land kan verloor. In subkola 10.5-10.7 meld die Kronieke-skrywer(s) waarom die land gegee is: וַיִּבְנוּ לָךְ בַּיָּמֵינוּ מִקְדָּשׁ. Hierdie motivering sluit aan by die makro-konteks van Kronieke waarin die tempel 'n prominente rol speel. Alhoewel subkolon 10.11 dit nie stel nie, is die implikasie dat die gevaar nou bestaan dat

¹⁴² M. A. Thronveit, *When kings speak, Royal speech and royal prayer in Chronicles*, Atlanta: Scholars, 1987, p. 71.

¹⁴³ D. L. Petersen, *Late Israelite prophecy, Studies in Deutero-Prophetic literature and Chronicles*, *Society of Biblical Literature Monograph Series* 23, 1977, p. 72.

die tempel ook in die proses deur die vyand bedreig word. Gedagtig aan die vorige vernietiging van die tempel word hierdie bedreiging dus in 'n ernstige lig gesien. Dit is veral oor hierdie bedreiging dat Josafat hom op God beroep. Die klem van die bedreiging is dus nie soseer net hul eie belange wat op die spel is nie, maar ook die aanbiddingsplek van God wat gevaar loop om vernietig te word. As hulle die tempel verloor, verloor hulle ook God se teenwoordigheid.

In die derde plek vestig subkolon 10.8 die aandag op God se **teenwoordigheid**. Subkolon 10.8 is 'n direkte rede binne 'n direkte rede. In hierdie direkte rede gaan dit om die tempel. Die gebed, wat allerweë as 'n verwerking van Salomo se gebed in 1 Konings 8:22-52 en 2 Kronieke 6:24-42 beskou word¹⁴⁴, het besondere waarde en dit is opvallend dat die gebed in die sentrum van die gebed van Josafat is. In dié opsig lê die Kronieke-skrywer(s) 'n ander klem as die Deuteronomis. In 1 Konings 8:30 het die volk ook voor die tempel gestaan en het God hulle uit sy hemelse woonplek gehoor¹⁴⁵, maar in subkolon 10.8 is God nie die veraf God wat in die hemel woon nie, maar die God wat in die tempel teenwoordig is (1 Konings 8:30 en 2 Kronieke 20:9). God moet dus in die kultus gesoek word, want Hy is daar teenwoordig waar sy Woord funksioneer. Die funksie van die strukturele sentrum is om die klem daarop te lê dat God self teenwoordig is.

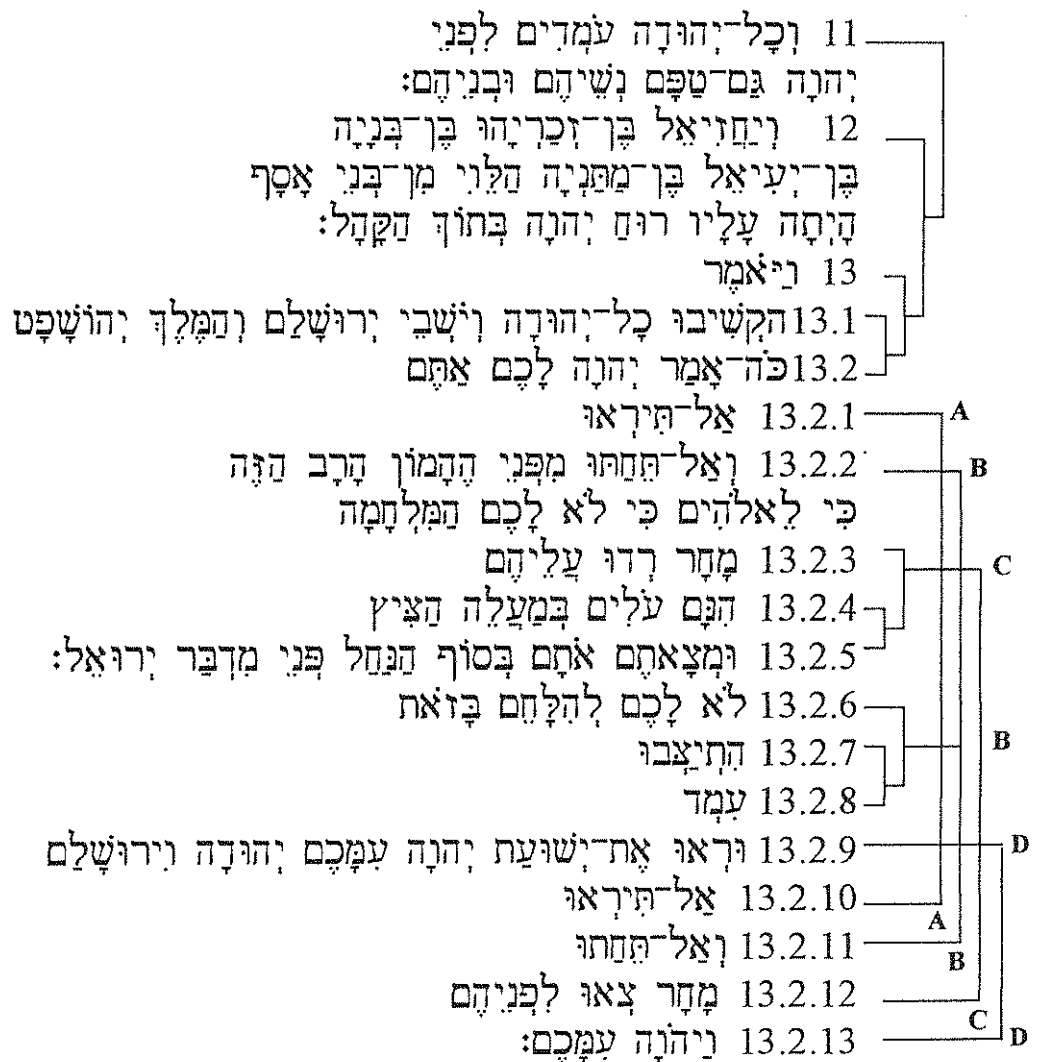
Die funksie van die breë struktuur van die gebed van Josafat is dat die bedreigde mens 'n resonans van sy vrese in hierdie gebed vind. Die aanbieder verkeer saam met die leser in benoudheid, maar die gebed lei die leser uit sy verdrukking na

¹⁴⁴ J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn: Peter Hanstein, 1939, p. 288; A Noordzij, *De boeken der Kronieken*, Kampen: J. H. Kok, 1957, p. 241; K. Roubos, *II Kronieken*, Nijkerk: G. F. Callenbach, 1972, p. 192; E. L. Curtis & A. A. Madsen, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*, Edinburgh: T&T Clark, 1976, p. 407; R. B. Dillard, *Word Biblical Commentary, 2 Chronicles*, Waco: Word Books, 1987, p. 157.

¹⁴⁵ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 790.

geloofsvertroue. Die retoriese vrae in subkola 10.1, 10.5 en 10.12 kan ook as uitdrukkings van absolute vertroue vertaal word, en nie as vrae nie¹⁴⁶. Die gebed van Josafat word dan vir dié in geweld bedreiging 'n belydenis van absolute vertroue in God, want Hy het krag en Hy is teenwoordig.

3.4.4 Kola 11-13 - Die samekoms van Juda en die profesie van Jagasiël



Die eerste opvallende saak in die struktuur van kola 11-13 is die direkte rede in die direkte rede in kolon 13. Die motivering vir die onderlinge verbindings is

¹⁴⁶

M. A. Thronveit, *When kings speak, Royal speech and royal prayer in Chronicles*, Atlanta: Scholars, 1987, p. 70.



soos volg: subkola 13.1-13.2 word saamverbind aangesien dit die direkte rede van kolon 13 is; kolon 13 verbind met kolon 12 deurdat die voorwerp van kolon 12 en die onderwerp van kolon 13 dieselfde is, naamlik Jagasiël; die verbinding van kola 12-13 verbind met kolon 11 deur die herhaling van $\text{כָּל-יְהוָה יְהוָה}$ en יְהוָה . Subkola 13.2.1-13.2.13 word saamverbind aangesien dit die direkte rede van subkolon 13.2 is. Die motivering van die verbindings van subkola 13.2.1-13.2.13 is soos volg: bloot deur na die woord- en frase herhalings te kyk tree primêre verbindings na vore. Die opvallendste is die herhaling van אֶל-תִּירְאוּ in subkola 13.2.1 en 13.2.10; die herhaling van אֶל-תִּחַתּוּ in subkola 13.2.2 en 13.2.11; die herhaling van מִחַר in kombinasie met *kal imperatief* meervoud manlik en die preposisie met die tweede persoon meervoud manlik uitgang in subkola 13.2.3 en 13.2.12 en die herhaling van עִמָּכֶם in subkola 13.2.9 en 13.2.13; die herhaling van die *qal imperatief* meervoud manlik in subkola 13.2.7 en 13.2.8. Na hierdie primêre verbindings kan die oorblywende subkola verbind word. Subkolon 13.2.4 kan met subkolon 13.2.5 verbind word aangesien die voorwerp dieselfde is. Hierdie verbinding van subkola 13.2.4-13.2.5 kan nader verbind met subkolon 13.2.3 deur die koppel-funksie van וְהָנִם in subkolon 13.2.4. Die verbinding van subkola 13.2.7-13.2.8 word met subkolon 13.2.6 nader verbind aangesien dit inhoudelik by subkolon 13.2.6 aansluit. Die herhaling van $\text{לֹא לָכֶם הַמֶּלְחָמָה}$ ¹⁴⁷ in subkola 13.2.2 en 13.2.6 verbind die twee subkola. Die subkola 13.2.1-13.2.13 bevat herhalings met 'n stygende lyn sodat dit op 'n hoogtepunt¹⁴⁸ eindig, naamlik A-B-C-B-D-A-B-C-D:

- A. moenie vrees nie
- B. moenie bang wees nie ... dit is nie julle oorlog nie
- C. trek môre teen hulle ...
- B. dit is nie julle oorlog nie

¹⁴⁷ הַמֶּלְחָמָה en לְהִלָּחֵם is sinonieme vir oorlog.

¹⁴⁸ Dit is eie aan Kronieke om 'n vertelling op 'n hoogtepunt te eindig (R. B. Dillard, *The literary structure of the Chronicler's Solomon*, *Journal for the Study of the Old Testament* 30, 1984, p. 86).

- D. en kyk na die redding van *Jahwe* by *julle* Juda en Israel
- A. moenie vrees nie
 - B. moenie bang wees nie
 - C. trek môre teen hulle
 - D. en *Jahwe* is by *julle*

Subkola 13.2.1-13.2.13 vertoon dus 'n spirale struktuur wat gevorm word deur herhalings wat op 'n hoogtepunt eindig: *Jahwe is by julle*.

Kola 11-13 is struktureel die sentrum van 2 Kronieke 20:1-30 (kola 1-50). Die Kronieke-skrywer(s) wil deur die sentrum (kola 11-13) van die chiastiese struktuur van kola 1-50, die stygende lyn van gebeure wat op mekaar volg en die herhalings in kola 11-13 enkele motiewe beklemtoon.

Die funksie van die sentrum van die chiastiese struktuur van kola 1-50 is om die aandag van die leser te fokus op dit wat in die sentrum van die struktuur staan¹⁴⁹. Die funksie van die herhalings is om die sake des te meer te beklemtoon: *moenie vrees nie, moenie bang wees nie, die oorlog is nie julle oorlog nie, maar behoort aan God*. Die chiastiese sentrum (kola 11-13) eindig op 'n hoogtepunt: *Jahwe is by julle*. Met hierdie plasing van die teenwoordigheid van God heel laaste in die sentrum gedeelte (kola 11-13) word die belangrikheid daarvan nie net binne die verband van die perikoop seksie nie, maar binne die verband van Kronieke en die historiese agtergrond waarteen Kronieke geskryf is, beklemtoon. Allen¹⁵⁰ het hierdie gedagte bevestig en daarop gewys dat die voorsetsel $\square\text{y}$ 'n sleutelwoord in Kronieke is. Volgens hom het die Kronieke-skrywer(s) selfs die *Vorlage* verander om te beklemtoon dat die kragtige teenwoordigheid van God geniet kan word as 'n gevolg van gehoorsaamheid.

¹⁴⁹ I. Kalimi, The contribution of Chronicles to the solution of its textual problems. *Biblical Interpretation* 3, 1995, p. 205.

¹⁵⁰ L. C. Allen, Kerygmatic units in 1 & 2 Chronicles, *Journal for the study of the Old Testament* 41, 1988, p. 21.

Die sentrale tema van 2 Kronieke 20:1-30 is die **teenwoordigheid** van God¹⁵¹. Dit sluit ook by Mason¹⁵² aan. Volgens hom is die teenwoordigheid van God een van die temas wat die meeste in Kronieke voorkom¹⁵³. Vosloo¹⁵⁴ stem ook saam dat die hooftema van Kronieke is: *God is nou hier teenwoordig soos nooit voorheen nie*.

Binne die verband van die geweldsbedreiging van die teksgedeelte van 2 Kronieke 20:1-30 is die boodskap dat daar nie gevrees moet word nie, dat daar alleen op God vertrou kan word en dat die toevlug tot God geneem moet word¹⁵⁵. Hierdie geloofsvertroue is moontlik omdat God deur die kultus waar sy Woord verkondig word teenwoordig is.

Hier is dit belangrik om die godsdiensgeskiedenis ten opsigte van die beskouinge oor God se teenwoordigheid van die aartsvaders tot Kronieke te bespreek. In hierdie opsig het Albertz¹⁵⁶ en Deist¹⁵⁷ 'n belangrike bydrae gelewer.

¹⁵¹ 2 Kroniek 20:17 רַי הַנָּהָה עִמָּכֶם.

¹⁵² R. Mason, *Preaching the Tradition: Homily and hermeneutics after the exile*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 125, 188.

¹⁵³ Dit kom voor in 1 Kronieke 22:18; 28:20; 2 Kronieke 13:12; 13:10b-12b; 20:17; 29:11.

¹⁵⁴ W. Vosloo et al, *Van Eden tot Rome: Die verhaal samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, p. 120.

¹⁵⁵ J. le Roux in: W. Vosloo & F. van Rensburg (redakteurs), *Bybellenium*, Pretoria: CUM, 2000, p. 494.

¹⁵⁶ R. Albertz, *A History of Israelite religion in the Old Testament period*, Volume 1, London: SCM Press, 1994; R. Albertz, *A History of Israelite religion in the Old Testament period*, Volume 2, London: SCM Press, 1992.

¹⁵⁷ F. E. Deist & I du Plessis, *God en sy Ryk*, Pretoria: J. L. van Schaik, p. 1981.

Die beskouing oor God se teenwoordigheid is met die verloop van Israel se geskiedenis telkens in verskillende tydperke verskillend geformuleer. By die aartsvaders, die uittog, die intog, asook in die Noord- en Suidryk, die ballingskap en daarna is anders oor God se teenwoordigheid nagedink.

- Die **aartsvaders** se beskouing oor God se teenwoordigheid is dat God as die alomteenwoordige beskou is. Of Abraham en Isak in Kanaän is of daarbuite, byvoorbeeld in Egipte, hulle God bly teenwoordig. 'n Tweede kenmerk van God se teenwoordigheid tydens die aartsvadere, is dat Hy direk met mense praat¹⁵⁸. God praat direk met Abraham, Isak en Jakob sonder 'n tussenganger. Derdens is *El* teenwoordig in die beloftes aan die aartsvaders wat onvoorwaardelik is¹⁵⁹. Sy teenwoordigheid sal ervaar word in die voorsiening van 'n land en nageslag. In die vierde plek hang God se teenwoordigheid saam met die geloof dat Hy teenwoordig is. Ten slotte is God by die familie teenwoordig. Die familie was die sleutel waarvolgens die godsdiens van aartsvaders vertsaan word¹⁶⁰.
- Die beskouing oor God se teenwoordigheid tydens die **uittog** en wetgewing is dat God in die historiese proses van politiek, kultus en moreel teenwoordig is waar daar geloof in Hom is, maar Hy bly steeds die verborge God¹⁶¹. 'n Nuwe beskouing oor God se teenwoordigheid het daarin ontstaan dat God in die bevryding van sy volk uit Egipte teenwoordig is. Teenoor die aartsvaders waar God se teenwoordigheid in terme van die familie uitgedruk is, is God se teenwoordigheid tydens die uittog uitgedruk in terme van God wat in die politieke bevryding van die groep teenwoordig is.
- Die beskouing oor die teenwoordigheid van God tydens die **intog** en vestiging in Kanaän voor die vorming van die staat kan saamgevat word as 'n beskouing van 'n alomteenwoordige God. God se teenwoordigheid is ervaar in die familie: by die geboorte van 'n kind, waar iemand siek is en gesond geword het. God was teenwoordig by die openbare kultus van hoë plekke waar sy teenwoordigheid gesimboliseer is deur verskeie voorwerpe soos die *masseba*, *asera* en ark. God het in die landbou teenwoordig geword waar Hy vrugbare oeste en veeteelt gee. God

¹⁵⁸ Genesis 12:1-6; 15:1-21; 18:1-33; 22:1-19; 28:10-22; 32:22-32.

¹⁵⁹ F. E. Deist et al, *Van Eden tot Rome: Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*, Pretoria J. L. van Schaik, 1981, p. 6-7.

¹⁶⁰ R. Albertz, *A History of Israelite religion in the Old Testament period*, Volume 1, London: SCM Press, 1994, p. 30.

¹⁶¹ S. Terrien, *The elusive presence: Towards a new Biblical theology*, San Francisco: Harper & Row, 1978, p. 128.

se teenwoordigheid is ook in oorloë ervaar waar Hy die vyand verslaan het¹⁶². Sy teenwoordigheid is in die tent ervaar, en ook later in die tempel. Alhoewel God se teenwoordigheid in die alledaagse lewe en die kultus tydens die intog en vestiging voor die vorming van die staat ervaar is, het Hy die Gans Andere gebly. Die teenwoordige God, maar steeds die verborge God. Sy teenwoordigheid kan nie gemanipuleer of afgedwing word nie¹⁶³. Dit was vir Israel 'n bron van moed vir die toekoms. Hy kan teenwoordig wees in die hele wêreld en in alle situasies.

- In die **noordelike ryk** is God se teenwoordigheid in die kultus ervaar. Hierdie kultus het egter in afgodery ontaard en Israel verbreek daardeur die ooreenkoms met God. Daarna word God teenwoordig deur die profete¹⁶⁴. Hulle bring 'n boodskap dat God teenwoordig is in sy genade (Hosea) en teenwoordig gaan wees in sy oordeel (Amos). Die boodskap oor God se teenwoordigheid in die noordelike ryk is, dat as die volk sy wil doen en leef soos Hy vereis, sal Jahwe sy teenwoordigheid sigbaar maak in die voorspoed van die volk. As die volk egter afvallig raak, sal Hy sy teenwoordigheid van seën onttrek en sy teenwoordigheid sigbaar maak in sy oordeel en straf oor die volk¹⁶⁵.
- In die **suidelike ryk** is die beskouing oor God se teenwoordigheid ervaar in terme van die koning, stad en tempel¹⁶⁶. Dit is gesien as bewyse van God se teenwoordigheid en dat hierdie teenwoordigheid van God vir ewig sou voortduur¹⁶⁷. Die geskiedenis is gesien as regverdiging van hul geloof en daarom het die handhawing van die *status quo* voorrang geniet bo die etiese eise op die gebied van sosiale orde. Hierdie geloof is voortdurend in die kultus bely en dit het daartoe bygedra dat daar geglo is dat God teenwoordig is deur sy seën aan Juda en teenwoordig is by die vreemde volke deur sy oordeel. Die meerderheid profete het van hierdie beskouing verskil¹⁶⁸. Hulle het die standpunt gehuldig dat Jahwe teenwoordig wil wees daar waar geregtigheid aan mense plaasvind. Omdat dit ontbreek het, was Jahwe dus nie teenwoordig nie en gaan Hy teenwoordig word in die vernietigende ingrype van die stad, tempel en koning. Daarna sou Hy weer voor begin: Jahwe sal 'n nuwe koning, nuwe volk en nuwe verbond daarstel.

¹⁶² R. Albertz, *A History of Israelite religion in the Old Testament period*, Volume 1, London: SCM Press, 1994, p. 83; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 13; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege: Kriegstheorien und Kreigserfahrungen im Glauben des alten Israels*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 84(3), p. 392-393.

¹⁶³ S. Terrien, *The elusive presence: Towards a new Biblical theology*, San Francisco: Harper & Row, 1978, p. 186.

¹⁶⁴ G. von Rad, *Old Testament Theology II*, London: SCM Press, 1965, p.5.

¹⁶⁵ Deuteronomium 27:15-26; 28:15-68.

¹⁶⁶ Jeremia 31:6.

¹⁶⁷ Psalm 48:9.

¹⁶⁸ Jesaja 8:12-15.



Hierdie waarskuwing van die profete het nie inslag by die mense gevind nie en Juda is daarom in ballingskap weggevoer. Die ballingskap het 'n bepaalde beskouing oor die teenwoordigheid van God opgelewer¹⁶⁹.

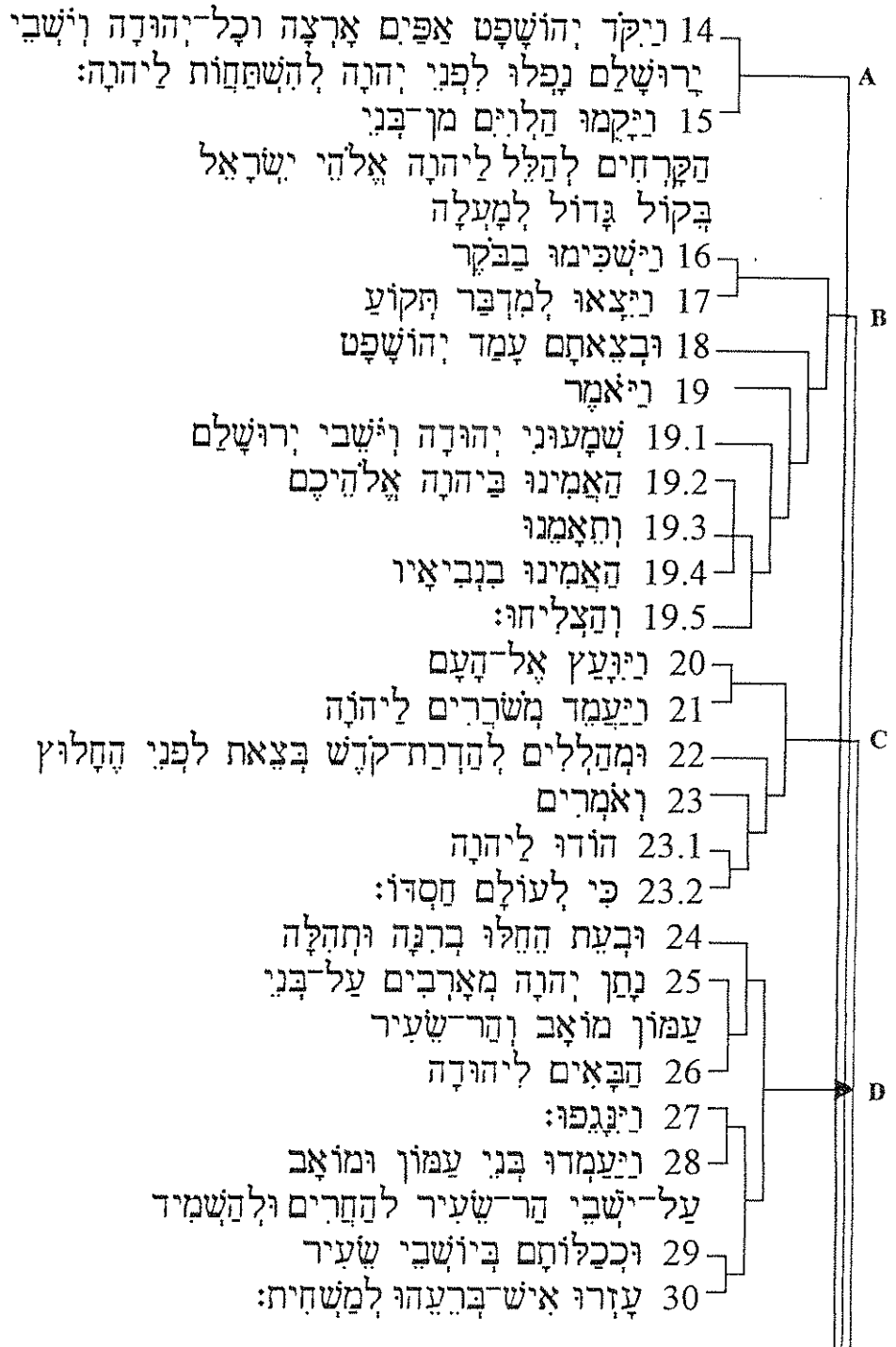
- Gedurende die **ballingskapydperk** is God se teenwoordigheid in terme van die Deuteronomistiese teodisee, die nuwe skepping van Deutero-Jesaja en die kultus van Esegïel beskryf. Dit het 'n geweldige uitbreiding in die beskouing oor God se teenwoordigheid te weeg gebring. Die belangrikste kenmerk is dat dit ontkoppel is van die politieke verwagting van die voorballingskapyd. Daar is tot die besef gekom dat God universeel teenwoordig is en dit het uitdrukking gevind in die skeppingsgeloof. God staan bo die skepping en beheer die wêreldgeskiedenis daarvandaan. Israel self word gesien as die volk wat God se teenwoordigheid in hierdie wêreld sigbaar moet maak deur die Wet uit te leef. Hulle taak is om as vrome mense die Wet van God te gehoorsaam. Die Wet is God se middel om sy teenwoordigheid sigbaar te maak en in die kultus antwoord die mens deur die priesters op hierdie Woord van God¹⁷⁰.
- In die lig van die **apokaliptiek** moet Israel hulle ook van die verkeerde onttrek en die pad volgens God se Wet met volharding loop. Gedurende die ballingskapyd het die beskouing oor die teenwoordigheid van God dus van die Sionsteologie, waar God se teenwoordigheid beperk was tot die koning, stad en tempel, verskuif na God wat universeel teenwoordig is.
- **Na die ballingskap** is die beskouing oor die teenwoordigheid van God hoofsaaklik in die Tetrateug en die Kronistiese geskiedswerk beskryf. Volgens die Tetrateug is God in die kultus teenwoordig en Hy praat met die volk deur die Wet¹⁷¹. So het 'n nuwe gemeenskap ontstaan rondom die Wet waar God teenwoordig is. Die Kronis het hierby aangesluit en dit bevestig dat God in die kultus teenwoordig is waar sy Wet funksioneer. 2 Kronieke 20:1-30 is daarom 'n vertelling wat kunstig saamgestel is, waarin die elemente van die verhaal verweef is om hierdie boodskap van God se teenwoordigheid oor te dra. Die nuwe bydrae wat 2 Kronieke 20:1-30 lewer ten opsigte van geweld, is dat die skrywer(s) nie wou sê dat God 'n gewelddadige God is nie, maar eerder dat God 'n teenwoordige God is.

¹⁶⁹ F. E. Deist & I du Plessis, *God en sy Ryk*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, p. 74.

¹⁷⁰ J. Burden & W. S. Prinsloo (reds), *Twee Gesprek met God*, Kaapstad: Tafelberg, 1987, p. 193.

¹⁷¹ F. E. Deist & I. du Plessis, *God en sy Ryk*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, p. 83.

4.5 Kola 14-47 - Samekoms van Juda, toespraak van Josafat, lofprysinge, selfvernietiging en plundering van die vyand





Probeer 'n mens 'n globale indruk van die struktuur van kola 14-47 kry, is dit opvallend dat die כָּל-יְהוּדָה die gedeelte in kola 14-15 en kola 45-47 omraam. Kola 14-15 word deur die voorkoms van die *infinitief constructus* saam met *Jahwe* in die twee kola saam gegropeer. Kola 45-47 staan ook in 'n sekere verhouding tot mekaar deurdat die onderwerp in kolon 45, die voorwerp in kolon 46 en die onderwerp in kolon 47 dieselfde is. Die ingeslote gedeelte bestaan uit vyf kolongroepe, naamlik 16-19; 20-23; 24-30; 31-41;42-44

Die motivering vir die ingeslote kola is soos volg: kola 16-17 word saam verbind deur die her-opname van die *qal imperfectum* derde persoon meervoud in die twee kola en die dieselfde onderwerp wat in die twee kola voorkom. Subkola 19.1-19.5 is die direkte rede van kolon 19 en word daarom saam gegropeer. Die

motivering van die onderlinge verbinding van subkola 19.1-19.5 is soos volg: dit is opmerklik dat daar 'n skeiding tussen subkola 19.3 en 19.4 is. Subkolon 19.2 verbind met subkolon 19.4 deur die herhaling van הָאֲמִינִי. Verder word die verbinding van subkola 19.2 en 19.4 gemotiveer omdat die voorwerp van subkolon 19.2 en die *suffiks*-uitgang van בְּנֵי־אִיִר dieselfde is. Subkola 19.3 en 19.5 word saam verbind deur die herhaling van die *waw consecutiv* en die *suffiks* tweede persoon manlik meervoud uitgang van die twee werkwoorde. Subkola 19.2-19.5 vertoon daarom 'n parallelle struktuur, naamlik ABAB:

- A. glo in die Here julle god
- B. en julle sal vasstaan
- A. glo in sy profete
- B. en dit sal goed gaan

Subkolon 19.1 word met subkola 19.2-19.5 verbind aangesien subkola 19.2-19.5 die voorwerpsin van subkolon 19.1 is. Kola 20 en 21 word deur die onderwerp wat dieselfde in die twee kola is verbind. Die herhaling van die *participium* meervoud manlik in kola 22 en 23 verbind die twee kola. Subkola 23.1 en 23.2 word saam verbind aangesien dit die direkte rede van kolon 23 is. Die verbindings van kola 20-21 en 22-23 word saam verbind omdat kola 22-23 die omstandigheid sinne van kola 20-21 is. Die tydsaanduiding deur וְרַב־עַתָּה skei kola 23 en 24 van mekaar. Kola 25 en 26 word verbind omdat kolon 26 die relatiewe bysin van kolon 25 is. Die verbinding van kola 25-26 word weer aan kolon 24 verbind omdat kola 25-26 by die tyd sin van kolon 24 aansluit. Kola 27 en 28 word deur die *waw* konsekatief en die imperfektum derde persoon meervoud wat dieselfde in die twee kola is verbind. Kola 29 en 30 word verbind deurdad die onderwerp dieselfde is. Kola 27-28 en 29-30 word saam verbind omdat die twee

kolongroepe deur alliterasie eindig en omdat die voorwerp dieselfde is. Inhoudelik kan kola 24-26 en 27-30 verbind word omdat dit oor die vernietiging van die vyand handel.

Die struktuur van kola 31-38 word bepaal deur die herhaling van dieselfde stam ברא in kola 31 en 35 en die herhaling van אין in kola 34 en 38. Hierdie herhaling verbind kola 31-34 en 35-38 as twee parallelle kolongroepe wat op dieselfde wyse begin en afsluit. Die onderlinge verbinding van die twee parallelle kolongroepe word soos volg gemotiveer: kola 31 en 32 word deur die onderwerp, wat dieselfde is verbind. Kola 31 en 32 word deur dieselfde voorwerp verbind so ook die verbinding tussen kola 33-34. Kola 35 en 36 word verbind deur die onderwerp en die voorwerp wat dieselfde is. Die afwesigheid van die *waw* aan die begin van kolon 38 verbind dit nader aan kolon 37. Kolon 39-40 word verbind omdat kolon 39 die tydsduur van kolon 40 aandui. Kolon 41 word weer met 39-40 verbind aangesien dit die rede-gewende sin van kola 39-40 is. Die verbinding van kola 39-41 word met die verbinding van kola 35-38 deur die herhaling van שָׁלַל in kola 35 en 40 en die herhaling van רב in kola 36 en 41 verbind. Kola 31-41 word saam-gegroepeer omdat dit inhoudelik hier oor die oorblyfsels van die vyand gaan, naamlik die lyke en die buit. Kola 42-44 word deur die her-opname van ברך in die drie kola saam-gegroepeer. Kola 42 en 44 word deur die herhaling van עִמְּךָ בְּרָכָה in die twee kola nader verbind. Kola 42-44 vorm 'n palindroom struktuur, naamlik:

A. ... Lofdal

B. want ... loof ...

A. ... Lofdal...

Kola 45-47 vorm ook 'n palindroom struktuur van A-B-A deur die herhaling van die *waw* konsekatief in kombinasie met imperfektum derde persoon meervoud manlik en die herhaling van Jerusalem:

- A. En hulle het teruggekeer ... Jerusalem
- B. want ... *Jahwe*
- A. En hulle het gekom Jerusalem ...

Kolongroepe 14-15, 16-19, 20-23, 24-30, 31-41, 42-44 en 45-47 vorm 'n chiasriese struktuur met dié afwyking dat die sentrum as hoofgedagte nie in die middel is nie, naamlik:

- A. Juda byeen om God te aanbid (kola 14-15)
- B. Toespraak van Josafat: oproep tot geloof (kola 16-19)
- C. Lofprysing (kola 20-23)
- D. Selfvernietiging van die vyand (kola 24-30)
- D. Oorblyfsel van die vyand (kola 31-41)
- C. Lofprysing (kola 42-44)
- A. Juda byeen om danksegginge (kola 45-47)

Die funksie van die struktuur van kola 14-47 is om die aandag op enkele motiewe te vestig: Kolongroep 14-15 gaan oor Juda wat voor die veldslag saamgekom het en kolongroep 45-47 beskryf hoedat Juda na die veldslag weer byeengekom het. Die doel van die byeenkomste word in beide elemente met doel sinne gegee. Voor die veldslag het hulle God in gebed met lofprysing vir die belofte van God genader en in die kolongroep 14-15 kom Juda byeen in blydschap oor die beëindiging van die geweld wat God bewerkstellig het. Die struktuur se funksionele waarde is dat die leser se aandag daarop gevestig word dat Juda in hul vrees reeds voor die veldslag God geprys het. In die geweldsbedreiging het hierdie fokuspunt groot waarde. Die gelowige neem sy

toevlug tot God met soveel vertrouwe op sy belofte dat hy God vooruitprys vir die uitkoms wat Hy gaan gee, asof Hy dit reeds gegee het. Binne die verband van kolon 10 prys Juda God vanuit die wete dat God in die verlede teenwoordig was en daarom ook in hierdie bedreiging by hulle sal wees.

Binne die struktuur van kola 14-47 staan die kolongroep 16-19 alleen. Die funksie van hierdie kolongroep is om die aandag van die leser daarop te vestig dat daar tydens bedreiging van geweld op God vertrou moet word. Die motief word nie net onderstreep deurdat dit die kern-element van die struktuur van kola 14-47 is nie, dit word ook uitgelig deur die herhaling in die direkte rede: *Stel julle vertrouwe in die Here julle God, en julle sal vas staan. Stel julle vertrouwe in sy profete, en dit sal goed gaan met julle*. Dit is moeilik om die woordespel van יָמֵן te vertaal. Mason¹⁷² stel voor dat dit moontlik 'n sinspeling op *pilaar*, mag wees wat dieselfde stam het. Die betekenis sou dan ooreenstem met Jesaja 7:9 wat in Engels vertaal kan word met: *Lean on Yahweh and you will be supported*.

Kolongroepe 20-23 en 42-44 brei uit op die lofprysing van kolongroepe 14-15 en 45-47. Josafat hoor nie net die belofte van God nie, maar glo dit in so 'n mate dat hy daartoe oorgaan om die volk te oortuig. Die boodskap is duidelik: waar God se beloftes geglo word, moet dit met ander gedeel word. Hy gaan selfs verder en plaas sangers wat God loof en prys in die voorste linie. Japhet¹⁷³ merk in hierdie verband op dat Josafat se geloofsreaksie met die van Abraham vergelyk kan word toe sy geloof met die offer van Isak getoets is. Hy het so op God se

¹⁷² R. Mason, *Preaching the tradition: Homily and hermeneutics after the exile*, New York: Cambridge: 1990, p. 69.

¹⁷³ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 795.

voorsienigheid vertrou dat hy sy opdrag uitgevoer het al sou die oplossing van die probleem menslik gesproke onmoontlik lyk.

Kolongroep 24-41 beskryf die uitwissing en oorblyfsels van die vyand. In kola 24-30 word beskryf wanneer en deur wie die uitwissing plaasgevind het. Eers is daar aanvalle op die Ammoniete, Moabiete en die mense van die Seir-berge. Toe val die Ammoniete en die Moabiete die inwoners van die Seir-berge aan. Toe hulle klaar was, het hulle mekaar begin uitdelg. Kolon 25 staan aan die begin van die proses waardeur die vyand uitgewis is. Die funksie van die kolon aan die begin van die uitwissing toon aan dat die uitwissing deur God gegee is. Goddelike geweld het hier 'n beskrywende en nie 'n normatiewe funksie nie. Die gelowige kan daarom nie gewelddadig optree omdat God hier gewelddadig was nie. Binne die verband van kola 1-50 word die leser daarop gewys dat daar eerder op God vertrou moet word as om self geweld met geweld te besweer. Daarom word dit in kolon 13 beklemtoon: *hierdie oorlog is nie 'n saak vir julle nie, maar vir God ... Julle hoef nie te veg nie, neem net posisie in en staan en kyk na die oorwinning van die Here vir julle.*

Die herhaling van הַקְּמֹן in kolon 32, רַב in kola 36 en 41 en אֵין in kola 34 en 38 beklemtoon die algehele uitwissing van die vyand. Die totale selfvernietiging van die vyand word op 'n hoogtepunt afgesluit met: *daar was nie een oorlewende nie.* Die herhaling beklemtoon die absolute uitwissing van die bedreiging deur God. Die funksie van hierdie gedeelte van die vertelling sluit daarmee af dat God sy belofte absoluut nagekom het.

3.4.6 Kola 48-50 - Die afsluiting van die heilige oorlog

48 נִיְהִי פֶחֶד אֱלֹהִים עַל כָּל־מַמְלָכוֹת הָאָרְצוֹת
 בְּשִׁמְעֵם כִּי נִלְחַם יְהוָה עִם
 אוֹיְבֵי יִשְׂרָאֵל:
 49 וַתִּשְׁקַט מַלְכוּת יְהוֹשָׁפָט
 50 נִיְנַח לוֹ אֱלֹהָיו מִסָּבִיב

Kola 48-50 word saam verbind deur **מַמְלָכוֹת** wat die voorsetsel is van kolon 48, die subjek in kolon 49 en geïmpliseer word deur **מִסָּבִיב** in kolon 50. Kola 49-50 word deur die werkwoord wat semanties dieselfde is nader verbind. Die funksie van kola 48-50 in die struktuur van kola 1-50 is om die verhaal wat in kola 1-3 begin is, af te sluit. Die kolongroepe 1-3 en 48-50 word verbind omdat dit op grond van uitwendige ooreenkomste en inwendige teenstelling 'n verwantskap vertoon. Uitwendig word die ooreenkoms gevorm deur die voorkoms van die stam **לחם** wat in die kolongroepe 1-3 en 48-50 voorkom. Die eerste en laaste elemente wat die *inclusio* vorm word verder inwendig verbind omdat dit antities, teenstellend en kontrasterend teenoor mekaar staan. Kola 1-3 en kola 48-50 staan teenoor mekaar deurdat die geweld wat in kola 1-3 deur mense begin is in kola 48-50 deur God beëindig is. Alhoewel die **כִּי** in kola 48 hier 'n kausale funksie het, het dit heelwaarskynlik 'n adversatiewe funksie teenoor die kolongroep 1-3 wat die *inclusio* vorm.

Die uitstaande motiewe in die kola 48-50 is **אֱלֹהִים פֶּחֶד** en **נִיְנַח**. Die motief van God se vrees sluit by die smeekbede van kolon 10 aan. Die feit dat God se vrees

op al die koninkryke is, is bewys dat God Josafat se smeekbede beantwoord het. Hierdie vrees is ook in teenstelling met die vrees van Josafat in kolon 4. Die teenstelling wys daarop dat goddelike geweld eerder as menslike geweld gevrees moet word.

Kola 49-50 beskryf die gevolge wat Josafat van die goddelike geweld gehad het. Hierin is daar iets van Kronieke se teologie van vergelding opgesluit. Teenoor die ander konings soos byvoorbeeld koning Asa (2 Kron 16:7), het dit met Josafat goed gegaan omdat hy op die Here vertrou het. Daarom brei die skrywer(s) daarop uit en sluit daarmee af: *Die heerskappy van Josafat het rustig voortgegaan, en sy God het hom na alle kante rus gegee* (kola 49-50). Kola 1-50 word op 'n hoogtepunt afgesluit as die skrywer(s) tot 'n gevolgtrekking ten opsigte van 'n teologie kom. Dié wat hul vertrou op God stel sal sy teenwoordigheid ervaar.

3.4.7 Samevatting

Ten slotte die volgende samevattende opmerkings oor die bepaling van die gedagtelyn van die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30: die gedagte lyn van kola 1-50 vestig die aandag van die leser op 'n paar belangrike aspekte van 'n heilige oorlog.

Die verhaal begin deur aan te sluit by 'n situasie waar die gelowige deur geweld bedreig word. Hierdie intrige laat die leser met die afwagting om te sien wat die gelowige in 'n situasie van bedreiging behoort te doen. Die volgende element in die heilige oorlog beklemtoon dat die gelowige in 'n situasie van geweldsbedreiging sy toevlug tot God moet neem. Die sentrum van die

vertelling fokus daarop dat die gelowige op God moet vertrou omdat Hy teenwoordig is. Die gelowige behoort nie die geweld van mense te vrees nie, maar eerder die geweld van God. Die leser hoef daarom nie geweld met geweld te beantwoord nie, maar moet dit aan goddelike geweld oorlaat. Binne die verband van die vorm van die verhaal is dit duidelik dat goddelike geweld nie normatief is vir die leser om self ook gewelddadig te wees nie, maar moet menslike geweld aan goddelike geweld oorgelaat word. Die gedeelte sluit dan ook af op 'n hoogtepunt: dié wat in geweldsteistering op God vertrou, ervaar die vrede van God.

3.5 Tradisiegeskiedenis

3.5.1 Inleiding

De Vries¹⁷⁴ het 2 Kronieke 20:1-30 nie net geïdentifiseer as 'n teks wat deel uitmaak van die **heilige-oorlog-tradisie** nie, maar het 2 Kronieke 20:1-30 as die eindresultaat van die heilige-oorlog-tradisie beskou. Na 'n studie van die terme in die heilige-oorlog-tradisie, kom hy tot die volgende gevolgtrekking: *we come at the end of this survey to observe the extremest development of holy-war time ideology within the canon of the Old Testament. This is the highly contrived tale of Jehoshaphat's war with eastern invaders found in 2 Chron. xxi-30.* Selfs Von Rad¹⁷⁵ beskou 2 Kronieke 20:1-30 as die uiterste idealisering van die heilige-oorlog-tradisies. Dit strek van die allerwreedste daade in Rigters 3:12-30 en 4:1-23 tot 2 Kronieke 20:1-30 waarin geweld so afgeplat¹⁷⁶ word dat die

¹⁷⁴ S. J. de Vries, Temporal terms as structural elements in the Holy-war tradition, *Vetus Testamentum* 25, 1975, p. 103.

¹⁷⁵ G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 81.

¹⁷⁶ F. E. Deist, *Verandering sonder geweld?*, Kaapstad: Tafelberg, 1983, p. 109.

mens geen aandeel aan die heilige oorlog gehad het nie. Daar is dus 'n lang ontwikkeling in die nadenke oor die heilige oorlog en dit bereik 'n kulminasiepunt in 2 Kronieke 20:1-30 wat as *Solo Deo*¹⁷⁷ beskryf kan word.

3.5.2 Die heilige-oorlog-tradisie in 2 Kronieke 20:1-30

Kronieke het die ou tradisie van die heilige oorlog in 'n teologiese vorm laat herleef. Veral in 2 Kronieke 20:1-30 het die Kroniekskrywer die ou motief van die heilige oorlog laat herleef. Hierdie motief het hy tot sy logiese konsekwensies deurdink en in 2 Kronieke 10:1-30 het sy nadenke literêre gestalte gekry.

In 2 Kronieke 20:1-30 herleef die ou elemente van die heilige oorlog byna volledig, maar in oordrewe vorm waarin die klem daarop gelê word dat die mens geen gewelddadige aandeel het nie. Noth¹⁷⁸ het voorgestel dat die skrywer/s die verhaal gekonstrueer het uit die kern van die gebeure wat in die Judese vallei suid van Betlehem plaasgevind het en waarin die voortbestaan van Juda op die spel was. Die koning beantwoord nie die menslike geweldsbedreiging met menslike geweld nie, maar deur te vas roep hy om die hulp van Jahwe (verse 4-13). Die Leviet Jagasiël beveel Juda om nie te vrees nie, die oorlog is nie hulle oorlog nie, maar die van Jahwe. Voor die geveg gee die koning 'n oorlogspreek waarin hy die soldate tot geloof oproep (verse 20).

¹⁷⁷ K. Strübind, *Tradition als Interpretation in der Chronik, König Josaphat als Paradigma Chronistischer Hermeneutik und Theologie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1991, p. 177.

¹⁷⁸ D. M. Noth, Eine palästinische Lokalüberlieferung in 2. Chr. 20., *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 67, pp. 45-71.

Die sangers word dan voor die soldate opgestel. Net toe hulle met hul sang en lof begin het, het bonatuurlike kragte op die vyand geval waardeur hulle hulself uitroei sodat dit nie vir Juda nodig is om die swaard te lig nie.

In hierdie heilige oorlogtradisie van die Kronis is die groei en ontwikkeling van die vorige tradisies duidelik te bespeur. Die kenmerkende van die Kronis se weergawe is dat hy 'n heilige oorlog het waarin die mens geen gewelddadige aandeel het. Die Kronis laat daarom die elemente¹⁷⁹ van die ou heilige oorlogtradisies weg wat gewelddadig is en vergeestelike dit. So word die *herem* en die oorlogskreet weggelaat en vervang met 'n lofprysingsgeleentheid¹⁸⁰. Die blaas van die trompet word vervang met 'n loflied¹⁸¹. Die *am Jahwe* is nie die manskappe nie maar die kutus-personeel¹⁸². Die Kronis vergeestelik ook die reinigingsprosedure deur dit te vervang met vas en gebed¹⁸³. Die orakel van Jahwe is vergeestelik deurdat die Leviet geraadpleeg word¹⁸⁴. Selfs die goddelike geweld is afgeplat sodat God niks aan die vyand doen nie, maar die vyand doen dit aan hulle self¹⁸⁵. Die vrees-nie-formule is bykans identies aan die vroeë tradisies. Die Kronis voeg egter daaraan toe dat Jahwe by hulle is.

- *Moenie bang wees nie, Staan vas, kyk hoe die Here julle vandag gaan red, ... Bly julle maar kalm. Die Here sal vir julle veg (Eks 14:13);*

¹⁷⁹ G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, pp. 6-14.

¹⁸⁰ Vergelyk Josua 6:16-19 met 2 Kronieke 20:26.

¹⁸¹ Vergelyk Rigters 6:34 met 2 Kronieke 20:21.

¹⁸² Vergelyk Rigters 5:11 met 2 Kronieke 20:21.

¹⁸³ Vergelyk Deuteronomium 23:9-14 met 2 Kronieke 20:9-14.

¹⁸⁴ Vergelyk Rigters 20:18, 23, 28 met 2 Kronieke 20:14-17.

¹⁸⁵ Vergelyk Rigters 4:15-24 met 2 Kronieke 20:23.



- *Moenie bewe nie, Moenie bang wees nie, moenie vreesbevange word nie, moenie vir hulle skrik nie. Die Here julle God gaan saam met julle om vir julle teen julle vyande te veg, om julle die oorwinning te laat behaal (Deut 20:3, 4);*
- *Bedaar! Bly kalm! Moenie bang wees nie! Moet jou nie onststel oor hierdie twee stukke brandhout nie... (Jesaja 7:4);*
- *Moenie vrees nie, Juda en Jerusalem, moenie bang wees nie. Trek hulle môre tegemoet. Die Here sal by julle (2 Kron 20:17).*

Hierdie klemverskuwing van 'n heilige-oorlog-tradisie waarin die mens vroeër gewelddadig betrokke was na 'n heilige oorlog waarin die mens se betrokkenheid net uit kultiese handeling en geloofsvertroue bestaan, vorm die kulminasiepunt van die lang ontwikkelingsgeskiedenis. Die tradisie het dus weer sy plek teruggevind in die kultus waar dit oorspronklik ontstaan het.

So darf also nun wirklich der heilige Krieg als eine eminent kultische, d. h. durch bestimmte traditionelle sakrale Riten und Vorstellungen konventionierte Begehung angesehen werden¹⁸⁶. Das Kriegslager, die Wiege der Nation, war auch das älteste Heiligtum. Da war Iasrael, und da war Jahwe¹⁸⁷.

Die kultiese dimensie het nou die belangrikste kenmerk van die heilige oorlog geword. Dit is opvallend hoedat die kultus personeel 'n groot rol speel. Die kenmerkende van die vroeë heilige oorloë was dat dit uitgevoer is met die minimum personeel. Hier word 'n groot groep kultiese-personeel ingespan en groot klem word daarop gelê dat die goddelike intervensie plaasvind wanneer kultiese aktiwiteite uitgevoer word.

Vo Rad se belangrike insigte is vir hierdie verhandeling deurslaggewend. Die afskaling van geweld in die ontwikkeling van die heilige-oorlog-tradisie het

¹⁸⁶ G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, p. 14.

¹⁸⁷ J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin: Georg Reimer, 1897, p. 26.

konsekwensies vir vandag. 'n Heilige oorlog moet weer 'n kultiese handeling word en nie 'n gewelddadige militêre aksie nie. Volgens die Kronis bestaan 'n heilige oorlog uit deelname aan kultiese handeling soos aanbidding, lofprijsing, gebed, vas, raad pleeg van die Woord en geloofsvertroue. Die Kronis se motivering is dat die hoorder nie moedeloos moet word nie, God is steeds teenwoordig, nou soos nooit voorheen in die kultus in sy Woord.

3.5.3 Samevatting

Die tradisiegeskiedenis lewer 'n belangrike bydrae in hierdie studie oor die heilige oorlog. 2 Kronieke 20:1-30 moet binne die raamwerk van die tradisie van die heilige oorlog verstaan word¹⁸⁸. Die Kronieke-skrywer(s) het in 2 Kronieke 20:1-30 by die tradisie van die heilige oorlog aangesluit en dit aangepas om 'n bepaalde standpunt oor die heilige oorlog tuis te bring. Die tradisiegeskiedenis het duidelik getoon dat daar 'n ontwikkeling in die tradisie van die heilige oorlog in die Ou Testament was. In 'n tradisie wat ontwikkel het van oorloë waarin die mens 'n aandeel gehad het tot 'n verwerking van die tradisie waarin die klem daarop gelê word dat daar nie gevrees moet word nie; dat daar op God vertrou moet word; dat God deur sy Woord teenwoordig in die kultus is¹⁸⁹. Die tradisie geskiedenis stel dit dus duidelik dat die tradisie oor die heilige oorlog kulmineer in 2 Kronieke 20:1-30 waar dit duidelik is dat 'n heilige oorlog 'n kultiese aangeleentheid vir die mens is en nie 'n gewelddadige betrokkenheid nie.

¹⁸⁸ G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958; R. B. Dillard, *Word Biblical commentary, 2 Chronicles*, Waco: Word Books, 1987, pp. 154-161; S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 783.

¹⁸⁹ F. E. Desit al, *Van Eden tot Rome, Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*, Pretoria 1981, p. 119.

3.6 Redaksiegeskiedenis

3.6.1 Inleiding

Met die eerste oog opslag mag dit lyk of Kronieke net nog 'n weergawe van die Deuteronomistiese geskiedswerk is. By nadere ondersoek, is dit duidelik dat die Kronieke-skrywer(s) redaksionele wysiginge aan die bestaande bronne aangebring het om 'n eie teologiese perspektief op die teenwoordigheid van God binne die konteks van 'n goddelike geweldsverhaal te gee. Van Dyk¹⁹⁰ bespreek die verskillende hipoteses oor die ontstaan van Kronieke en kom tot die gevolgtrekking dat nie 'n enkele hipotese die ontstaan van Kronieke bevredigend verklaar nie, maar 'n kombinasie van verskillende modelle. Bybelse bronne en buite-Bybelse bronne is redaksioneel verwerk, redaksionele toevoegings is daaraan gemaak sodat 'n bepaalde teologiese aksent gelê word.

3.6.2 Bybelse bronne

Die Bybelse bronne wat in Kronieke voorkom, bestaan hoofsaaklik uit die Pentateug en die Deuteronomistiese geskiedswerk (Deuteronomium, Josua, Rigters, 1-2 Samuel, 1-2 Konings). Daar is parallelle en ooreenstemmende dele uit Genesis, Eksodus, Numeri, Josua, Rut, 2 Samuel, 1 & 2 Konings, Psalms, Jesaja, Jeremia, Sagaria, Esra en Nehemia¹⁹¹. Tog is 1 & 2 Kronieke nie 'n

¹⁹⁰ H. L. Bosman (red) & J A Loader (red), *Vertellers van die Ou Testament, Die literatuur van die Ou Testament. Deel 2*. Kaapstad: Tafelberg, 1987, pp. 82-86.

¹⁹¹ J. Kegler & M. Augustin, *Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, Frankfurt: Pieter Verlag, 1984, pp. 16-18, 73-220.

herhaling of weerspreking van die Bybelse bronne nie, maar die Kronis gebruik die geskiedenis, vertolk dit weer, pas dit aan en voeg by om sodoende 'n eie teologiese perspektief te weerspieël¹⁹². Die Kronis het dit ten doel gehad om die klem op God se teenwoordigheid binne 'n teologie van *non-participation*¹⁹³ oor geweld te lê.

Vir die doel van hierdie studie is dit belangrik om daarop te let dat die redaksionele wysigings wat die Kronis aangebring het, was om geweld af te plat soos in die geval van die skets van Dawid. Niditch¹⁹⁴ lewer in die geval 'n waardevolle bydrae wat vervolgens vermeld word. Waar die heroïese verhale van Dawid en sy manne by die Deuteronomis redelik sterk figureer, het die Kronis dit weggelaat. So is die parallelle gedeelte van 2 Samuel 5:6-10 in die uitwissing van die blindes en die verlamdes met die verowering van Jerusalem, in 1 Kronieke 11:4-8 weggelaat. Selfs die wrede behandeling van die gevangenes met die oorwinning oor die Moabiete is in 2 Samuel 8:2 geheel en al in 1 Kronieke 18:2 uitgelaat. Alhoewel die Kronis 'n ander karakter van Dawid skets, het hy nie daarin geslaag om alle geweld weg te laat nie. 2 Kronieke 25:11-16 word, byvoorbeeld, meer gewelddadig voorgestel as 2 Konings 14:7. Laasgenoemde teks sluit nie die beskrywing in van hoe die gevangenis van die rotse na hul dood gegooi word nie. Tog het die Kronis 'n sterk afkeur aan geweld. Al is Dawid sy held, word hy nie as goed genoeg geag om die tempel te bou nie vanweë sy gewelddadige lewe in die verlede nie en daarom vermeld hy dit pertinent: *maar die woord van die Here het tot my*

¹⁹² F. E. Deist, *Verandering sonder geweld?*, Kaapstad: Tafelberg, 1983, p. 107

¹⁹³ S. Niditch, *War in the Hebrew Bible, A study in the ethics of violence*, Oxford: Oxford University, 1993, p. 139.

¹⁹⁴ S. Niditch, *War in the Hebrew Bible, A study in the ethics of violence*, Oxford: Oxford University, 1993, pp. 139-141.

gekom en gesê: Jy het bloed in strome laat vloei en groot oorloë gevoer. Jy mag nie vir my Naam 'n huis bou nie, want jy het voor my oë te veel bloed op die aarde laat vloei (1 Kron 22:8).

Die Kronis se afkeur aan geweld word selfs in die kleinste besonderheid van redaksionele verwerking waargeneem. In 1 Konings 9:20 word daar soos volg na die Kanaäniete in die tyd van Salomo verwys: *Salomo het die nie-Israeliete ... dié wat nie deur die Israeliete uitgeroei is nie ...* teenoor 2 Kronieke 8:7 wat dit minder gewelddadig formuleer: *Salomo het die nie-Israeliete, die mense wat nog oor was.* 2 Konings 9:1-10:36 beskryf die dood van Joram volledig, terwyl die Kronis die deel met geweld weglaat en die verhaal in twee strofes beskryf (2 Kron 22:7-9).

Teenoor die enkele algemene opmerkings van Niditch¹⁹⁵ het Kegler en Augustin¹⁹⁶ 'n volledige opsomming (*synopses*) gegee waarin parallels tussen Bybelse bronne en Kronieke vermeld word. Wat ten slotte van belang is, is die feit dat die Kronis Bybelse bronne redaksioneel verwerk het om 'n eie teologiese perspektief te gee waarin geweld afgeplat is¹⁹⁷. Die Kronis wil dus eerder die leser aanmoedig om op God se teenwoordigheid te vertrou as om by geweld betrokke te raak.

3.6.3 Buite-Bybelse bronne

¹⁹⁵ S. Niditch, *War in the Hebrew Bible, A study in the ethics of violence*, Oxford: Oxford University, 1993, pp. 132-133, 139-149.

¹⁹⁶ J. Kegler & M. Augustin, *Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, Frankfurt: Pieter Verlag, 1984, pp. 73-120.

¹⁹⁷ F. E. Deist, *Verandering sonder geweld?*, Kaapstad: Tafelberg, 1983, p. 109.

Die verskille tussen Kronieke en Bybelse bronne het aanleiding gegee tot navoring of die Kronis nie van buite-Bybelse bronne gebruik gemaak het nie. Torrey¹⁹⁸ bereken dat ongeveer die helfte van die inhoud van Kronieke uit nie-kanonieke bronne afgelei is. Die vermoede dat daar van eksterne bronne naas die Bybelse bronne gebruik gemaak is, word ook deur 2 Kronieke 24:27 versterk. In hierdie gedeelte word vermeld dat daar 'n kommentaar op die boek van Konings bestaan. Die standpunt dat die Kronieke-skrywer(s) van buite-Bybelse bronne gebruik gemaak het, is verder deur die ontdekking van die 4Q Sam-fragmente gemotiveer. Volgens Lemke¹⁹⁹ dui die verskille tussen Kronieke en Bybelse bronne daarop dat die Kronieke-skrywer(s) van die 4Q Sam-fragmente gebruik gemaak het. Eissfeldt²⁰⁰ ondersteun ook die standpunt dat Kronieke van buite-Bybelse bronne gebruik gemaak het. Die feit dat die Kronis Esra 4:8-6:18 onvertaal gelaat het, dui volgens Eissfeldt daarop dat die Kronis van 'n Aramese bron naas die Bybelse bron gebruik gemaak het.

Mckenzie²⁰¹ het 'n intensiewe studie van die *The Chronicler's use of the Deuteronomistic History* gemaak en kom tot die gevolgtrekking dat die Kronis 'n buite-Bybelse bron gebruik het. Volgens die historiese besonderhede in 2 Kronieke 20:1-30 kom Japhet²⁰² ook tot die gevolgtrekking dat daar 'n buite-Bybelse bron bestaan het.

¹⁹⁸ C. C. Torrey, *Chronicler as editor and as independent narrator*, *American Journal of Semitic Literature* XXV, 1909, p. 217.

¹⁹⁹ W. E. Lemke, *The sinoptic problem in the Chronicler's history*, *The Harvard Theological Review* 58, 1965, p. 356.

²⁰⁰ O. Eissfeldt, *The Old Testament: An introduction*, Oxford: Blackwell, 1974, p. 532.

²⁰¹ S. L. Mckenzie, *The Chronicler's use of the Deuteronomistic History*, Atlanta: Scholars, 1984, p. 28.

²⁰² S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 784.

Wat hier ten slotte van belang is ten opsigte van die buite-Bybelse bronne, is nie die presiese identifisering van die bronne nie, maar die feit dat, as sou die Kronis buite-Bybelse bronne gebruik het, hy dit gebruik het om 'n bepaalde standpunt oor geweld te stel.

3.6.4 Redaksionele toevoegings

Torrey²⁰³ meen dat die verskille tussen Kronieke en Bybelse bronne die Kronis se eie redaksionele toevoegings aan en verwerkings van Bybelse bronne is. Volgens Torrey is ongeveer die helfte van die inhoud van Kronieke eie aan die Kronis. Voorbeelde hiervan is die lys van Dawid se helde in I Kronieke 11:10-47 wat langer as dié in 2 Samuel 23 is; die inligting oor die vestings en die vroue en kinders van Rehabeam (2 Kron 11:5-23); sekere gegewens oor Ussia se ondernemings (2 Kron 26:6-10); die water voorsiening vir Jerusalem onder leiding van Hiskia (2 Kron 32:30); Josua se dood (2 Kron 35:20-25) en dergelike meer²⁰⁴. 2 Kronieke 20:1-30 het geen parallelle gedeelte in die boek Konings en Samuel nie²⁰⁵ en daarom leen die Kronieke-skrywer(s) van die heilige-oorlog-tradisie, verwerk dit en voeg daaraan 'n eie verhaal om 'n standpunt oor God se teenwoordigheid te gee. Volgens Japhet²⁰⁶ blyk die ooreenkoms tussen 2 Kronieke 20:1-30 en die woorde van Moses in Eksodus 14:13-14 baie duidelik:

- Eksodus 14:13 *Moenie vrees nie* - 2 Kronieke 20:15 *Moenie vrees nie*.

²⁰³ C. C. Torrey, *The Chronicler's history of Israel*, New York: 1954, p. xi.

²⁰⁴ I. H. Eybers, *Gods Woord in mensetaal, Die ontstaan, inhoud en boodskap van die "Geskrifte" in die Hebreeuse kanon*, Durban: Butterworths, 1978, p. 229.

²⁰⁵ J. Kegler & M. Augustin, *Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, Frankfurt: Pieter Verlag, 1984, pp. 73-120.

²⁰⁶ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 794.

- Eksodus 14:13 *neem net posisie in* - 2 Kronieke 20:17 *neem net posisie in*.
- Eksodus 14:13 *en kyk* - 2 Kronieke 20:17 *en kyk*.
- Eksodus 14:13 *die oorwinning van die Here* - 2 Kronieke 20:17 *die oorwinning van die Here*.
- Eksodus 14:13 *die Here sal vir julle veg* - 2 Kronieke 20:17 *dit is nie vir julle om te veg nie*.

Die Kronis het die heilige-oorlog-tradisie gebruik en aangevul om sy standpunt oor 'n heilige oorlog te formuleer. 'n Oorlog wat 'n kultiese handeling is wat bestaan uit vas, gebed, geloofsvertroue, aanbidding en lofprijsing. Daar kan dus tot die gevolgtrekking gekom word dat die Kronieke-skrywer(s) Bybelse bronne en buite-Bybelse bronne redaksioneel verwerk en redaksionele toevoegings gemaak het, En dat die skrywer(s) 'n eie kenmerkende teologie van *non-participation* en die teenwoordigheid van God wou ontwikkel²⁰⁷. Hierdie teologie is die herinterpretasie van 'n ou tradisie in 'n nuwe konteks. Die skrywer(s) wou vir sy(hulle) tyd iets ooroorlog, geweld en die teenwoordigheid van God se, en toe word dit in gesprek met 'n ou tradisie gedoen. Die resultate van die redaksiekritiek het dus die hipotese van hierdie studie bevestig. Die Ou Testament kan nie ongekwalfiseerd gebruik word om geweld te regverdig nie. Verder is bronne ook redaksioneel verwerk om 'n boodskap oor God se teenwoordigheid oor te dra.

3.6.5 Samevatting

²⁰⁷ J. M. Myers, The kerygma of the Chronicler, *Interpretation* 20, 1966, pp. 259-273; C Mangan, *1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Wilmington: Michael Glazier, 1982, p. 108.

Die eksegetiese arbeid van hoofstuk 3 het daarin geslaag om deur die gebeure van die verhaal te dring en die waarhede aangaande God en die verhouding tussen God en mens bloot te lê. Die storie van die heilige oorlog in die Ou Testament is vertel. 'n Verhaal wat begin met 'n heilige oorlog waarin die mens betrokke is by geweld tot 'n oorlog waar die mens net kulties betrokke is deur middel van gebed, vas, aanbidding, lofprijsing, geloofsvertroue en raadpleeg van die Woord.

- Eerstens het die eksegetiese arbeid aangetoon dat 2 Kronieke 20:1-30 op grond van formele en inhoudelike kriteria 'n afgebakende eenheid vorm.
- In die tweede plek het die teks-kritiese arbeid tot die slotsom gekom dat die Masoretiese teks van 1 & 2 Kronieke in 'n goeie toestand is. Daarom is die Masoretiese teks van 2 Kronieke 20:1-30 aanvaar, behalwe in die volgende gevalle word die lesing van die voetnoot verkies: 20:1^a, 20:2^a, 20:16^a, 20:25^a, 20:25^b.
- Die bepaling van die gedagtegang van 2 Kronieke 20:1-30 het die heilige-oorlog-motiewe van die Kronis beklemtoon. Die struktuur van 2 Kronieke 20:1-30 vestig die aandag van die leser op 'n paar belangrike aspekte. Die verhaal begin deur aan te sluit by 'n situasie waarin die gelowige deur geweld bedreig word. Hierdie intrige laat die leser met die afwagting om te sien wat die gelowige in 'n situasie waar geweld dreig, behoort te doen. Die volgende element in die verhaal beklemtoon dit dat die gelowige in 'n situasie waar geweld dreig sy toevlug tot God moet neem. Die kern van die vertelling fokus daarop dat die gelowige wel sy toevlug tot God kan neem omdat Hy teenwoordig is. Die kern van die *chiastiese* struktuur beklemtoon dit dat God

teenwoordig is (vers 17b). Die elemente van die verhaal is so saamgestel dat dit ook verder uitbrei op die wyse waarop God teenwoordig is. Hy is teenwoordig in die kultiese handeling waar sy Woord funksioneer.

- Vierdens het die tradisiegeskiedenis dit uitgewys dat 2 Kronieke 20:1-30 die eindresultaat van 'n lang ontwikkeling van die tradisie is. Die Kronieke-skrywer(s) het in 2 Kronieke 20:1-30 by die tradisie van die *heilige oorlog* aangesluit en dit aangepas om 'n bepaalde standpunt oor die mens se gewelddadige aandeel aan 'n heilige oorlog te verstrek. Die tradisiekritiek het dit duidelik aangetoon dat daar 'n ontwikkeling was in die tradisie van die heilige-oorlog-tradisie in die Ou Testament. In 'n tradisie wat ontwikkel het van oorloë waarin die mens 'n aandeel gehad het tot 'n verwerking van die tradisie waarin die klem daarop gelê word dat daar nie gevrees moet word nie; dat daar op God vertrou moet word; dat daar nie aan geweld deel geneem moet word nie; dat God in die kultus deur sy Woord teenwoordigheid is.

Ten slotte het die redaksiekritiek ook die gevolg-trekkings van die voorafgaande bevestig. Die Kronieke-skrywer(s) het Bybelse bronne en buite-Bybelse bronne redaksioneel verwerk en redaksionele toevoegings gemaak om 'n eiesoortige teologie van *non-participation* oor geweld en 'n standpunt oor die teenwoordigheid van God vir sy tyd oor te dra.

Die resultate van die eksegetiese arbeid het dus die hipotese van hierdie studie bevestig. Die Ou Testament het 'n ontwikkeling gehad in die denke oor 'n heilige oorlog. Hierdie groei het geëindig in die heilige oorlog van 2 Kronieke

20:1-30. Hierdie kulminasiepunt het dit duidelik gestel dat geweld nie geregverdig kan word uit die Ou Testament vir 'n heilige oorlog nie

3.7 Historiese agtergrond

Kronieke het waarskynlik tussen 330-250 vC ontstaan. Die datering oor die ontstaan van die boek Kronieke wissel van die eerste helfte van die sesde eeu tot die tweede eeu vC²⁰⁸. Dit wissel dus vanaf 538 vC tot 250 vC²⁰⁹. Eybers²¹⁰ motiveer 'n datering wat nie voor 538 vC kon wees nie. Ackroyd²¹¹ het weer 'n breedvoerige studie gemaak van die teologiese agtergrond van Kronieke en motiveer 'n datum nie later as 335 vC nie. Japhet²¹² kom ook tot die gevolgtrekking dat Kronieke aan die einde van die Persiese era geskryf is. In hierdie proefskrif word die datering van Albertz²¹³ aanvaar wat Kronieke op grond van 2 Kronieke 26:15 tussen 330-250 vC dateer.

Kronieke is waarskynlik teen die agtergrond van die Hellenisme geskryf. Aleksander die Grote het die een land na die ander ingepalm. As Griek het hy die ideaal gehad om die hele wêreld te verower en die Griekse taal en kultuur

²⁰⁸ S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 24.

²⁰⁹ W. H. Bennett, *The books of Chronicles*, London: Hodder & Stoughton, 1971, p. 3; W. Vosloo et al, *Van Eden tot Rome, Die verhaal, samestelling en die skrywersperspektiewe van die verteltratuur van die Bybel*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, p. 116; I. H. Eybers, *Gods Woord in mensetaal: die ontstaan, inhoud en boodskap van die "Geskrifte" in die Hebreeuse Kanon*, Durban: Butterworths, 1978, 87-90; S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 28.

²¹⁰ H. Eybers, *Gods Woord in mensetaal, Die ontstaan, inhoud en boodskap van die "Geskrifte" in die Hebreeuse Kanon*, Durban: Butterworths, 1978, p. 235.

²¹¹ P.R. Ackroyd, *The Chronicler in his age*, Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament, 1991, p. 9.

²¹² S. Japhet, *I & II Chronicles*, London: SCM Press, 1993, p. 9.

²¹³ R. Albertz, *A history of Israelite religion in the Old Testament Period, Volume 2, From the exile to the Maccabees*, London: SCM Press, p. 545.

oral te vestig. Juda het hierdie hellenisering nie vrygespring nie. Baie Jode het soos die Grieke begin dink en doen, werk en leef. Hulle het die klere, eetgewoontes en maniere van die Grieke oorgeneem. In die groter stede het die kinders na Griekse skole gegaan want daar het hulle volgens baie die beste opvoeding gekry. Die Griekse denke het nie net op skool gedy nie, maar het ook in die kuns, die teaters en tydens groot sport-byeenkomste hoogty gevier. 'n Persoon was veral as beskaafd beskou indien hy/sy Grieks kon praat. Die Judese samelewing is radikaal beïnvloed deur die vergrieksing. Die Joodse **taal, kultuur en godsdiens** is onder geweldige druk geplaas deur hierdie vloedgolf van vergrieksing.

Die opkoms van Grieks as wêreldtaal het die gebruik van Hebreeus as **skryftaal** in 'n sekere mate op die agtergrond geskuif²¹⁴. 'n Groot aantal Joods-Hellenistiese literatuur het verskyn. Voorbeelde hiervan is die Boek van Wysheid wat sterk beïnvloed is deur die Stoïsynse denke, die derde boek van die Sibyleense Orakels asook 4 Makkabeërs.

Die Griekse invloed was ook op **kulturele** gebied te bespeur. Dit was nie net sigbaar in uiterlike dinge soos die, bou van die stede, nie, maar het ook die samelewing en lewenswyse in die stede radikaal beïnvloed. Die stede is dan ook op die Griekse patroon geadministreer. Deur jaarlikse verkiesings van verteenwoordigers uit die volk is 'n regerende liggaam saamgestel. Die plattelandse distrikte is gegroepeer rondom enkele groot stede as politiek sentra. Die Jode buite Palestina het nie reg op burgerskap van die stede gehad nie en kon dus nie aktief deelneem aan die regering nie, maar ook hulle kom tot die besef dat hulle deel is van 'n groter gemeenskap; deel is van 'n wêreld-

gemeenskap. Die invloed van die hellenistiese gimnasia kan moeilik oorskat word. Die gimnasia was nie alleen die setel van liggaamlike oefening nie, maar ook sosiale sentra vir die jongmanne wat dan ook 'n gilde, die *epheboi*, gevorm het, wat 'n uiters belangrike prestige groep was en herkenbaar aan die onderskeidende uniform wat hulle gedra het.

Op **godsdienstige** gebied was die godsdiens van die hellenisme 'n sinkretistiese stelsel waarin die gedagtes en geloofsvoorstellings van talle oud-oosterse godsdienste nog steeds 'n groot rol gespeel het. Dit was veral ten opsigte van die leer oor die onsterflikheid van die siel waarin die Griekse invloed op die apokriewe werke duidelik sigbaar word. Voorbeelde hiervan is Jubileë 23:31, Boek van Henog 103:4, Boek van Wysheid 1:5; 2:23 en 4 Makkabeërs 9:22, 10:15. Die skouspelagtige Griekse feeste het sy tol geëis. Baie het hulle tradisionele godsdiens probeer harmoniseer met die hellenisme, terwyl ander eenvoudig die rug op die God van die vaders gekeer en volledig opgegaan het in die hellenisme. Verder was daar die Siriese hellenisme wat nog baie elemente van die Zoroastergodsdiens vertoon het byvoorbeeld: 'n dualisme tussen goed en kwaad, lig en donker.

Die na-eksiliese gemeenskap het bedreig gevoel deur hierdie totale aanslag op taalkundige, kulturele en godsdienstige gebied. Die Kronis spreek die vraag aan: hoe moet daar op so 'n bedreiging gereageer word? Hy vertel 'n verhaal in 2 Kronieke 20:1-30 wat uit 'n historiese kern bestaan en teologiseer dit met 'n ou tradisie. Die Kronis gebruik die heilige-oorlog-tradisie. Hierdie tradisie

²¹⁴ A. H. van Zyl et al, *Israel en sy bure*, Durban:Butterworths, 1977, p. 221.

beklemtoon dit dat daar nie op geweld met geweld gereageer moet word nie, maar met gebed, vas, raadpleging van Jahwe en geloofsvertroue in Jahwe.

Vir die wat die ervaring het daar 'n totale aanslag op taal, kultuur en godsdiens is het 2 Kronieke 20:1-30 die oplossing. Die oplossing is nie 'n heilige oorlog met geweld nie, maar 'n heilige oorlog wat uit gebed, toewyding aan God, raadpleging van God se woord en geloofsvertroue in Hom bestaan.

3.8 Teologie

Die fokuspunt van 2 Kronieke 20:1-30 is die teenwoordigheid van God (2 Kronieke 20:17). Dit som ook die teologie van Kronieke op: God is teenwoordig. Hierdie tema oor die teenwoordigheid van God is een van die temas wat die meeste in Kronieke voorkom²¹⁵. Die Kronis voeg doelbewus by die bronne²¹⁶ wat hy het om die boodskap oor te dra dat God teenwoordig is, byvoorbeeld: *Moenie bang wees nie, en moenie besorg wees nie, want God die Here, my God, is by jou* (1 Kron 28:20); *Was die Here julle God nie by julle nie?..*(1 Kron 22:18); *Ons het die Here self by ons as leier...*(2 Kron 13:12); *Die Here sal by julle wees* (2 Kron 20:17).

Teen die historiese agtergrond van die Hellenisme reageer die Kronis. Al het Juda nie politieke selfstandigheid nie, is God is steeds teenwoordig. Teenoor die monargie van vroeër heers God nou deur 'n teokrasie.

²¹⁵ R. Mason, *Preaching the tradition, Homily and hermeneutics after the exile*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp.125, 188.

²¹⁶ Vergelyk die gedeelte oor die redaksiegeskiedenis hierbo.

3.8.1 Teokrasie

Die Griekse oorheersing oor Juda, eers deur Alexander en daarna deur die Ptolemeërs het die mense van Juda tot die besef gebring dat die verlede vir altyd verby is. Ondanks al die visioene van profete en drome van herstel van die magtige ryk van Dawid en Salomo was Israel nog nie polities onafhanklik nie. Politieke selfstandigheid was 'n onbereikbare ideaal en 'n koning uit die geslag van Dawid het tot die verlede behoort. Die heil wat voorspel is, het steeds ontbreek²¹⁷. Al hoe meer is gemeen dat die profesie misluk het, en dit het hulle hoop vernietig. Sommige het ook gewonder of Jahwe nog aanwesig is. Die gevolge van so 'n siening was 'n negatiewe, pessimistiese ingesteldheid teenoor die hede. Jahwe se teenwoordigheid kon nie meer in hierdie wêreld en deur bestaande instellings en persone verwesenlik word nie.

Tog bring 2 Kronieke 20:1-30 die boodskap dat die verwagtinge wat Juda gehad het, wel aangebreek het. Hul verwagtinge is selfs oortref. Dit is nie Dawid se politieke ryk wat herstel is nie, maar God se ryk wat aangebreek het. Deur 'n reeks van gekose verteenwoordigers, byvoorbeeld Josafat wat die Woord van God gehoorsaam het, is die aandag daarop gevestig dat 'n nuwe koning teenwoordig is. Nie meer Dawid nie, maar God is koning. Hul verwagtinge het dus wel gerealiseer in 'n gerealiseerde eskatologie²¹⁸ van 'n teokrasie²¹⁹. Die

²¹⁷ Vergelyk Esra 3:12; T. C. Vriezen, *Hoofdlinjen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen: Veenman, 1974, p. 491; A. E. Hill & J. H. Walton, *A survey of the Old Testament*, Michigan: Zondervan, 1991, p. 218; R. Mason, *Preaching the tradition: Homily and hermeneutics after the exile*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 185-257.

²¹⁸ F. E. Deist et al, *Van Eden tot Rome, Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*, Pretoria 1981, p. 118.

²¹⁹ H. W. Nel, Die Kronis se uitbreiding van die Teokrasie in 1 en 2 Kronieke, *DLitt et Phil proefskrif*, Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1991.

geskiedenis word daarom op so 'n wyse deur die Kronieke-skrywer(s) oorvertel en aangevul dat die boodskap dit duidelik stel: God is nou teenwoordig soos nooit voorheen nie.

Omdat die Kronieke-skrywer(s) 'n nuwe era aankondig van 'n teokrasie²²⁰ word daar uitermatig klem op die kultus gelê. Waar God heers moet alles reg en heilig wees. Die skrywer(s) lê daarom strek klem op die rol van die kultus, priesters en die tempel-dienaars. Daarom word die tempel, *kahal*, gebede, sang, Leviet en woord van God in die verhaal van Josafat opgeneem om die belangrikheid daarvan aan te toon. Dit word doelbewus in die storie so vermeld dat die hoofklem op die kultus en die Woord van God val. Die Kronieke-skrywer(s) stel dit ook op 'n baie kunstige manier in die verhaal van 2 Kronieke 20:1-30 dat God teenwoordig is waar die kultus funksioneer.

As God teenwoordig is, moet daar direkte kontak tussen God en sy volk wees. Daarom gee die Kronieke-skrywer(s) aandag aan die manier waarop God teenwoordig is. Die konings van Israel se verhale word so vertel om kultiese betrokkenheid te beklemtoon. Dawid het die voorbereidings vir die bou van die tempel getref, die reëls vir die kultus daargestel en die musiek voorsien. Salomo het die tempel gebou en aan God gewy. Hiskia het die ware godsdiens herstel en Josia het hom beywer vir die korrekte kultus in Jerusalem. Die konings van Kronieke offer en bid en word soos priesters geteken. Terwyl Hiskia - volgens Konings, via Jesaja tot God nader om hom van sy siekte te genees, bid hy -

²²⁰ H. W. Nel, Die Kronis se uitbreiding van die Teokrasie in 1 en 2 Kronieke, *DLitt et Phil proefskrif*, Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1991.

volgens Kronieke - direk tot God²²¹. God praat nou direk met sy volk en nie meer deur die profete soos voorheen nie. Hulle stem het stil geword. Hy is meer werklik teenwoordig. Hy is teenwoordig in die kultus, waar Sy Woord self spreek²²².

3.8.2 Teenwoordigheid van God in 2 Kronieke 20:1-30

Teenoor die bedreiginge in die tyd van 2 Kronieke 20:1-30 het hierdie teksgedeelte 'n standpunt van geen deelname aan geweld en opstand²²³. Die boodskap van 2 Kronieke 20:1-30 is dat daar nie deelgeneem moet word aan geweld nie, maar daar moet eerder op God vertrou word omdat Hy teenwoordig is.

God se teenwoordigheid word verbind met Israel, Juda, Jerusalem, tempel en kultus (2 Kron 13:10-12)²²⁴. God se teenwoordigheid is ook effektief omdat Hy almagtig is (2 Kron 14:9; 16:8; 20:17; 25:8, 32:8). Hierdie tema van God se almag oor ander magte is nie nuut nie. Dit kom reeds voor in die heilige-oorlogtekste, byvoorbeeld Gideon se oorwinning oor die Midianiete in Rigters 7:1-25, Josua by Jerigo in Josua 6:1-27, die gebeure by die Riet-see in Eksodus 14:1-31 en Dawid se geveg met Goliat in 1 Samuel 17:31-58. Die Kronis lê 'n ander

²²¹ F. E. Deist & I. du Plessis, *God en sy Ryk*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, p. 84.

²²² F. E. Desit et al, *Van Eden Tot Rome. Die verhaalsamestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, pp. 118-119.

²²³ S. Niditch, *War in the Hebrew Bible. A study on the ethics of violence*, Oxford: Oxford University, 1993, p. 139.

²²⁴ R. Albertz, *History of Israelite religion in the Old Testament Period, Volume 2, From the exile to the Maccabees*. London: SCM Press, 1992, p.551.

klem. Vir hom is God nie net almagtig waar sy volk polities heers nie, maar God is ook almagtig omdat Hy teenwoordig is deur die kultus waar sy Woord spreek.

Die teologiese visie van die Kronis weerspieël die situasie van die Hellenistiese tyd. Ondanks al die visioene van profete en drome van herstel van die magtige ryk van Dawid en Salomo was Israel steeds polities afhanklik. Politieke selfstandigheid was 'n onbereikbare ideaal en 'n koning uit die geslag van Dawid het tot die verlede behoort. Die Kronis het hom by die situasie neergelê²²⁵. Die geadresseerdes van Kronieke was teleurgestel in die skynbare mislukking van Serubbabel om die messiaanse koninkryk in Juda na die ballingskap wat verwag is, te herstel²²⁶. Baie het gemeen dat hulle toekomsverwachting in verband met die oprigting van 'n nuwe Dawidiese koninkryk, tevergeefs is. Die Kronis het die geskiedenis verwerk om hierdie eskatologiese verwagting aan te spreek²²⁷. Dit is God se land, God se volk, God se huis, God se troon, God se koninkryk. Verder is dit ook baie duidelik as 1 Konings 2 vergelyk word met die weergawe daarvan in 1 Kronieke 28. In Konings gaan dit om politieke intriges en vyande. In Kronieke gaan dit oor die bou van die tempel van Jerusalem²²⁸. Die Kronis sê dus vir die teruggekeerde ballinge: dit het gebeur, julle verwagting het gerealiseer. Die toekoms waarvoor die ballinge gewag het, het aangebreek.

²²⁵ C. J. Den Heyer, *De Messiaanse Weg, Messiaanse Verwachtingen in het O.T. en in de Vroegjoodse Traditie*. Kampen: J. H. Kok, 1983, pp. 127-130.

²²⁶ Th. C. Vriezen, *Hoofdpijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen: Veenman, 1974, p. 491; A. E. Hill & J. H. Walton, *A Survey of the Old Testament*, Michigan: Zondervan, 1991, p.218; J. J. Burden & W. S. Prinsloo, *Tweegesprek met God, Die literatuur van die Ou Testament, Deel 3*, Kaapstad: Tafelberg, 1987, pp. 291, 323, 335.

²²⁷ Vergelyk 2 Samuel 5:2 en 1 Kronieke 11:2; 2 Samuel 7:16 en 1 Kronieke 17:14; 1 Konings 2:12 en 1 Kronieke 29:23; 1 Konings 9:7 en 2 Kronieke 7:20.

²²⁸ F. E. Deist *et al*, *Van Eden tot Rome, Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel Pretoria*: J. L. van Schaik, 1981, p. 118.

Maar dit is selfs meer as waarop tot dusver op gehoop. Dit is nie meer Dawid se politieke ryk wat teruggekom het nie. Wat aangebreek het, is die Godsryk²²⁹. Daarom het die Kronis 'n teologie van gerealiseerde eskatologiese verwagting²³⁰. Dit is nou 'n teokrasie waar God self koning is. In hierdie Godsryk is God nie meer deur middel van die koning teenwoordig nie, maar self teenwoordig. Hy het nie 'n koning nodig om te veg nie, maar is self die kryger. God het ook nou direkte kontak met sy volk deur die kultus waar sy Woord self spreek. Daarom word daar gepraat van 'n teologie van die Heilige skrif (2 Kron 6:16)²³¹.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die Kronis die boodskap aan die volk in Jerusalem wou tuisbring dat die verwagte heil reeds aangebreek het en dat hulle hul heil nou moet beleef in die erediens en die aanhoor en uitleef van die Wet. Sy hoof tema is dus: God is nou teenwoordig soos nooit voorheen nie²³².

3.9 Samevatting

Die eksegetiese arbeid van 2 Kronieke 20:1-30 het die volgende duidelik aan getoon:

- dat die teksgedeelte die heilige oorlog van Josafat afbaken,

²²⁹ Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*. Wageningen: Veenman, 1974, p. 474.

²³⁰ R. Albertz, *History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Volume 2, From the Exile to the Maccabees*, London: SCM Press, 1992, p.555.

²³¹ F. E. Deist et al, *Van Eden tot Rome, Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, p. 119.

²³² F. E. Deist et al, *Van Eden tot Rome, Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*, Pretoria: J. L. van Schaik, 1981, p. 120.

- dat die Masoretiese teks betroubaar is behalwe vir verse een, twee, sestien en vyf en twintig wat verskil van die meeste vertalings,
- dat die strukturele opbou van die teksgedeelte fokus op 'n heilige oorlog sonder menslike deelname aan geweld, maar deelname aan die kultus,
- dat die tradisiegeskiedenis dit aangedui het dat die heilige-oorlog-tradisies in die Ou Testament 'n lang geskiedenis gehad het wat uitgeloop het op 2 Kronieke 20:1-30 waarin die mens nie gewelddadig is nie,
- dat die Kronis bronne gebruik het, dit geherinterpreteer het en ook nuwe insigte oor *non-participation* bygevoeg het,
- dat die vroeë siening in verband met die heilige oorlog in Kronieke nuut geïnterpreteer is; dat daar in die vervolg alleen op God vertrou moet word omdat Hy teenwoordig is. 2 Kronieke 20:1-30 verduidelik hoe God teenwoordig is. Hy is teenwoordig in die kultus waar sy Woord spreek.

Ten slotte het die studie oor die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 die probleemstelling van hierdie studie aangespreek en die hipotese waar bewys. Die heilige-oorlog-tradisie het 'n ontwikkeling gehad wat gekulmineer het in die 2 Kronieke 20:1-30. Die eindresultaat van die heilige-oorlog-tradisie is dat 'n heilige oorlog nie 'n gewelddadige militêre stryd moet wees nie, maar 'n kultiese daad waar die mens betrokke is deur gebed, vas, raadpleging van Jahwe, aanbidding, lofprysing en geloofsvertroue op Jahwe.

HOOFSTUK 4 - SLOTGEDAGTES

Kortliks bestaan die sintese van hierdie verhandeling daaruit dat die vier hoofstukke aansluit by die tema van 'n **heilige oorlog**. Hoofstuk een gee die motivering vir die keuse van 'n studie oor die heilige oorlog vanuit my leefwerêld. Hieruit word die probleemstelling, hipotese en doelstellings ten opsigte van 'n heilige oorlog geformuleer. In hoofstuk twee word Von Rad se standpunt oor 'n heilige oorlog gebruik as oplossing van die probleem. Volgens Von Rad het die heilige oorlog in die Ou Testament 'n ontwikkeling deurloop wat in 2 Kronieke 20:1-30 eindig. Hoofstuk drie bespreek die heilige oorlog in 2 Kronieke 20:1-30 en hoofstuk vier is 'n sintese van die verhandeling.

Meer breedvoerig word die sintese van die verhandeling gevorm deur 'n onderliggende motief vir vrede. Dit is 'n reaksie op my leefwêreld van geweld. In die apartheidsera het die standpunt sterk geleef om dié beleid in stand te hou. Gedurende die eerste na-apartheidsjare kan die gedagte weer ontstaan om die vorige bedeling te herstel met geweld in die naam van 'n heilige oorlog vanuit die Ou Testament. Die probleem wat hierdie verhandeling identifiseer is dat mense nie die beskouing van die Ou Testament oor 'n heilige oorlog reg verstaan nie. Diegene wat die Ou Testament gebruik ter regverdiging van geweld in 'n heilige oorlog besef nie dat daar 'n ontwikkeling in die denke in verband met 'n heilige oorlog in die Ou Testament voorkom nie. Von Rad word gebruik om hierdie ontwikkeling en groei in denke te illustreer. Volgens hom tref ons die eindpunt van hierdie ontwikkeling in 2 Kronieke 20:1-30 aan. Hiervolgens word menslike geweld



geheel en al uitgeskakel. Hierdie siening van die Kronis is breedvoerig in hierdie verband ontleed en die skrywer(s) se beskouing in verband met geweld en 'n heilige oorlog geformuleer. Die implikasie van die beskouing van Kronieke is dat, indien daar vandag oorgegaan word tot 'n heilige oorlog, dit sonder menslike geweld moet geskied. Volgens 2 Kronieke 20:1-30 bestaan 'n heilige oorlog uit gebed, vas, lofprijsing, raadpleging van en geloofsvertroue in Jahwe.



OPSOMMING

2 KRONIEKE 20:1-30 - DIE EINDPUNT VAN DIE HEILIGE-OORLOG-TRADISIE IN DIE OU TESTAMENT

deur
Stevan Botma

Studieleier: Prof. J. H. le Roux

Graad: Magister Artium (Teologie) in die Ou-Testamentiese Wetenskap

Departement: Ou Testament

Universiteit: Universiteit van Pretoria

Die begeerte om oor hierdie onderwerp te skryf, het uit my leefwêreld ontstaan. Dit was gedurende 1994-2001, die eerste jare van die na-apartheidsera. Die meeste inwoners het die veranderinge demokraties aanvaar en andere het die verandering op politieke en sosiale gebied as te dramaties ervaar. Onder dié wat bedreig voel, bestaan die moontlikheid van 'n gewelddadige heilige oorlog wat uit die Ou Testament geregverdig word.

Die probleemstelling is:

- dat menslike geweld in 'n heilige oorlog vanuit die Ou Testament geregverdig kan word omdat daar nie rekening gehou word met die heilige-oorlog-tradisiegeskiedenis van die Ou Testament nie.

Die hipotese is:

- dat daar 'n ontwikkeling in Israel se denke oor 'n heilige oorlog in die Ou Testament plaasgevind het,
- dat 'n studie oor die groei in Israel se denke oor 'n heilige oorlog in die Ou Testament by die eindpunt in 2 Kronieke 20:1-30 sal uitkom wat 'n heilige oorlog as 'n kultiese handeling beskou,
- dat hierdie kulminasiepunt van die heilige-oorlog-tradisie in die Ou Testament uitloop op 'n heilige oorlog sonder gewelddadige menslike deelname.

Die doelstellings is:

- om volgens Gerhard von Rad die groei in Israel se denke oor 'n heilige oorlog aan te toon,
- om die eindpunt van die heilige-oorlog-tradisie in 2 Kronieke 20:1-30 in diepte te ontleed,
- om aan te toon dat Israel se voortdurende afskaling van geweld konsekwensies vir ons inhou.

Hoofstuk 1 is die inleidende hoofstuk waarin bogenoemde probleemstelling, hipotese en doelstellings geformuleer is. In hoofstuk 2 is daar volgens Von Rad aangetoon hoedat Israel se denke oor die heilige oorlog 'n ontwikkeling gehad het. Hy bespreek die nadenke oor 'n heilige oorlog in die geskiedenis van ou Israel, na-Salomoniese novelle, profete, Deuteronomium en die Kronis. Hierdie nadenke het 'n eindpunt bereik in 2 Kronieke 20:1-30. 'n Dieptestudie in hoofstuk 3 van 2 Kronieke 20:1-30 het aangetoon dat die Ou Testament tot die gevolgtrekking kom dat 'n heilige oorlog nie uit gewelddadige menslike deelname behoort te bestaan nie, maar uit: gebed, vas, aanbidding, lofprysinge, raadpleging van en geloofsvertroue in Jahwe.

In die jaar 2001 wil hierdie verhandeling vir dié wat bedreig voel hierdie perspektief van 2 Kronieke 20:1-30 oor 'n heilige oorlog gee. Die bede is dat hierdie studie die Kronis se beskouing oor 'n heilige oorlog sal herleef en dat dit 'n bydrae tot vrede sal lewer.

SUMMARY

2 CHRONICLES 20:1-30 - THE CONCLUSION OF THE HOLY WAR TRADITION IN THE OLD TESTAMENT

by
Stevan Botma

Supervisor: Prof. J. H. le Roux
Degree: Magister Artium (Theology) in Old Testament Studies
Department: Old Testament
University: University of Pretoria

The desire to write about this subject arose from the world in which I live. It was during 1994-2001, the first years of the post-apartheid era. Most citizens accepted the changes democratically, others experienced the changes in the political and social spheres as too dramatic. Amongst those who feel threatened, the possibility exists that a violent holy war may be justified out of the Old Testament.

The problem statement is:

- that human violence in a holy war may be justified from the Old Testament because the history of the holy-war-tradition of the Old Testament was not taken into account.

The hypothesis is:

- that, in the Old Testament, an evolution took place in Israel's thoughts on a holy war;
- that a study of the growth in Israel's thoughts on a holy war in the Old Testament would eventually culminate in 2 Chronicles 20:1-30, which regards a holy war as a cultic action;
- that this culmination point of the holy war tradition in the Old Testament will lead to a holy war without violent human participation.

The objectives are

- to demonstrate the growth in Israel's thoughts on a holy war according to Gerhard von Rad;
- to analyse in depth, the culmination point of the holy-war-tradition in 2 Chronicles 20:1-30;
- to demonstrate that Israel's continual de-escalating of violence holds consequences for us;

Chapter 1 is the introductory chapter in which the above problem statement, hypothesis, and objectives were formulated. In Chapter 2, the development of Israel's thoughts on the holy war, according to Von Rad, is illustrated. He discusses the reflections on a holy war in the history of old Israel, in the post-Solomonic novel, prophets, Deuteronomy and the Chronicler. Such reflection culminated in 2 Chronicles 20:1-30. An in-depth study in Chapter 3 of 2 Chronicles 20:1-30 showed that the Old Testament came to the conclusion that a holy war ought not comprise violent human participation, but rather: prayer, fasting, worship, praising, consultation of Yahweh and trust in Yahweh.

In 2001, this thesis should provide the perspective of 2 Chronicles 20:1-30 on a holy war to those who feel threatened. It is our prayer that this study will revive the Chronicler's views on a holy war and that it will contribute to peace.

BIBLIOGRAFIE

- Ackroyd, P R 1973. *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*. London: Torch Bible Paperbacks.
- Ackroyd, P R 1991. *The Chronicler in his age*. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press.
- Aharoni, Y 1979. *The land of the Bible. A historical geography*. London: Westminster Press.
- Aharoni, Y & Avi-Yonah M 1979. *Bybelse atlas*. Durban: Butterworths.
- Albertz, R 1994. *A History of Israelite religion in the Old Testament period*. Volume 1. London: SCM Press.
- Albertz, R 1992. *A history of Israelite religion in the Old Testament period*. Volume 2. London: SCM Press.
- Allen, L C 1973. More cuckoos in the textual nest: At 2 Kings XXIII. 5; Jeremiah XVII. 3, 4; Micah III. 3; VI. 16 (LXX); 2 Chronicles XX. 25 (LXX). *The Journal of Theological Studies* 24, 69-73.
- Allen, L C 1974. *The Greek Chronicles. The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic text. Part II Textual Criticism*. Leiden: Brill.
- Allen, L C 1988. Kerygmatic units in 1 & 2 Chronicles. *Journal for the study of the Old Testament* 41, 21-36.
- Alt, A 1966. *Essays on the Old Testament history and religion*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bainton, R 1960. *Christian attitudes toward war and peace. A Historical survey and critical re-evaluation*. Nashville: Abingdon.
- Bart, H & Steck, O H 1971. *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Burden, J & Prinsloo, W S (reds), *Twee Gesprek met God*. Kaapstad: Tafelberg. 1987.
- Bartlett, J R 1969. The brotherhood of Edom. *Journal for the study of the Old Testament* 4, 2-27.
- Bennett, W H 19. *The Books of the Chronicles*. London: Hodder & Stoughton.
- Bosman H L & Loader J A (reds), 1987. *Vertellers van die Ou Testament. Die lietaratuur van die Ou Testament. Deel 2*. Kaapstad: Tafelberg.
- Breck, J 1994. *The shape of Biblical language. Chiasmus in the Scriptures and beyond*. New

York: ST. Vladimir's Seminary Press.

Burden, J & Prinsloo, W S (reds) 1987, *Twee Gesprek met God*. Kaapstad: Tafelberg.

Burger, M 1992. *Verwysings-tegnieke*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Cross, F M 1973. *Canaanite myth and Hebrew epic*. Cambridge: Harvard University Press.

Cross, F M 1947. Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 117, 19-21.

Curtis, E L & Madsen, A A 1965. *The international critical commentary. A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*. Edinburgh: T & T Clark.

Curtis, E L & Madsen, A A 1976. *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles*. Edinburgh: T & T Clark.

Deist, F E 1978. *Towards the text of the Old Testament*. Pretoria: N. G. Kerkboekhandel.

Deist, F E et al 1981. *Van Eden tot Rome. Die verhaal, samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*. Pretoria: J. L. van Schaik.

Deist, F E & du Plessis, I 1981. *God en sy ryk*. Pretoria: J. L. van Schaik.

Deist, F E 1983. *Verandering sonder geweld?* Kaapstad: Tafelberg.

Deist, F E 1994. Onlangse konsepte in teksuitleg en hulle konsekwensies vir die (gereformeerde) teologie. *In die Skriflig. Tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging* 28/2, 165-177.

Den Heyer, C J 1983. *De Messiaanse weg, Messiaanse verwachtingen in het O.T. en in de Vroegjoodse Traditie*. Kampen: J. H. Kok.

De Vaux, R 1961. *Hoe het oude Israëlf leefde. De instellingen van het Oude Testamnt*. Volume 2. Roermond-Maaseik: J. J. Romen & Zonen.

De Vries, S J 1975. Temporal terms in Holy-War tradition. *Vetus Testamentum* 25, 80-105.

De Vries, S J 1989. *I and 2 Chronicles. The forms of the Old Testament literature*. Michigan: W. B. Eerdmans.

Dillard, R B 1984. The literary structure of the Chronicler's Solomon narrative. *Journal For the Study of the Old Testament* 30, 85-93.

Dillard, R B 1987. *Word Biblical commentary. 2 Chronicles*. Texas: Word Books.

Duke, R K 1990. *The persuasive appeal of the Chronicler. A rhetorical analysis*. Sheffield: Almond.

- Eissfeldt, O 1974. *The Old Testament. An introduction*. Oxford: Blackwell.
- Eybers, I H 1978. *Gods Woord in mensetaal. Die ontstaan, inhoud en boodskap van die "Geskrifte" in die Hebreuse Kanon*. Deel III. Durban: Butterworths.
- Fredriksson, H 1945. *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Friedrich G (editor), 1974. *Theological dictionary of the New Testament IX*. Michigan: W. B. Eerdmans.
- Goettsberger, J 1939. *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*. Bonn: Peter Hanstein.
- Gunkel, H 1916. *Israelitische Heldentum und Kriegersfrömmigkeit im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harel, M 1967. Israelite and Roman roads in the Judean desert. *Israel Exploration Journal*. Volume 17, 18-25.
- Hill, A E & Walton, J H 1991. *A survey of the Old Testament*. Michigan: Zondervan.
- Hobbs, T R 1989. *A Time for war: study of warfare in the Old Testament*. Wilmington: Michael Glazier.
- Japhet, S 1993. *I & II Chronicles. A commentary*. London: SCM Press.
- Kalimi, I 1995. The contribution of Chronicles to the solution of its textual problems. *Biblical Interpretation* 3, 190-212.
- Kautzsch, E & Cowley, A E 1974. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: University Press.
- Kegler, J & Augustin, M 1984. *Beiträge zur erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums. Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*. Frankfurt: Pieter Verlag.
- Keil, C F 1990. *Chronik, Esra, Nehemia und Esther*. Basel: Brunnen.
- Kenny, W 1966. *How to analyze fiction*. New York: Simon & Schuster.
- Kittel G (editor) 1964. *Theological dictionary of the New Testament. Volume II*. Michigan: W.B. Eerdmans.
- Kittel, R (ediderat)1983. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kleinig, J W 1993. *The Lord's song. The basis function and signifigance of choral music in Chronicles*. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament.

- Kleinig, J W 1994. Recent research in Chronicles. Currents in research. *Biblical Studies* 2, 43-76.
- Koehler, L & Baumgartner, W 1958. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill.
- Lemke, W E 1965. The synoptic problem in the Chronicler's history. *The Harvard Theological Review* 58, 349-363.
- Le Roux, J H 1981. Uittog & Snai. 'n Uiteensetting en kritiese bespreking van Gerhard von Rad se beskouinge. DTh proefskrif Universiteit van Suid-Afrika.
- Le Roux, J H 1971. As die profeet se woord teleurstel. Oor ballingskap/na-ballingskap en na-apartheid. *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, 216-230.
- Le Roux, J H 1996. Eksegese as spel. *Acta Theologica*, 41-56.
- Le Roux J in: W. Vosloo & F. van Rensburg (redakteurs) 2000, *Bybellenium*, Vereeniging: CUM.
- Lind, M C 1980. *Yahweh is a warrior. The theology of warfare in ancient Israel*. Scottdale: Herald.
- Mangan, C 1982. *1-2 Chronicles Ezra, Nehemiah*. Wilmington: Michael Glazier.
- Mascoti, S 1969. *An introduction to the comparative grammar of the Semitic languages*. Wiebaden: Horrassowitz.
- Mason, R 1990. *Preaching the tradition. Homily and hermeneutics after the exile*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mckenzie, S L 1984. *The Chronicler's use of the Deuteronomistic history*. Atlanta: Scholars.
- Myers, 1966. The kerygma of the Chronicler. History and theology in the service of religion. *Interpretation* 20, 259-273.
- Nel, H W 1991. Die Kronis se uitbreiding van die Teokrasie in 1 en 2 Kronieke. D. Litt et Phil-Proefskrif Universiteit van Suid-Afrika.
- Niditch, S 1993. *War in the Hebrew Bible. A study in the ethics of violence*. Oxford: Oxford University.
- Noordtzi, A 1957. *De boeken der Kronieken*. Kampen: J.H. Kok.
- Noth, M 1967. *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Darmstadt: WBG.
- Noth, D M 1944. Eine palästinische Lokalüberlieferung in 2. Chr. 20. *Zeitschrift des Deutschen*

Palästina-Vereins 67, 45-71.

Pedersen, J 1940. *Israel, Its life and culture*. London: Oxford University Press.

Petersen, D L 1977. Late Israelite prophecy. Studies in Deutero-Prophetic literature and Chronicles. *Catholic Biblical Quarterly* 41, 143-144.

Prinsloo, W S 1994. A comprehensive semiostructural exegetical approach. *Old Testament Essays* 7(4), 78-83.

Radday, Y T. Chiasmus in Hebrew Biblical narrative. In: Welch, J W (editor) 1981. *Chiasmus in antiquity. Structures, analyses, exegesis*. Hildesheim: Gerstenberg, 50-117.

Rahlfs, A 1935. *Septuaginta: Id est vetus Testament graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

Richter, W 1971. *Exegese Als Literatur Wissenschaft. Entwurf einer Altestamentlichen Literatur Theorie und Methodologie*. Göttingen: Van Den Hoeck & Ruprecht.

Roubos, K 1969. *I Kronieken*. Nijkerk: G.F. Callenbach N.V.

Roubos, K 1972. *II Kronieken*. Nijkerk: G.F. Callenbach N.V.

Rowley, H H 1970, *The century Bible. Job*. Melbourne: Nelson.

Rudolph, W 1955. *Chronickbücher*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Ruffing, A 1992. *Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Schaefer, G E 1972. The significance of seeking God in the purpose of the Chronicler. ThD Thesis South Baptist Theological Seminary.

Schwally, F 1901. *Der heilige Krieg im alten Israel*. Leipzig: Deiterich.

Selman, M J 1994. *2 Chronicles. A commentary*. Leicester: Inter-Varsity.

Smend, R 1963. *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Smend, R 1970. *Yahweh war & tribal confederation. Reflections upon Israels earliest history*. Nashville: Abingdon.

Stolz, F 1972. *Jahwes und Israels Krieg, Abhandlunggen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 60. Zurich: Theologischer Verlag.

- Strübin, K 1991. *Tradition Als Interpretation en der Chronik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Stuart, D 1976. The sovereign's day of conquest. *American Schools of Oriental Research Bulletin* 221, 159-164.
- Terrien, S 1978. *The elusive presence. Towards a new Biblical theology*. San Francisco: Harper & Row.
- Thronveit, M A 1987. *When kings speak. Royal scpeech and royal prayer in Chroncles*. Atlanta: Scholars.
- Torrey, C C 1909. Chronicler as editor and as independent narrator. *American Journal of Semitic literature* 25, 217.
- Verhoef, P A 1973. *Metodiek van die eksegesi*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Von Rad, G 1957. *Theologie des Alten Testaments*. Vol. 1. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Von Rad, G 1958. *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Von Rad, G 1965. *Old Testament Theology*. Volume II. London: SCM Press.
- Von Rad, G 1966. *The problem of the Hexateuch*. London: Olivier & Boyd.
- Von Rad, G 1973. *Gesamelte Studien 48. Deuternomium-Studien*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Von Rad, G 1991. *Holy war in ancient Israel*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Vosloo W et al 1981. *Van Eden tot Rome. Die verhaal samestelling en skrywersperspektiewe van die vertelliteratuur van die Bybel*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- Vriezen, TH C 1974. *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*. Wageningen: Veenman.
- Weber, M 1952. *Ancient Judaism*. Glencoe: Free Press.
- Weimar, P 1976. Die Jahwekriegeserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7. *Biblica* 57, 38-73.
- Weippert, M 1983. *History, Historigraphy and interpretation*. Jerusalem: Magnes.
- Wellhausen, J 1897. *Israelitische und jüdische Geschichte*. Berlin: Georg Reiner.
- Wellhausen, J 1961. *Prolegomena to the history of ancient Israel. With a reprint of the article Israel from the ensyclopaedia Britanica*. Cleveland: World.



Williamson, H G M 1982. *New century Bible commentary. 1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company.

Würtwein, E 1973. *Der Text Des Alten Testaments*. Stuttgart: Würtweinbergische Bibelstalt.

Yoder, J H 1989. To your tents, O Israel. The legacy of Israel's experience with Holy War. *Studies in Religion* 18, 345-362.