

KIRKPATRICK, JAMES DUDLEY

ESKATOLOGIE IN DIE BOEK SEFANJA

DD

UP

1993

ESKATOLOGIE IN DIE BOEK SEFANJA

deur

JAMES DUDLEY KIRKPATRICK

voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes

vir die graad

Doctor Divinitatis

aan die Teologiese Fakulteit
(Afdeling B)

Universiteit van Pretoria

PRETORIA

PROMOTOR: PROF W S PRINSLOO

Desember 1993

Vir Mari, Dudley en Cobus

Geldelike bystand van die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings in hierdie werk uitgespreek of gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie beskou word as noodwendig dié van die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling nie.

VOORWOORD

Die voltooiing van hierdie proefskrif het langer geneem as wat ek gedink het dit sou en meer van die mense rondom my gevra as wat ek kon voorsien. Daarom is 'n woord van dank en erkentlikheid gepas.

Aan my promotor, Prof W S Prinsloo, 'n besondere woord van dank vir die kwaliteit van die leiding waarop ek kon staatmaak. Sy werksvermoë, deeglikheid en kritiese insig is imponerend en was vir my as student voordelig. Dit was 'n voorreg om hom as promotor te kon hê.

Ek is aan elke dosent wat tot my teologiese vorming bygedra het dank verskuldig. Ek dink in besonder aan hulle wat op een of ander wyse 'n rol daarin gespeel het dat ek 'n belangstelling vir die wêreld van die Ou Testament ontwikkel het.

Ek bedank ook graag vir Prof T Seidl wat my in 1991 met groot gasvryheid in München ontvang het. Die geleentheid wat ek gehad het om by sy doktorale besprekingsgroep in te skakel, was vir my 'n leersame en inspirerende ondervinding.

My opregte dank gaan ook aan my kollegas en die kerkraad van die Ned. Geref. Gemeente Suidoos-Pretoria. Sonder hulle begrip en tegemoetkomendheid sou hierdie studie moeilik voltooi kon word.

Dank aan my vrou, Mari, wat die frustrasies en vreugdes van die afgelope paar jaar se studies met my gedeel het. Haar ondersteuning en aanmoediging het dit vir my moontlik gemaak om met oorgawe te werk.

Die studie oor eskatologie in die boek Sefanja het my opnuut daarvan bewus gemaak dat dit beter is om hoopvol te reis as om te arriveer. My dank gaan aan die Here op wie die hoop gevestig is.

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD	i
1. INLEIDING	1
1.1 Motivering vir die studie	1
1.1.1 Sefanja: 'n Verwaarlooste boek?	1
1.1.2 Oorsig oor verskillende benaderings	2
1.2 Doelstelling en hipotese	8
1.2.1 Doelstelling	8
1.2.2 Hipotese	8
1.3 Afgrensing van die studie	9
1.3.1 Eskatologie	9
1.3.1.1 Probleem ten opsigte van terminologie	10
1.3.1.2 Oorsake van die probleem	11
1.3.1.3 Hantering van die probleem	14
1.3.1.4 Noodsaaklikheid van die begrip eskatologie	15
1.3.1.5 Definiëring van eskatologie	16
1.3.2 Die boek Sefanja	22
1.4 Werkswyse	22

1.5 Ekskurs - Literêre tegnieke	27
1.5.1 Figuurlike taalgebruik	28
1.5.2 Verskillende stylfigure	30
1.6 Uiteensetting van die proefskrif	36
2. KOMPOSISIE 1 : SEFANJA 1:2-3:8	
2.1 Komposisie 1 - Geheelbeeld	38
2.2 Analise van Komposisie 1A	42
2.2.1 Sefanja 1:2-6	42
2.2.1.1 Analise	42
2.2.1.2 Gevolgtrekking	58
2.2.2 Sefanja 1:7-13	60
2.2.2.1 Analise	61
2.2.2.2 Gevolgtrekking	80
2.2.3 Sefanja 1:14-16	83
2.2.3.1 Analise	83
2.2.3.2 Gevolgtrekking	87

2.2.4 Sefanja 1:17-18	89
2.2.4.1 Analise	89
2.2.4.2 Gevolgtrekking	91
2.3 Analise van Komposisie 1B	92
2.3.1 Sefanja 2:1-3	92
2.3.1.1 Analise	92
2.3.1.2 Gevolgtrekking	101
2.3.2 Sefanja 2:4-7	102
2.3.2.1 Analise	102
2.3.3 Sefanja 2:8-10	110
2.3.3.1 Analise	110
2.3.4 Sefanja 2:11	113
2.3.4.1 Analise	113

2.3.5 Sefanja 2:12	114
2.3.5.1 Analise	114
2.3.6 Sefanja 2:13-15	116
2.3.6.1 Analise	116
2.3.7 Gevolgtrekking: 2.3.2 - 2.3.6	119
2.3.8 Sefanja 3:1-5	121
2.3.8.1 Analise	121
2.3.8.2 Gevolgtrekking	126
2.4 Analise van Komposisie 1C	128
2.4.1 Sefanja 3:6-8	128
2.4.1.1 Analise	128
2.4.1.2 Gevolgtrekking	131

3. KOMPOSISIE 2 : SEFANJA 3:9-3:20

3.1 Komposisie 2 - Geheelbeeld	133
3.2 Analise van tekseenhede	134
3.2.1 Sefanja 3:9-13	134
3.2.1.1 Analise	134
3.2.1.2 Gevolgtrekking	143
3.2.2 Sefanja 3:14-17	145
3.2.2.1 Analise	145
3.2.2.2 Gevolgtrekking	150
3.2.3 Sefanja 3:18-20	152
3.2.3.1 Analise	152
3.2.3.2 Gevolgtrekking	154

4. DIE HISTORIESE KONTEKS VAN DIE BOEK SEFANJA

4.1 Die noodsaaklikheid	155
4.2 Die probleem	156
4.3 Die voor-ballingskapkonteks	160
4.4 Die ballingskapkonteks	162

5. ESKATOLOGIE IN DIE BOEK SEFANJA

5.1 Jerusalem as fokuspunt	165
5.2 Die <i>Jom Jahwe</i> as eskatologiese tema	168
5.3 Die volke en eskatologie	174
5.4 Die oorblyfsel en eskatologie	175
5.5 Eskatologie en etiek	176
5.6 Gevolgtrekking	177
SAMEVATTING	179
SUMMARY	180
BIBLIOGRAFIE	181

1. INLEIDING

1. INLEIDING

1.1 Motivering vir die studie

1.1.1 Sefanja: 'n Verwaarlooste boek?

Die bewering word soms gemaak dat die boek Sefanja nie veel aandag in die navorsing gekry het nie (House 1988:9-10,21) en dat 'n studie van die boek daarom aangewese is. So byvoorbeeld stel House hom in sy studie van die *genre* van die boek ten doel om die boek uit "...the ashes of scholarly neglect" (House 1988:21) te laat opstaan. Indien die aantal tydskrifartikels as maatstaf sou dien vir die mate van aandag wat die boek gekry het, is House se opmerking oor die verwaarloosing van die boek korrek. Dit is verder ook opvallend dat die boek in die werke oor die teologie van die Ou Testament nie eintlik figureer nie. Von Rad (1965:122) verwys na Sefanja 1:7-18 as een van die belangrikste bronne met betrekking tot die *Jom Jahwe*, maar werk dit nie verder uit nie. Hy behandel die boek Sefanja in enkele sinne as deel van die tyd van Jeremia. Wanneer die tema van die *Jom Jahwe* aan die orde kom, word die gedeelte uit hoofstuk 1 (1:14-18) wel bygehaal. Dit het egter meegebring dat daar so skerp gefokus is op die *Jom Jahwe*-tema, wat inderdaad 'n sentrale tema in die boek is, dat perspektief op die res van die boek (veral hoofstuk 3) verloor is.

Indien 'n mens egter in ag neem hoeveel proefskrifte die afgelope 50 jaar oor die boek verskyn het, hou die klag van verwaarloosing nie steek nie. Daar het sedert die proefskrif van Gerleman in 1942 'n hele aantal proefskrifte verskyn waarin verskillende aspekte van die boek deeglik ondersoek is. Trouens, die boek is reeds uit soveel invalshoeke benader dat dit goed gebruik sou kon word in 'n

studie wat die resultate van die verskillende eksegetiese benaderings met mekaar wil vergelyk.

1.1.2 Oorsig oor die verskillende benaderings

In die werk van Gerleman (1942) is die **tekskritiese asook die literêrkritiese** aspekte so omvattend ondersoek dat dit telkens nog weer opduik in argumentvoering oor die teks. Gerleman vergelyk telkens die Masoretiese teks met die Septuagint, Targums en die Pesjitta en beskryf dit wat kenmerkend is van elke teksgetuie. Alhoewel hy ook aandag gee aan die historiese agtergrond van die boek, was dit veral sy tekskritiese werk ten opsigte van die Septuagint wat groot invloed uitgeoefen het. Vir studies waarin die vergelyking van die verskillende teksgetuies voorop staan, is die werk van Gerleman onontbeerlik.

Die **strukturele** aspekte staan in die proefskrif van Ball (1972/1988) op die voorgrond. Op voetspoor van James Muilenburg volg Ball die metodologie van die "rhetorical criticism" waarmee hy "poetic, rhetorical and structural features" op die vlakke van "word", "line", "set", "subsection", "section" en "chapter" identifiseer. Die teks word ten opsigte van klankpatrone, strukturele kenmerke, metrum, grammatikale oorwegings en beeldspraak ontleed. Daardeur word die relasie tussen die verskillende eenhede van die teks duidelik gemaak. Omdat die "rhetorical structure" die sleutel is om die relasies tussen die verskillende eenhede van die boek te verstaan is dit begryplik waarom die "structural features" so sterk in Ball se analise figureer. Hy kom uiteindelik daartoe om die boek as "poetry-prose" te tipeer. Omdat die historiese aspekte vir Ball (1988:285) nie "a major concern" is nie, vind hy geen literêrkritiese spanninge in die boek wat op latere verwerking sou wys nie. Hy gaan van die standpunt uit dat daar minstens 'n

sterk moontlikheid bestaan dat die hele boek "from the same hand" afkomstig is (Ball 1988:287). Hy maak verder die belangrike stelling dat die teologiese betekenis in die boek as geheel opgesluit is.

In seker die deeglikste analise van die teks van die boek tot op hede bied Irsigler (1977) se studie van Sefanja 1:1 - 2:3 insigte wat in verdere navorsing benut moet word. Die werkswyse van Irsigler is tiperend van 'n aantal **literatuurwetenskaplike** studies wat in München gedoen is en waarin die metodologie van Richter op verskillende tekste toegepas is (Seidl 1989:27-37). Die bedoeling van Irsigler was om dié metode op 'n profetiese boek met sterk poëtiese karakter toe te pas. Dit is veral die ontleding van die relasies in die teks, wat by Irsigler onder "Formkritik" voorkom, wat van groot waarde is. In bykans al die publikasies wat na die van Irsigler verskyn het, is deeglik kennis geneem van sy "literarkritische" en "formkritische" analyses.

Die waarde van House (1988) se bydrae lê op die terrein van die **genrekritiek**. House polemiseer sterk teen die histories-kritiese metode en beskou sy benadering as 'n poging om weg te breek uit die stagnasie wat volgens hom die Sefanja-navorsing kenmerk. Hy beskuldig die histories-kritiese werkswyse van atomisering en fragmentering van die teks en sien dit as 'n doodloopstraat wat nie die betekenis van die boek as geheel kan ontsluit nie. Hy lê daarop klem dat die teks los van sy historiese konteks betekenis het en dat dit deurgaans as "artistic whole" (:20) hanteer moet word. Die aspek van die *genre* saam met die "close reading" van die teks maak die kern van sy benadering uit. House ontwikkel 'n genre-teorie en beskryf Sefanja as 'n profetiese drama.

Die twee studies van onderskeidelik Sabottka (1972) en Olivier (1973) gee spesifiek aan die vertaling van die teks aandag. Dit gaan gepaard met 'n

grammatikale bespreking van die teks wat van groot waarde is. Sabottka leun egter swaar op die Ugarities wanneer hy die teks grammatikaal ontleed. Dit kom ietwat eensydig voor en beperk die nuttigheid daarvan. Alhoewel Olivier se studie in 'n groot mate op 'n kritiese bespreking van die werk van Sabottka neerkom, het hy die belangrikste grammatikale verklaringsmoontlikhede (tot en met 1972) byeengebring.

Vanuit **histories-kritiese hoek** is 'n hele aantal studies gedoen waarvan dié van Ben Zvi (1991) die jongste voorbeeld is. Die titel (A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah) en die datum waarop dit verskyn het (1991), dui daarop dat die histories-kritiese lees van die teks nie, soos wat House meen, tot die verlede behoort nie. Ben Zvi reageer op die kritiek van House teen die histories-kritiese metode. Veral die feit dat House impliseer dat die historiese aanpak nie langer gebruik kan word nie, is vir Ben Zvi problematies. Hy waarsku dat die verwaarlosing van die historiese konteks sal lei tot 'n "self centered" lees van die teks. Omdat die onderskeid tussen die wêreld van die teks en dié van die leser nie in ag geneem word nie, gebeur dit dat die leser sy eie wêreld op die teks afdwing. Ben Zvi wys tereg ook daarop dat geen wetenskaplike metode wat krities met die teks omgaan, ewige waarhede kan bied nie, omdat dit met hipoteses werk. Hy slaag oortuigend daarin om aan te toon dat die histories-kritiese metode nie meer subjektief is as dié wat deur House voorgestaan word nie. Ben Zvi se ondersoek wys opnuut op die belangrikheid daarvan om die gelaagdheid van Ou-Testamentiese tekste by die interpretasie daarvan in ag te neem. Hy onderskei "at least three levels of development" in die boek (Ben Zvi 1991:347) en lê baie klem op die verskil tussen die **outeur van die boek** en die **profeet in die boek** (:347-358).

Edler (1984) werk met die onderskeid tussen "authentiese" en "inauthentiese" gedeeltes in die boek. Hy noem hierdie onderskeid "wertneutral", maar oordeel tog dat so 'n onderskeid dit moontlik maak om die "authentiese" gedeeltes as eenheid saam te lees wat beteken dat "die authentiese Botschaft Gottes an diesen Menschen tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kan" (:4). Die dominante tema van die "authentiese Verkündigung" is vir Edler sonder twyfel die *Jom Jahwe* (:249). Al die ander temas in die boek is hieraan ondergeskik. Vir Edler is die historiese agtergrond van die profeet van deurslaggewende belang vir die verstaan van die boek: "Datieren wir sein Auftreten falsch, so werden wir ihn nie ganz verstehen können" (:40).

Krinetzki (1977) se benadering is ook histories-krities en hy konsentreer enersyds op die **motiewe en tradisies** ("Motiv- und Traditionskritik") en andersyds op die redaksionele ontwikkeling ("Kompositions- und Redaktionskritik") wat die boek sou deurloop het. Sy poging om die verskillende redaksies noukeurig te dateer is grootliks spekulatief en onoortuigend. Sy sistematiesing en identifisering van motiewe en tradisies in die boek is egter van veel meer waarde.

In sy proefskrif (1961) en in 'n latere artikel (1963) hou Williams hom spesifiek met die **dateringsvraagstuk** van die boek besig. Die waarde van die histories-kritiese aanpak blyk daaruit dat die historiese vrae die beste deur hierdie studies beantwoord is.

Seybold (1985;1985a) benut die resultate van Irsigler en bou daarop voort in sy bespreking van die **satiriese aard** van die Sefanja-profesie. Dit is Seybold wat, in 'n bydrae vir 'n bundel met die "Prophetische Bildsprache" as tema, die figuurlike taalgebruik in die boek na vore gebring het in sy behandeling van "Die

Verwendung der Bildmotive in der Prophetie Zefanjas". Seybold het aangetoon hoe belangrik dit vir die verstaan van die boek is om die elemente van ironie, karikatuurbeelding en satire te kan identifiseer. Hy volg dit dan ook later op met 'n publikasie in dieselfde jaar met die titel "Satirische Prophetie" waarin hy dié tema verder uitwerk. Sy histories-kritiese werkswyse bring hom daartoe om slegs 'n aantal oorspronklike Sefanja-uitsprake te analiseer ten einde aan te toon dat die profet Sefanja 'n satirikus was.

Bykomstig tot genoemde studies moet die twee kommentare van Rudolph (1975) en Van der Woude (1978) en die publikasie van Kapelrud (1975) ook genoem word as bydraes waarin die boek op besonder deeglike wyse ondersoek is.

Hierdie oorsig oor die navorsing toon aan dat 'n wye spektrum van benaderings tot die boek Sefanja gevolg is. Die veelkantigheid van die teks het in die navorsing van die boek tot sy reg gekom. Die vraag na die ruimte vir en noodsaaklikheid van verdere navorsing op die boek moet vervolgens beantwoord word. Met die eerste oogopslag wil dit voorkom asof alle aspekte van die boek deeglik bestudeer is. Daar is na my oordeel egter wel aspekte wat 'n verdere ondersoek regverdig. Ek verwys met name na die eskatologiese karakter van die boek. Von Rad verwys byvoorbeeld na Sefanja as belangrike bron by die verstaan van die *Jom Jahwe* en dus ook die verskynsel van profetiese eskatologie. Die feit dat hy die bydrae wat die boek Sefanja tot die tema kan maak, nie in sy teologie verder uitwerk nie, wys op 'n leemte wat die Sefanjastudies betref. In geneen van die proefskrifte kom die tema van die eskatologie pertinent aan die orde nie. Daar is wel sydelingse verwysings daarna (vgl Irsigler 1977:374), maar dit word nêrens as selfstandige tema ondersoek nie.

Die Nuwe Testament haal die boek Sefanja konsekwent in eskatologiese konteks aan. Dit laat die vraag ontstaan of die boek reeds binne sy eerste historiese konteks (die tyd van Josia) as eskatologies getipeer kan word. Het dit moontlik deur 'n proses van reïnterpretasie 'n eskatologiese karakter gekry? Word hierdie eskatologiese reïnterpretasie eers in die Nuwe Testament aangetref of is die boek, soos dit nou in sy *Endgestalt* lyk, dalk reeds die produk van 'n eskatologiese reïnterpretasie wat na 587 v C plaasgevind het? Dit is van die vrae wat nog ten opsigte van die boek Sefanja beantwoord moet word.

Daar is verder 'n duidelike tendens om die tradisionele *Jom Jahwe* gedeeltes in die boek Sefanja (1:7-13; 1:14-18) te betrek in die gesprek oor die eskatologie, maar die bydrae wat die res van die boek tot die tema maak buite rekening te laat. Ter wille van groter duidelikheid oor die tema **eskatologie in die Ou Testament** is dit noodsaaklik dat die profetiese boeke afsonderlik aandag moet kry. Met verwysing na die onderskeid tussen eskatologie en toekomsverwagting merk Le Roux (1988:21) op dat "In each case one would have to distinguish between different types of eschatology or future expectations and *endeavour to describe the characteristics as well as the context in which each one originated and functioned.*" Alvorens die koor van getuies oor die eskatologie waardeur kan word, moet die afsonderlike stemme eers beluister word. So sal die eie aard van elke boek en die besondere aksente met betrekking tot die eskatologie tot sy reg kom.

Alhoewel die boek Sefanja sy kwota aandag in die navorsing gekry het, regverdig bogenoemde probleemstelling 'n verdere ondersoek.

1.2 Doelstelling en hipotese

1.2.1 Doelstelling

In aansluiting by die beredenering by 1.1 kan die doel van hierdie studie soos volg geformuleer word:

Die boek Sefanja word ondersoek om vas te stel of dit 'n eskatologiese karakter het. Dit beteken dat die karakter van en verband tussen die oordeel en heil nagegaan moet word. Wat die oordeel betref, sal aangetoon word dat dit in Sefanja die karakter van 'n radikale en finale oordeel het wat die einde van 'n era impliseer. Wat die heil betref, sal aangetoon word dat dit 'n nuwe tyd, wat deur die toedoen van Jahwe sal aanbreek, in die vooruitsig stel.

1.2.2 Hipotese

Die toekomspektief wat in die boek voorkom, is eskatologies van aard. Dit beteken dat die boek 'n perspektief op die toekoms verteenwoordig waarin Jahwe self deur oordeel die ou tydvak tot 'n einde bring en 'n nuwe tydvak in die geskiedenis tot stand bring.

Die boek Sefanja is die eindproduk van 'n proses waarin 'n radikale oordeelswoord en beloftes van heil op so 'n wyse gekombineer word, dat dit afsonderlik en gesamentlik deel uitmaak van die eskatologiese denke in die Ou Testament.

1.3 Afgrensing

Hierdie studie wil twee vrae ten opsigte van die boek Sefanja probeer beantwoord.

1. Is die boek Sefanja eskatologies van aard?

en, indien wel

2. Wat is die aard van die eskatologie wat daarin voorkom?

Dit beteken dat die studie afgebaken word as 'n ondersoek na eskatologie in die boek Sefanja. Ter wille van die duidelike afbakening van die studie word vervolgens verder aan dié twee sleutelbegrippe in die gestelde hipotese aandag gegee. Dit gaan oor die vraag wat bedoel word met die begrip **eskatologie** en waarom spesifiek na die boek Sefanja verwys word?

1.3.1 Eskatologie

Die begrip **eskatologie** is tot dusver in die formulering van die doelstelling en die hipotese waarmee gewerk word, gebruik sonder dat omskryf is presies wat daarmee bedoel word. Dit is om verskeie redes nodig om verder daarop in te gaan. Een daarvan is die verwarring wat rondom die begrip bestaan.

1.3.1.1 Probleme ten opsigte van terminologie

Sedert Gressmann in 1905 die eerste keer die begrip **eskatologie** in verband met Ou-Testamentiese studies gebruik het, word die gesprek oor eskatologie in die Ou Testament gekenmerk deur 'n Babelse verwarring ten opsigte van terminologie. Gressmann het 'n term geneem en van toepassing gemaak op stof wat moeilik inpas by die inhoud wat in sy tyd deur die Dogmatiek aan die term eskatologie gegee is. Hy kon die term eskatologie so probleemloos oorneem omdat hy daarmee verwys het na die dinge wat "mit dem Weltende und der Welterneuerung" (Gressmann 1905:1) te make het. Hy is hierin gevolg deur onder andere Althaus (1933:1), Van der Ploeg (1972/1978:380-393) en Frost (1952/1978:73-87). Frost (:82) wil die term uitsluitlik reserveer vir "die Erwartung des eschaton, des Endes der Geschichte...". Met hierdie omskrywing van eskatologie as maatstaf, is die Ou Testament nie werklik relevant vir die tema nie en word dit 'n saak uitsluitlik vir die Nuwe Testament.

Die term **eskatologie** word egter nie net in dié eng sin van die woord gebruik nie. Dit word ook in 'n breër sin, as beskrywing van 'n toekomsverwagting wat binne die geskiedenis sou realiseer (Vriezen 1953:202), gebruik. Dit is te begrype dat daar dus verwarring sou ontstaan oor wat as eskatologie gereken moet word en wat nie. Of die gebruik van die term in Ou-Testamentiese studies 'n gelukkige een is, is in 'n sekere sin nie meer ter sake nie. Dit is tans 'n ingeburgerde begrip wat ongelukkig met 'n verskeidenheid van inhoude gevul word. Elke navorser sal daarom ter aanvang die een of ander vorm van definisie moet aanbied van wat hy/sy onder die term eskatologie verstaan. Daarsonder sal geen sinvolle gesprek oor die eskatologie in die Ou Testament moontlik wees nie.

'n Oorsig oor die literatuur waarin eskatologieë van die Ou Testament ter sprake is, laat die indruk van soveel hoofde, soveel eskatologieë. Wanke (1970:300-312) slaag daarin om, met verwysing na die gebruik van die term eskatologie by Althaus, Hoffmann, Baumgärtel, Bultmann, Ott, Sauter en Moltmann, die problematiek met betrekking tot terminologie uit te wys. Soveel so dat hy van "eine aussichtslose Terminologische Verwirrung" (Wanke 1970/1978:343) kan praat. Die een na die ander skrywer oor die eskatologie in die Ou Testament maak van hierdie terminologiese verwarring melding. Preuss (1978) het 'n reeks artikels oor die eskatologie in die Ou Testament byeengebring wat verteenwoordigend is van die navorsing vir die tydperk 1929 - 1974. In bykans elkeen van die bydraes word daar melding gemaak van die probleem ten opsigte van terminologie (Knight 1951/1978:25; Lindblom 1952/1987:31; Frost 1952/1978:73; Vriezen 1953/1978:89-93; Grönbaek 1959/1978:132; Gross 1965/1978:181,217; Schreiner 1964/1978:205; Dingermann 1967/1978:228; Lohfink 1967/1978:240; Carmignac 1969/1978:306; Van der Ploeg 1972/1978:380-381).

1.3.1.2 Oorsake van die probleem

Verskillende faktore het 'n rol gespeel om hierdie verwarring te veroorsaak. Vriezen (1978:90) herlei die probleem na die verskil wat daar tussen die Geesteswetenskap en Natuurwetenskap bestaan. Volgens hom maak die komplekse aard van die Geesteswetenskap dit onmoontlik om met eksakte "Formeln und Sigla" te werk en daarom is 'n eenvoudige klassifikasie van verskynsels nie so maklik te bereik nie.

Die feit dat die begrip eskatologie sy oorsprong in die Dogmatiek het en ook in die vakgebied Nuwe Testament prominent figureer, het waarskynlik meer te

make met die verwarring as die verskil tussen Geestes- en Natuurwetenskap. Dit is begryplik dat dieselfde terminologie deur die verskillende dissiplines van die teologie benut sal moet word. Wanneer die begrip egter ten opsigte van die Ou-Testamentiese literatuur gebruik word, het dit ongelukkig telkens gebeur dat betekenis in die Ou Testament ingedra is wat nie in die Ou Testament self steun vind nie. Dit is veral problematies waar die etimologie van die begrip *eschaton* as uitgangspunt geneem word vir die behandeling van 'n leerstuk wat handel oor die dinge aan die einde van die geskiedenis (vgl Frost 1952/1978:73-78). Hiervolgens hou eskatologie met "Lehre von den 'Letzte Dingen', d.h. von dem Letzten, dem Ausgang, dem Ende" (Althaus 1933:1) verband. Die standpunt sou beteken dat eskatologie bykans nie in die Ou Testament voorkom nie. Van der Ploeg (1972/1978:89-99) is van oordeel (op grond van hierdie engere definisie van eskatologie) dat slegs Daniël as eskatologies gereken kan word. Indien so 'n engere definisie aanvaar word, is die term eskatologie vir die beskrywing van aspekte van die Ou-Testamentiese toekomsverwachting onbruikbaar en is Mowinckel (1956:125vv) korrek dat daar nie so iets soos eskatologie by die profete voorkom nie. Von Rad (1965:114-115) wys daarop dat 'n duur prys vir so 'n eng definisie betaal word: "The most outstanding element in the prophetic message is left without proper explanation and without name."

Selfs onder diegene wat 'n breë definisie van eskatologie voorstaan, word die term verskillend gebruik. So byvoorbeeld sou Lindblom en Fohrer se beskouings nie onder die engere definisie tuisgebring kon word nie, maar dit kom tog neer op "eschatology in a restricted sense" (Le Roux 1988:9-12). Dit was veral Lindblom wat sedert 1952 groot invloed uitgeoefen het deur sy beklemtoning van die verwagting van "a new order" as konstituerende element vir wat eskatologie genoem sou kon word (Lindblom 1963:361). Lindblom (:360) werk met die idee

van "the two ages rather than that of the end of all things". Wat egter belangrik is, is dat Lindblom onder "new order" iets verstaan wat deel uitmaak van die historiese prosesse. Die "new order" beteken nie die einde van alle dinge of die verbygaan van hierdie wêreld nie. Dit is hieruit reeds duidelik dat Lindblom eskatologie nie as 'n verwysing na die einde van die geskiedenis verstaan nie. In sy benadering word eskatologie volledig binne die ruimte van die geskiedenis ingetrek. Fohrer het hierby aangesluit deur sy beklemtoning dat eskatologie te make het met die grens tussen die twee eras. Die wesenlike van die eskatologie is vir Fohrer nie geleë in die aankondiging van die "...Ende der welt oder der Menschheitsgeschichte..." nie (Fohrer 1967/1978:149), maar eerder in die bewussyn om op die breuklyn tussen twee tydvakke te staan. Dit is die huidige tydvak wat tot 'n einde gaan kom en nie die wêreld nie.

Die feit dat die onderskeid tussen die profetiese- en apokaliptiese literatuur nie duidelik gehandhaaf is nie, het verder bygedra tot die verwarrende gebruik van terminologie. Daar is tussen **eskatologie** en **apokaliptiek** tegelyk elemente van ooreenkoms en verskil. Hanson (1979:10) los die probleem op deur die terme "prophetic eschatology and apocalyptic eschatology" deur middel van definisie duidelik van mekaar af te grens. Daardeur slaag hy daarin om sowel die elemente van kontinuïteit as diskontinuïteit tussen profesie en apokaliptiek na vore te bring. Die eskatologie kan dus gesien word as die raakvlak tussen die profetiese en die apokaliptiese literatuur.

Lindblom waarsku ook dat daar versigtig omgegaan moet word met die poëtiese taal van die profete wat dikwels sterk metaforiese taalelemente bevat en na eskatologie kan lyk terwyl dit in werklikheid nie so is nie. Hy is van mening dat die eskatologiese interpretasie van profetiese tekste tot 'n groot mate oordryf word.

1.3.1.3 Die hantering van die probleem

Alhoewel Preuss (1968:207) korrek is wanneer hy opmerk dat die aspek van terminologie nie as die "wirklich entscheidende" gereken kan word nie, sou dit tog op terminologiese slordigheid dui indien 'n term wat reeds so 'n veelkantigheid vertoon, benut word sonder om noukeuriger te omskryf wat daarmee bedoel word. Die terminologiese verwarring werk stremmend in op die gesprek oor die eskatologie en die term **eskatologie** dreig om onbruikbaar te raak. Dié verwarring sal net verder uitbrei as ons nou probeer om 'n nuwe term te munt vir die verskynsel in die profetiese literatuur wat tradisioneel eskatologie genoem word. Die blote skep van nuwe terminologie gaan nie die probleem van wat die kenmerke van eskatologie is en watter tekste eskatologies interpreteer kan word, oplos nie. Om die term geheel en al te probeer vermy (Herrmann 1965), maak 'n sinvolle gesprek oor die verskynsel wat tradisioneel deur ander eskatologie genoem word, baie moeilik.

In die lig hiervan is dit begryplik dat daar iets van 'n konsensus onder geleerdes ontwikkel het wat daarop neerkom dat elkeen wat oor die eskatologie handel, telkens duidelik moet maak met watter inhoud hy/sy die begrip eskatologie vul. So byvoorbeeld gaan Lindblom (1952/1978:36) van die standpunt uit dat dit noodsaaklik is om 'n definisie, waarin die wesenlike van die eskatologie en die eie aard van die profetiese verkondiging tot uitdrukking kom, te formuleer. In sy inleiding tot die bundel opstelle oor die eskatologie in die Ou Testament verwys Preuss na 'n ter saaklike opmerking van Wagner (1971:79-81): "Leider muss heute wohl jeder, der auf dem Felde wissenschaftlich-theologischer Erörterungen mit dem Begriff 'Eschatologie' arbeitet, erklären, was er darunter versteht und

wie er diesen Begriff im Gefüge seines wissenschaftlichen Systems funktionieren lassen will". Uit al die publikasies oor die eskatologie is dit af te lei dat dit terminologies minder verwarring sou veroorsaak indien die navorsers, wat op die toekomsverwagting in die Ou Testament fokus, ter aanvang uitspel aan watter kriteria 'n teks moet voldoen alvorens dit as eskatologies gereken kan word. Die feit dat sommige tekste deur die een as eskatologies en deur die ander as nie-eskatologies beskou word (Wanke 1970/1978:345-346), sou dan wetenskaplik makliker hanteer kon word deurdad elkeen aan sy eie reëls getoets kon word. 'n Koherente uiteensetting van die kenmerke van eskatologiese tekste sou kon help om groter noukeurigheid in die gesprek oor eskatologie te verkry. Die verwarring is nie in die eerste plek te wyte aan die gebruik van die term "eskatologie" nie, maar aan die onnoukeurige aanwending daarvan.

1.3.1.4 Die noodsaaklikheid van die begrip eskatologie

Saam met Vriezen (1953/1978:92) en Lindblom (1963:72) word aanvaar dat die begrip **eskatologie** vir die navorsing oor die profetiese literatuur onontbeerlik is. Die term is, soos Von Rad (1965:113) dit stel, "controversial but unavoidable". Deur dié term te gebruik vind 'n afgrensing na twee kante toe plaas. Enersyds word dit onderskei van 'n algemene toekomsverwagting en andersyds van die latere apokaliptiek. Eskatologie word nie beskou as 'n verskynsel wat die eerste keer by die profete aangetref word nie en het 'n lang geskiedenis nadat die profete al van die toneel verdwyn het.

Die blote feit dat geleerdes voortgaan om van eskatologie in die Ou Testament te praat ten spyte van al die probleme wat die terminologie betref, is alreeds 'n aanduiding van 'n bepaalde soort toekomsverwagting wat nie genoegsaam met

woorde soos belofte, hoop of toekomsverwagting beskryf kan word nie. Die term **eskatologie** maak dit moontlik om binne die groot veld van toekomsverwagting te onderskei tussen 'n toekomsverwagting met 'n bepaalde struktuur (eskatologie) en toekomsverwagting in die algemeen. Grondliggend aan so 'n afgrensing is die standpunt dat dit moontlik is om te praat van 'n ontwikkeling van die toekomsverwagting in die Ou Testament (Steuernagel 1950:480). Dit was veral Vriezen (1953/1978:120-124) wat, met sy indeling van die eskatologie in verskillende opeenvolgende periodes in die geskiedenis, 'n groot bydrae in dié verband gemaak het. Vriezen se onderskeidings het dit moontlik gemaak om van verskillende soorte eskatologie te kon praat. Daarmee is die deur geopen vir 'n duideliker definisie van eskatologie in die Ou Testament. Sodoende het die konsep aan kontoer gewen en kan daar 'n poging aangewend word om eskatologie te definieer. Dit kan van groot waarde wees om die algemene troebelheid op te klaar.

1.3.1.5 Definiëring van eskatologie

Met al die beperkinge wat tipies van definisies is in ag genome, meen ek tog dat 'n poging om tot 'n definisie te kom, geregverdig is. Daaruit kan die essensiële van 'n saak afgelees word en 'n poging aangewend word om die wesenlike wat deurgaans in eskatologie aanwesig is, te beskryf. Die soeke na dié wesenlike kom veelvuldig voor in die publikasies oor die eskatologie in die Ou Testament. Die bedoeling is nie om hier 'n oorsig oor die navorsing te gee nie (vgl daarvoor Le Roux 1988:1-25), maar eerder om uit die bestaande navorsing vas te stel watter aspekte in 'n definisie van eskatologie opgeneem behoort te word. Die verwysings is daarom ook eerder verteenwoordigend as volledig. Dit is waarskynlik nie moontlik om 'n verskynsel so gevarieerd soos eskatologie met 'n formule-agtige

definisie eksak te beskryf nie. Wat ek vervolgens formuleer is 'n poging tot 'n stipulatiewe definisie waarin die verskillende elemente wat deel uitmaak van die konsep "eskatologie", opgeneem word (vgl vir soortgelyke benadering Rohland 1956). Die verskillende elemente blyk nie uitsluitend van aard te wees nie en kan komplementêrend in 'n stipulatiewe definisie opgeneem word. Dit moet ook onderskei word van temas wat in eskatologiese tekste voorkom. 'n Tema soos **die oorblyfsel** kom wel in eskatologiese tekste voor, maar is nie noodwendig 'n aanduiding van eskatologie nie, aangesien dit ook in nie-eskatologiese tekste kan voorkom (Lindblom 1952/1978:362).

Die eskatologiese handeling is Jahwehandeling

Terwyl dit wesenlik van die eskatologie is om die nuwe te verwag wat finaal 'n einde maak aan die oue, word die verwagting nie op gebeure as sodanig gerig nie, maar op die koms van Jahwe self. Dit is veral Preuss (1968:206-207) wat dit as die bepalende faktor vir die Ou-Testamentiese eskatologie hanteer. Dit is vir hom van kardinale belang dat dit om 'n "Jahweewartung" gaan. Eskatologie het alles te make met die persoonlike ingrype van God en die verwagting dat die heil uitsluitlik deur Jahwe self verwerklik sal word. Die nuwe tyd wat moet aanbreek, word dus nie gesien as die eindresultaat van 'n immanente ontwikkeling wat op eie stoom die nuwe tydvak oplewer nie. Raitt (1977:217) beskou tereg "the freedom of God" as 'n basiese vertrekpunt in die eskatologie wat by die profete aangetref word. Die koningskap van Jahwe is daarom 'n prominente tema in die eskatologie. In die eskatologiese verwagting leef die beeld van God wat aktief en rigtinggewend by die geskiedenis betrokke is.

Jahwehandeling in 'n nuwe tydvak

Profetiese eskatologie het te make met 'n verwagting wat op die aanbreek van 'n **nuwe** tydvak gerig is. Te midde van die veelvoud beskrywings is die aspek van die **nuwe** 'n element wat baie algemeen beklemtoon word.

In Lindblom (1952/1978:31-72) se skema van twee tydvakke, wat volgens hom wesenlik aan die eskatologie is, kom die aspek van die **nuwe** sterk na vore. Dit is 'n "new order" wat die konstituerende element van die eskatologie uitmaak. Daar kan van eskatologie gepraat word wanneer die profete op so 'n wyse oor die toekoms praat dat "etwas neues und ganz anderes" verwag word en sprake "von einem neuen Zeitalter mit radikal veränderten Verhältnissen" is. Vir Fohrer neem die profetiese eskatologie met Deutero-Jesaja 'n aanvang omdat die verwagting van 'n **nuwe tydvak** in die betrokke gedeeltes prominent is. Gross (1965/1978:183) definieer eskatologie as "...einer Wende im gegenwärtigen Lauf der Geschichte, von einem wesentlich neuen, veränderten Zustand der Dingen ...". Dingermann (1967/1978:239) beskryf hierdie "new order" met woorde soos "neuen Zustand" en "etwas ganz anderem" en Schunck (1974/1978:467) praat van 'n besliste breuk met die hede en die aanbreek van 'n totaal nuwe bedeling. Die beklemtoning van die **nuwe** kom ook by Vriezen voor. Hy praat van 'n "neues Königreich" en "neue Welt" en bedoel daarmee dinge wat binne die geskiedenis verwag kan word (Vriezen 1953/1978:120). Gowan (1986:1-3) beklemtoon in sy poging tot 'n definisie van eskatologie die diskontinuiteit tussen die hede en toekoms met die daarmee gepaardgaande transformeringsprosesse. Die verwagting dat God 'n drievoudige transformasie teweeg sal bring, hoort vir Gowan tot die wesenlike van die eskatologie in die Ou Testament. God sal die mens, die gemeenskap en die natuur transformeer. Die "transformed future"

word deur Gowan (1986:v) eskatologie genoem. Daarmee word met ander woorde die aspek van die **nuwe** na vore gebring. Vir Preuss (1968:207), wat veel klem lê op die koms van Jahwe as basiese element van die eskatologie, beteken eskatologie "ein neues Kommen und Handeln des Gottes Israels". Vir Von Rad (1965:113) gaan dit in die eskatologie om die "new action of Jahwe in history".

Die profete was van oortuiging dat Jahwe Israel met 'n nuwe daad sou ontmoet. Tussen die oue en die nuwe is die breuk van so 'n aard dat die **nuwe** onmoontlik as die voortsetting van die oue verstaan sou kon word. Dit is kenmerkend van die profetiese eskatologie dat die oordeelstema sterk figureer. Die oordeel word so geformuleer dat dit die radikaliteit van die oorgang van die oue tot die nuwe beklemtoon. Sowel die finaliteit waarmee die ou tydvak tot 'n einde kom as die noodsaaklikheid dat die oue beëindig moet word, kom in die radikale oordeelsaankondiginge tot uitdrukking. Daar bestaan daarom by die profete 'n baie noue band tussen oordeelsprediking en eskatologie (Grönbeak 1959/1978: 138-142).

Restouratiewe handeling van Jahwe

Die analogie waarmee die **nuwe** beskryf word bring 'n volgende element na vore wat oorweeg moet word en dit is die **restouratiewe**.

Dit is belangrik om daarop te let dat daar te midde van die verwagting van 'n totaal nuwe tyd, wat nie as die voortsetting van die oue gesien kan word nie, tog 'n analogie tussen die oue en die nuwe bestaan. Die nuwe word inhoudelik deur die oue bepaal, selfs al is dit geheel en al nuut. Die beskrywing van die "nuwe" is nie uit die lug gegryp nie, maar analoog tot die heilshandeling van Jahwe in die verlede. Von Rad (1965:117) verwys na temas soos **nuwe intog** (Hosea), **nuwe**

Dawid en nuwe Sion (Jesaja), nuwe verbond (Jeremia) en die nuwe uittog by Deutero-Jesaja wat daarop dui dat die profete hulle anders as vroëer nou aan die toekoms oriënteer. Die analogie met die verlede is egter duidelik. Le Roux (1988:8) verwys hierna as "the dualistic approach of the prophets towards the old picture of salvation history". Die voorkoms van elemente uit die verlede in eskatologiese tekste is nie 'n "...epigonaler Entartung der vorexilischen Prophetie" (Fohrer 1967/1978:180) nie, maar kan veel eerder as "Entsprechungs- motiven" (Werner 1982:15) beskou word. Die heilshandeling van Jahwe in die verlede het die model en die begrippemateriaal verskaf aan die hand waarvan die eskatologiese verwagtinge geformuleer is. Die afvalligheid van die volk en die gepaardgaande oordeel deur Jahwe vorm die agtergrond waarteen die verwagting dat Jahwe met 'n geheel en al nuwe tyd sal begin, verstaan moet word. Die **nuwe daad** van Jahwe het die herstel van die **ou** verhouding tussen Hom en die volk ten doel.

Die aspek van finaliteit in die Jahwehandeling

'n Aspek wat ten nouste saamhang met verwagting van 'n nuwe tydvak en wat verder as een van die kenmerke van eskatologie geld, is die beklemtoning van **finaliteit**. Die ingrype van Jahwe is beslissend. Von Rad noem dit een van die konstituerende elemente van die profetiese eskatologie. Müller (1969) bou sy hele uiteensetting van die eskatologie om die begrip "Endgültige". Vir Preuss (1968:207) is die "Kommen Jahwes" deurslaggewend om te bepaal wat as eskatologies gereken kan word. Hy beklemtoon dat dit in die eskatologie gaan om die "Endgültigen" koms van Jahwe. Grönbaek (1959/1978:134) bring dieselfde saak onder die begrip "Abschluss - Aspekt" tuis en wys daarop dat die finaliteit sowel 'n positiewe as negatiewe kant het. Sowel die onheil as die daaropvolgende heil is "endgültig, d.h permanent".

Jahwehandeling in die konkrete werklikheid

By die bespreking van die problematiek van die terminologie (vgl. 1) is reeds gewys op die belangrikheid daarvan om die eskatologie in die Ou Testament nie te verplaas na gebeure aan die einde van die tyd nie, maar dit as deel van historiese prosesse te probeer verstaan. Gowan (1986:122) lys die "wordly hope" as een van die kenmerke van die Ou-Testamentiese eskatologie.

Die verwagting was dat die nuwe dinge wat finaal met die koms van Jahwe 'n werklikheid sal word, iets is wat in die konkrete werklikheid realiseer. "Kenzeichend für die atl. Auffassung ist vor allem, dass die eschatologische Erwartung an die Geschichte gebunden is, ja die Eschatologie bestimmt deren Verlauf, führt sie zur Erfüllung und begabt sie mit Sinn" (Gross 1965/1978:184; vgl ook Frost 1952/1978:70-80).

'n Definisie van eskatologie

Met die aanbod van 'n definisie word 'n afspraak gemaak oor wat met die begrip **eskatologie** in hierdie studie bedoel word.

Eskatologie verteenwoordig die perspektief op die toekoms waarin Jahwe self die ou tydvak deur oordeel tot 'n einde bring en 'n nuwe tydvak in die geskiedenis tot stand bring.

1.3.2 Die boek Sefanja

Die doelstelling hou verband met die voorkoms van eskatologie in 'n bepaalde boek. Alhoewel die eskatologie in die boek Sefanja nie in isolasie bestudeer kan word nie, vind hiermee tog 'n afgrensing plaas. Hierdie studie het dus nie die bestudering van die eskatologie in die Ou Testament as sodanig in die oog nie, maar hoop om 'n bydrae vanuit 'n bepaalde boek daartoe te maak. Uiteraard word daar aansluiting gevind by en gesteun op die resultate van studies wat reeds op terrein van die eskatologie in die Ou Testament gedoen is. Dit tree byvoorbeeld na vore in die poging wat by 1.3.1 aangewend is om tot 'n werkbare definisie te kom van wat onder **eskatologie** verstaan sou kon word. Dié afgrensing het ook te doen met die benadering wat gevolg is. Anders as byvoorbeeld Edler (1984), wat op die sogenaamde egte Sefanjawoorde gefokus het, word in hierdie studie ook aan die boek as geheel aandag gegee. Dit maak nie sy onderskeid van "authentisch" en "inauthentisch" ongeldig nie. Inteendeel, dit is die rede waarom daar in die hipotese na die boek Sefanja verwys word as die eindproduk van 'n proses. Dit is egter hierdie eindproduk wat met betrekking tot die tema eskatologie ondersoek is. Die vraag is dus nie primêr of Sefanja 'n profeet was wat 'n eskatologiese boodskap verkondig het nie, want eskatologiese aksente kom ook in gedeeltes van die boek voor wat waarskynlik nie aan die profeet verbind kan word nie.

1.4 Werkswyse

Die Ou Testamentiese wetenskap in Suid-Afrika het die afgelope dekade intensief oor eksegetiese metodes besin. Dit het tot gevolg gehad dat verskeie navorsers dit nodig geag het om 'n uitgebreide metodologiese verantwoording te

skryf waarin hulle benadering tot die teks gemotiveer word (Vgl bv Snyman 1985; Botha 1986; Coetzee 1986; Prinsloo, GTM 1989). Die intensiteit van die besinning blyk ook uit die talle artikels wat oor die metodologie handel (vgl Deist 1973, 1978, 1983, 1988, 1989; Loader 1978; Prinsloo, WS 1979, 1988, Van Zyl 1972, 1981; Nel 1989). Alhoewel daar nie konsensus ten opsigte van metodologie bestaan nie, is daar tog algemene instemming dat daar nie so iets soos "die korrekte metode" is nie. 'n Mens sou hoogstens kon streef na 'n "intersubjektive Auslegung" (Wanke 1979:12) van die teks. Wat die metode betref, kan 'n eksegeet nie anders nie as om deeglik bewus te bly van "die relatiwiteit van ons eie eksegetiese metodes" (Prinsloo 1992:61) en die feit dat die "skool" waaruit hy/sy kom, 'n groot rol in die benadering tot die teks speel.

Ek vind dit nie nodig om 'n uitvoerige metodologiese uiteensetting van die eksegetiese benadering wat gevolg word, te gee nie. Ter wille van groter duidelikheid is dit egter nodig om enkele opmerkings te maak ten opsigte van die wyse waarop die verskillende tekseenhede geanaliseer word.

Die hipotese het te make met die vraag of 'n bepaalde teks (Sefanja) 'n eskatologiese karakter het. Dit het die implikasie dat onder andere die literêre aspekte van die teks ondersoek moet word. Alle gegewens wat daarop dui dat 'n bepaalde teksgedeelte ten opsigte van struktuur en inhoud 'n afgerondheid vertoon, dien as argumente by die afgrensing daarvan. Hieronder tel byvoorbeeld die vorme van die werkwoord, wisseling van subjekte, verbindings bewerkstellig deur pronominale suffikse, verdubbelings en herhalings, geykte inleiding- en slotformules, wisseling in toneel en ooreenkomste in woordeskat.

Tot hier toe is daar van "die teks" gepraat wat antwoorde op sekere vrae moet verskaf. Die vraag is net: **Watter teks?** In hierdie studie is die Masoretiese teks

soos weergegee in *Biblia Hebraica Stuttgartensia* bestudeer. Dié betrokke uitgawe verskyn met tekskritiese voorstelle wat 'n benadering verteenwoordig waarin uitgegaan word van die standpunt dat dit moontlik is om die oorspronklike lesing aan die hand van ander variante vas te stel. Deist (1988a) het egter oortuigend aangetoon dat so 'n rekonstruksie van 'n oorspronklike teks nie haalbaar is nie en dat die tekskritiese apparaat in BHS beperkte waarde het. Die geskiedenis van die beoefening van tekskritiek met betrekking tot die Masoretiese teks toon aan dat die standpunte met betrekking tot die betroubaarheid van die Masoretiese teks wissel van "relatief optimisties" tot "tamelijk pessimisties" (Van der Woude 1986:90).

Die benadering van Deist (1988) tot die tekskritiek word hier gevolg. Daarvolgens is 'n duidelike skeiding tussen tekskritiese en eksegetiese werk nie moontlik nie (Deist 1988a:16). Tekskritiek word gevolglik nie gesien as die proses waarin daar probeer word om 'n **oorspronklike teks** te rekonstrueer nie. Die benadering wat daarvan uitgaan dat dit die opgaaf van die tekskritiek is om deur middel van vergelyking tussen manuskripte en vertalings 'n oorspronklike teks te rekonstrueer, is nie verantwoord nie. Deist (1988a:81) vra tereg watter teks deur so 'n proses van vergelyking geskep word en argumenteer oortuigend dat geen beter teks daardeur tot stand kom nie. Die tekskritiese ondersoek van die afgegrensde gedeelte word dus doelbewus ingeperk deurdat die Masoretiese teks as één van die getuïenisse van die Ou Testament gelees word wat nie deur lesings uit ander tekstradisies "verbeter" behoort te word nie. Dit is dus slegs in die geval waar duidelike skryffoute onderskei kan word, dat daar verandering aan die teks aangebring word. Selfs waar die Masoretiese teks nie sin maak nie, is dit beter om te erken dat die toestand van die teks dit vir ons onmoontlik maak om dit te verstaan. Dit is ook nie die taak van die tekskritiek om die teks van *glosses*

te suiwer nie. Verder word die teks gelaat soos wat dit is en elke element daarvan word as bydraend tot die betekenis van die teks (as die eindproduk van 'n lang groeiproses) beskou. In die lig van hierdie benadering is dit nie sinvol om kommentaar te lewer op al die voorstelle ten opsigte van tekswysigings in BHK en BHS en die verskillende kommentare wat berus op argumente soos *metri causa*, vergelyking met die Septuagint, Vulgaat en ander vertalings nie. In gevalle waar die konstruksies grammatikaal moeilik is, moet emendasies ook nie te maklik aangebring word nie en die *lectio difficilior* meestal behou word.

Daar bestaan min twyfel dat die boek Sefanja tekens van **redaksionele verwerking** toon, maar net so min konsensus bestaan oor die omvang daarvan. Kriteria soos "inhaltliche Spannungen, sprachliche und stilistische Differenzen sowie Unterschiede im jeweils vorausgesetzten historischen und geistesgeschichtlichen Kontext" (Koenen 1990:7) word gebruik in die proses waarin gewaag word om verskillende redaksies uit te wys. Prinsloo (1987:285) is egter korrek dat dit onmoontlik is "om die ingewikkelde redaksieproses in besonderhede te reconstrueer". Dit word as uitgangspunt aanvaar dat die *Endgestalt* van die boek Sefanja één van die vlakke van betekenis in die boek verteenwoordig.

Deist (1983:85) wys tereg op die beperkinge wat dit inhou as 'n mens sou volstaan met 'n literêre analise. "A purely 'surface' analysis of textual structures and a mere enumeration of the stylistic features of a literary work are clearly insufficient when our intention is to get at the meaning of a text." Omdat die eskatologie in die boek Sefanja ondersoek word, is 'n literêre analise van die teks noodsaaklik, maar onvoldoende. Die literêre produk het nie uit die lug geval nie. Die teks weerspieël die sosiale, politieke, kulturele en ekonomiese werklikhede van 'n bepaalde tyd of tye. Daar is dus telkens 'n **historiese konteks** wat verreken

moet word in die poging om die teks te verstaan. Die motiewe en tradisies wat in die teks voorkom, moet geïdentifiseer word en die funksie wat hulle in die teks vervul, moet aangedui word. In dié opsig is Ben Zvi (1991:3) se reaksie op die skerp en kategoriese kritiek van House teen die historiese kritiek in die kol. Hy wys tereg daarop dat "...in most cases, the text by itself does not provide all the elements necessary to build our image of the universe that stands in the background of the text". Die Ou Testament het in die geskiedenis van Israel ontstaan en die literatuur wat voor ons lê, verteenwoordig perspektiewe wat ten nouste met die werklikheid verbind is. Die feit dat tekste histories bepaald is, het implikasies vir 'n ondersoek na die eskatologie wat deur 'n teks weerspieël word.

Irsigler (1977:71-93) bied 'n oorsig oor die resultate van die literêrkritiese ontleding van die boek Sefanja. Hy toon aan hoedat die pendulum voortdurend tussen die uiterstes van "längerer Reden" en "kürzerer Reden" beweeg het. Kapelrud (1975:29) het sterk teen die onderskeiding van klein eenhede standpunt ingeneem omdat dit volgens hom 'n beeld skep van die profeet "as some kind of maniac, appearing on the temple square or the market place more or less in ecstasy, crying out a few words and then disappearing again". Dit kom egter op 'n oorvereenvoudiging van die verhouding tussen profeet en boek neer. Die boek kan nie met die profeet se optrede gelykgestel word nie. Om uitdrukking te gee aan die oortuiging dat die kleiner eenhede in die boek deur die outeur(s) van die boek in groter eenhede saamgevoeg is, word die begrippe "**Komposisie**" vir die groter eenheid en "**tekseenheid**" vir die boustene waarmee die groter eenheid opgebou is, gebruik. Die inhoud van die begrippe is ontleen aan die definisies in Fohrer (1976:53-56;138vv).

Samevattend: Die onderwerp van die studie vereis dat die literêre aspekte saam met die historiese konteks ontleed moet word. Die teks en die wêreld van die

teks is die twee aspekte wat die aard van die metodologie in hierdie geval bepaal het. Dit beteken dat die afgrensing en saamgesteldheid van tekseenhede, tekskritiek, die opbou van afgegrensde gedeeltes, die identifisering van tradisies, redaksionele bewerking van die teks en die rekonstruksie van die historiese raamwerk alles deel is van die eksegetiese proses.

1.5 Ekskurs - Literêre tegnieke

Die boek word deur 'n "metaphorical atmosphere" (House 1988:39) gekenmerk en het 'n sterk **poëtiese** karakter (vgl Kapelrud 1975:25; House 1988:30; Williams 1961:65; Seybold 1985a:32). Duhm het in 1911 reeds die klein eenhede wat hy in die teks van mekaar onderskei het, "Gedichte" genoem. Die talle voorbeelde van die voorkoms van poëtiese konvensies bevestig dat ons hier met 'n boek met 'n besondere poëtiese karakter te make het (Ball 1988:11-13). In O'Connor se behandeling van die struktuur van die Hebreeuse versreël gebruik hy die Sefanjateks as voorbeeld om sy metodologie illustreer. Hy beskou Sefanja as verteenwoordigend van pre-eksiliese Hebreeuse digkuns (O'Connor 1980:5). Aangesien die boek 'n poëtiese karakter toon, moet op die gekonsentreerde aard van die teks gelet word. In die lig daarvan dat in 'n poëtiese teks alles met mekaar verweef is, moet gelet word op elemente soos klank (assonansie, alliterasie), die eiendomlikheid van poëtiese sintaksis (bv vooropstelling, verskuiwing, delesie, herhaling deur middel van parallelisme) en semantiek wat in die samehang daarvan konstituerend vir betekenis is.

In die analise van die verskillende tekseenhede word dikwels na stylfigure verwys wat onder die sambreelterm **literêre tegnieke** tuisgebring kan word. Vandaar dié kort bespreking van terminologie met betrekking tot literêre tegnieke wat in die boek voorkom.

1.5.1 Figuurlike taalgebruik

Met figuurlike taalgebruik word na die nieletterlike, afhanklike en oordragtlike elemente van bepaalde vorme van taaluitinge verwys. Ander terme wat in die literatuur binne Ou Testamentiese studies gebruik word, is begrippe soos "Imagery" - wat dikwels meer as net beeldspraak beteken en nader aan die begrip metafoor lê (Nielsen 1989), "Bildmotiv" (Seybold 1985a), en "dependent use" (Macky 1990).

Die onderskeidings van Macky (1990:32-42) en Caird (1980:131-143) met betrekking tot letterlike en figuurlike gebruik van taal is verhelderend. Macky wys daarop dat die letterlike gebruik van taal nie gelyk is aan 'n empiriese gebruik nie en dat so 'n definisie van letterlike taalgebruik te eng sou wees. Dit sou verder ook nie gedefinieer kon word as die gevestigde of konvensionele gebruik van taal nie omdat figuurlike gebruik van taal ook gevestig en konvensioneel kan wees. 'n Onderskeiding wat minder probleme oplewer as die voorafgaande is om tussen die "independent" en "dependent" gebruik van taal te onderskei. Hierdie onderskeid neem Macky oor by Bache wat tussen "epistemic dependence" en "epistemic independence" onderskei (Bache 1987:276-277). Die woorde wat dus onafhanklik van ander gebruiksmoontlikhede kommunikeer, se betekenis lê op die letterlike vlak. Wanneer die betekenis van die woord of uitdrukking egter afhanklik is van die oordrag van 'n ander (letterlike) betekenis om te kommunikeer, dui dit op die figuurlike of oordragtlike gebruik van taal. Die mees voorkomende vorme van beeldspraak is die vergelyking, metonimie, hiperbool, ironie, simbool, metafoor, personifikasie, litotes, sinekdogee, paradoks en parodie. Uit Macky en Caird se uiteensetting van wat die verskil tussen

letterlike en figuurlike taalgebruik is, blyk dat ons kan praat van 'n analogie tussen twee realiteite wat 'n raakvlak het, maar tog ook los van mekaar staan. Wanneer daar betekenisoordrag plaasvind van die een punt na die ander het ons te doen met figuurlike of te wel oordragtlike taalgebruik.

Die onderskeid tussen letterlike en figuurlike taalgebruik is egter nie absoluut nie en daar is voortdurend 'n beweging tussen die figuurlike en letterlike taalgebruik. Wat op 'n gegewe tydstip as figuurlik bedoel is, kan maklik deur veelvuldige gebruik verslyt en oorgaan in letterlike betekenis. Die "live-ness" (Wendland 1987:86) van 'n figuurlike uitdrukking sal telkens uit die konteks bepaal moet word: "Thus we are dealing with a continuum, like day-night, not wholly discrete categories like apple and ape" (Macky 1990:32). Macky se onderskeiding tussen letterlike en figuurlike taalgebruik kom uiteindelik neer op die onderskeid tussen afhanklike en onafhanklike funksionering van taaluitinge. 'n Uitdrukking wat bedoel is om figuurlik verstaan te word, is afhanklik van "some other sense of the word(s) used" (:37). Vir die herkenning en verstaan van die figuurlike is kennis van die verwysingspunt waarop die figuurlike steun, nodig. Die verwysingspunt, of te wel die letterlike betekenis van die woord(e), is dan die betekenis wat aan die woord(e) geheg sou word as die betekenisbepalende konteks minimaal is. 'n Mens sou ook kon praat van die betekenis van die woord "in isolasie" (vgl vir voorbeelde Nida 1983:73-74). Tussen die letterlike en figuurlike is daar dus 'n metaforiese interaksie wat moontlik gemaak word deur die gelyktydige aanwesigheid van inkongruente en analoë verbindings tussen letterlik en figuurlik (Gräbe 1984:162). Die kennis van die letterlike betekenis van die verwysingspunt maak dit vir die leser moontlik om bewus te word van die disjunkte aard van die uitdrukking en om dit as figuurlik te interpreteer. Hierdeur is dit moontlik vir skrywers om kreatief met taal om te gaan en op

grond van huidige kennis nuwe betekenis te skep. Die funksie van figuurlike taalgebruik is veral daarin geleë dat dit 'n kragtige instrument is in die hande van iemand wat in sy kommunikasie relasies tot stand wil bring en deur affektiewe taal verandering by die hoorders wil bewerkstellig. Dit help ons om met nuwe oë na die werklikheid te kyk en bring 'n emosionele element op die voorgrond (Burden 1986:45). Dit is daarom begryplik dat figuurlike taalgebruik by 'n profetiese boek soos Sefanja 'n besondere digtheid sal vertoon en dat 'n ontleding van die aspekte 'n belangrike bydrae kan lewer tot die verstaan van die boek.

1.5.2 Verskillende stylfigure

Figuurlike taalgebruik is nie beperk tot die gebruik van beelde of metafore nie en kom in verskillende literêre vorme voor. Die volgende is van die belangrikste vorme (vgl Macky 1991:40-41; Alonso Schöckel 1988:142-169; Caird 1980:131-143; Burden 1986:41-46; Wendland 1987:83-132). In die bespreking van die verskillende vorme kom slegs dié wat in die boek Sefanja voorkom, aan die orde.

Metonimie

Metonimie is die verskynsel waar 'n woord of frase vervang word deur 'n ander op grond van die een of ander relasie. Die plaasvervangende woord word gebruik asof dit sinoniem is met die woord wat dit vervang. Die disjunkte element is teenwoordig deurdat die woord of frase wat vervang word en die substituut self normaalweg tot heel verskillende semantiese velde behoort. So het "mond" en "bevel" op letterlike vlak weinig met mekaar te make, maar in die metonimiese konstruksie "die mond van die koning" word "mond" en "bevel" wel met mekaar in verband gebring (Burden 1986:42). Daar is altyd 'n groot aantal metonieme in

taal wat gemeengoed word en hulle oorspronklike stilistiese funksie verloor. Soos in al die ander gevalle van figuurlike taalgebruik moet die leser by metonimie versigtig te werk gaan en seker maak dat die konteks die lees van 'n lewende voorbeeld van metonimie regverdig. Soms word metonimie as vorm van 'n metafoor gesien op grond van die oordrag van betekenis wat tussen twee punte plaasvind. Caird (1980:137) wys tereg daarop dat dit nie korrek is nie aangesien die verbinding by metonimie een van verwantskap/aangrensing/kontak ("contiguity") is, terwyl dit by metafore analogies van aard is. Die verwarring spruit voort uit 'n onnoukeurige onderskeid tussen die "prosesse van ooreenkoms ("similarity") en aangrensing ("contiguity") in figuurlike taalgebruik (Gräbe 1984:219-220). By metafore is die interaksie tussen die letterlike en die nie-letterlike dus analogies en by metonimie assosiatief.

Sinekdogee

Uit die omskrywing van wat onder metonimie verstaan word, kan afgelei word dat sinekdogee as 'n bepaalde vorm van metonimie beskryf moet word. Sinekdogee word gekenmerk deur vervanging waar die deel vir die geheel staan of die geheel vir die dele. Die benaming sinekdogee word gebruik vir die tipe metonimie waar "omvang" 'n rol speel. Dit sluit dus die konstruksies soos *pars pro toto*, *totum pro parte*, spesie vir genus en genus vir spesie in.

Hiperbool

Die hiperbool word aangewend ten einde gewig aan 'n uitspraak te verleen. Die aard van die profete se optrede het daartoe gelei dat die literêre tegniek van oordrywing dikwels in die profetiese literatuur aangetref word. Caird skryf

insiggewend oor die "hiperbole and absoluteness" in die profetiese literatuur (Caird 1980:110-117). Die voorbeelde wat Caird uit Amos , Jesaja en Jeremia neem, kan aangevul word uit die boek Sefanja. Die feit dat die aanwending van die hiperbool dikwels ook gepaard gaan met 'n ironiese oogmerk, is vir die verstaan van die boek Sefanja van allergrootste belang.

Idioom

'n Idioom is 'n frase wat as semantiese eenheid funksioneer om sodoende 'n vaste uitdrukking daar te stel. Indien 'n idioom letterlik gelees word, gaan die betekenis daarvan verlore. Die probleem met idiome is dat dit nie altyd met die eerste oogopslag duidelik is dat 'n figuurlike lesing verlang word nie. Ten einde 'n frase as idioom te tipeer sal aangetoon moet word dat die frase in 'n nieletterlike sin in verskillende kontekste gebruik word.

Merisme

Merisme is die verskynsel dat 'n geheel deur twee polêre dele beskryf kan word. Dit is nie die individuele dele van die merisme wat betekenis dra nie, maar die merisme as eenheid (Watson 1984:321). Merisme is dus ook een van die stylfigure wat nieletterlik (figuurlik) geïnterpreteer moet word. Die herkenning van die betekenis van 'n merisme is afhanklik van kennis van die letterlike betekenis van die twee pole in die konstruksie. "When a totality is expressed in abbreviated form, we are dealing with merismus" (Watson 1984:321; vgl ook Alonso Schöckel 1971:215-220; Honeyman 1952:11-18; Brongers 1965:100-114).

Metafore

Die terrein van die metaforiek is gekompliseerd en 'n groot aantal metafoorteorieë word uit verskillende hoeke aangebied. Die groot aantal metafore wat in die boek Sefanja voorkom en die feit dat die metafoor een van die belangrikste vorme van nieletterlike taalgebruik verteenwoordig, noodsaak 'n omskrywing van dié begrip. Dit is nie die bedoeling om hier in detail in te gaan op al die verskillende teorieë nie. Gräbe onderskei drie hoofgroepe teorieë oor die interpretasie van metafore, met name die substitusieteorieë, interaksieteorieë en teorieë waarin die element van vergelyking voorop staan. Die interaksionistiese benadering van die metafoor is volgens haar die "...doeltreffendste interpretasieprosedure vir metaforiese uitdrukkings..." (1984:154). Hiervolgens is die wisselwerking tussen letterlike en figuurlike komponente in 'n metaforiese uitdrukking die sleutel tot die interpretasie daarvan. Hierdie interpretasie van metafore kom ook daarop neer dat die betekenis van 'n metafoor net beskryf kan word, maar nie werklik vertaal kan word nie. Dit is te wyte daaraan dat daar in die interaksieproses nuwe betekenis na vore kom wat nie anders gesê kan word nie. Die betekenis wat tot stand kom, is dus "...die resultaat van die gebruik van die betekenseenheid van 'n woord vir 'n saak waarop dit normaalweg nie van toepassing is nie, op so 'n wyse dat sekere onderskeidings van die betekenis wel van toepassing is op kenmerke van die saak, terwyl andere nie van toepassing is nie" (Müller 1989:182). Sowel die uiteenlopende as die ooreenstemmende elemente wat in wisselwerking saam funksioneer, is dus die tipiese van die metafoor. As oorsaaklike faktore vir die gebruik van metafore kan die behoefte aan konkretisering, die affektiewe motief en ook estetiese vormgewing genoem word. Die metafoor is kragtens sy aard verder by uitstek geskik om iets nuuts te sê. Metafore is die resultaat van die kreatiwiteit van die menslike gees. Wat

vergelijkings betref, moet dit gestel word dat daar slegs 'n graduele verskil is tussen 'n vergelyking en 'n metafoor (Gräbe 1984:154). Die vergelyking word dus op dieselfde wyse verklaar (d.w.s deur 'n interaksiebenadering) as 'n metafoor. Die verskil tussen die vergelyking en metafoor bestaan daarin dat die vergelyking deur duidelike leksikale merkers uitgewys word terwyl dit by die metafoor ontbreek.

Ironie

'n Teendeel-definisie soos: "die teenoorgestelde bedoel (word) van wat die woorde gewoonlik sê" (Burden 1986:44) is ontoereikend om die komplekse verskynsel ironie te beskryf. Hierdie definisie skep die indruk asof ironie die inruil van die een betekenis vir die ander sou wees. Johl (1984:32-33) wys op vier besware teen die tradisionele beskouing van die werking en aard van ironie. Nie al die vorme van ironie word daardeur ingesluit nie. Dit sluit gevalle in wat nie ironies is nie soos byvoorbeeld die bluf en die leuen. Die teenoorstelling van die tradisionele definisie dui nie die komplekse aard van ironie aan nie en die teenstelling by ironie lê eerder tussen spreker en aangesprokene en nie tussen dit-wat-gesê en dit-wat-bedoel word nie. Johl (1988:44) kom uiteindelik tot die volgende definisie van literêre ironie:

"Literêre ironie (A) word gekarakteriseer deur 'n dualiteit waarvolgens dit wat op een vlak geregistreer word, verwagtinge wek wat gefnuik word in 'n proses waartydens die oënskynlike op 'n ander vlak genegatieweer word tot die dialektiese teengestelde daarvan;

(B) behels 'n linguistiese vergestaltung van 'n denkwys wat radikaal selfkrities is, nie alleen met betrekking tot 'n gegewe karakterisering van die ervaringswêreld

nie, maar juis ook met betrekking tot die poging om die waarheid van verskynsels bevredigend in taal vas te vang."

Betekenisoordrag vind by ironie op indirekte wyse plaas wanneer die oppervlakte betekenis deur verskuilde betekenis weerspreek word. Die aard van ironie bring voortdurend die moontlikheid van misverstaan na vore want waar die ironiese element gemis word, gaan betekenis verlore. Die teks moet nie op sigwaarde geneem word nie, want daaragter skuil die ironiese bedoeling. "Onderliggend aan die omvorming van die indirekte uiting, die dialektiese saambestaan van teengesteldes waarvan een semanties genegeer moet word, asook die misleidingstrategie met sy dubbelligheid, is die dominante faktor in alle ironie: *negativering*" (Johl 1984:302).

Parodie

Van Grop (1984:22) omskryf parodie "als een vorm van metatekstualiteit: ze moet steeds beschouwd worden tegen de achtergrond van het model dat ze bewust deformeert." Die effektiwiteit van parodie is geleë in die verrassingselement. Daar is 'n moment van herkenning ingebou in die tegniek van parodie waar die hoorder ontdek dat die bekende nie so bekend is nie. Dit is die punt waarop die deformatsie van die model begryp word. Op dié manier ontstaan 'n ironiese kontras tussen die verwagte en werklike betekenis.

Satire

"Satire is such an amorphous genre that no two scholars define it in the same words" (Feinberg 1976:18). Met verwysing na hierdie aanhaling van Feinberg wys

Jacobs (1985:16) op die verwarring wat rondom die talle definisies van satire bestaan. Te midde van al die verskillende definisies en opvattinge oor wat satire is en hoe dit funksioneer, is dit tog duidelik dat dit as sambreelterm gebruik kan word vir die taalaanwending waarin 'n hele aantal tegnieke benut word om die een of ander ewel met verbale aggressie aan te val. Jacobs gebruik die raamwerk van Feinberg se "comic devices" om die satiriese tegnieke te klasifiseer. As hoofkategorieë geld dan inkongruensie, verrassing, pretensie en superioriteit. Figure soos karikatuur, paradoks, hiperbool, ironie, parodie, sinekdogee en woordspeling word binne die satiriese raamwerk aangewend.

Dit is verder tipies van die satire dat karakters tot karikature omvorm word. Die satire bedoel om ontmaskerend te werk. "In carrying out this process, oversimplification is the basis requirement" (Feinberg 1967: 116-117). Vandaar die verskynsel dat die hiperbool en oorvereenvoudiging so tuis is binne die raamwerk van die satire.

1.6 Uiteensetting van die proefskrif

In hoofstuk 1 word by wyse van inleiding 'n motivering vir die studie daargestel. Daarmee saam word 'n doelstelling en hipotese geformuleer en word die studie afgegrens as die bestudering van eskatologie in die boek Sefanja. In hoofstuk 2 en 3 word die afgebakende tekseenhede in die boek Sefanja ontleed om vas te stel watter eskatologiese perspektiewe daarin na vore kom. 'n Gevolgtrekking word telkens by wyse van 'n sintese na die analise van die verskillende tekseenhede aangebied. Die uitsondering is by 2:4-15 waar die gevolgtrekking aan die einde van die groep tekste wat oor die volkere handel, voorkom. Dit moet egter beklemtoon word dat daar nie op alle aspekte van die teks kommentaar gelewer

word nie. Dié studie is nie bedoel om 'n kommentaar op die boek Sefanja te wees nie.

Dit is onvermydelik dat daar uit die gegewens wat deur die eksegetiese proses verkry is, geselekteer moet word in dié mate wat dit vir die tema van die eskatologie van belang is. In hoofstuk 4 word die moontlike historiese konteks(te) van die boek Sefanja bespreek terwyl die resultate van die ondersoek met betrekking tot die eskatologiese perspektiewe in die boek Sefanja in hoofstuk 5 saamgevat word. Dit beteken dat daar 'n mate van herhaling voorkom, maar ter wille van duidelikheid en 'n gestruktureerde behandeling van die hipotese oor die eskatologie is dit onvermydelik.

Die Masoretiese teks van *Biblia Hebraica Stuttgartensia* is die teks wat in dié ondersoek geanaliseer is. Die teks word aan die begin van elke analise weergegee en ter wille van verwysing genommer.

Die Harvard verwysingstelsel, soos uiteengesit deur Kilian (1989), word gebruik. Alhoewel die gebruik van voetnotas in enkele gevalle die logiese vloei van die argument sou vergemaklik het, is konsekwent gehou by verwysings in die teks self. Soms is 'n opmerking, wat andersinds 'n voetnoot sou wees, tussen hakkies geplaas. Die feit dat daar, wat die navorsingsveld van hierdie studie betref, 'n hele aantal navorsingsoorsigte verskyn het, het dit makliker gemaak om met 'n enkele verwysing 'n hele reeks publikasies te dek.

Aanhalings verskyn tussen aanhalingstekens, vreemde woorde in skuinsdruk en woorde wat beklemtoning kry, in vetdruk.

2. KOMPOSISIE 1 - Sefanja 1:2-3:8

2.1 Komposisie 1 - Geheelbeeld

Die eerste komposisie van die boek bestaan uit 'n aantal eenhede wat soos skakels van 'n ketting (Rendtorff 1986:234; Prinsloo 1987:281) by mekaar aansluit. Wat die identifisering van die kleiner eenhede en die afgrensing van die verskillende komposisies betref, word 'n magdom indelings in die literatuur aangetref (vgl Irsigler 1977:71-93 vir 'n oorsig). Die eerste groot komposisie van die boek begin by 1:2 en loop deur tot by 3:8. Die omvang van hierdie komposisie is bepaal deur eers die verskillende eenhede van mekaar te onderskei en daarna die verbande te ondersoek. Die beskrywing van 1:2-3:8 as komposisie is dus die sintese van dié analitiese arbeid waarin die verskillende eenhede van mekaar afgegrens is. Die begrip komposisie word gebruik in die sin van die groter literêre eenheid wat die konteks van die kleiner selfstandige tekseenhede uitmaak. Dit het te make met "die mehr oder weniger kunstvolle Zusammenstellung oder Verknüpfung von mehreren Einheitenzu Sammlungen, sofern es sich nicht nur um ein unverbundenes Nebeneinander handelt" (Fohrer 1976:138).

2.1.1 Dit is reeds in die eerste komposisie duidelik dat die boek in sy finale vorm die resultaat van "einer planvollen Komposition" (Rendtorff 1983:246) is. Die eerste komposisie bestaan uit die volgende eenhede:

Komposisie 1A - Oordeelsiklus 1

1:2-6	Oordeel = universeel/nasionaal - mense/Juda-Jerusalem
1:7	Oordeel = nasionaal - <i>Jom Jahwe</i> naby Juda/Jerusalem
1:8-9	Oordeel = nasionaal - leiers van Juda/Jerusalem
1:10-11	Oordeel = nasionaal - die hele stad
1:12-13	Oordeel = nasionaal - rykes van Juda/Jerusalem
1:14-10	Oordeel = nasionaal - <i>Jom Jahwe</i> naby Juda/Jerusalem
1:17-18	Oordeel = nasionaal/universeel - aarde/Juda-Jerusalem

Komposisie 1B - Oordeelsiklus 2

2:1-3	Oordeel = nasionaal - Jerusalem
2:4-6	Oordeel = universeel - vreemde volk
2:8-10	Oordeel = universeel - vreemde volk
2:11	Oordeel = universeel - vreemde volk
2:12	Oordeel = universeel - vreemde volk
2:13-15	Oordeel = universeel - vreemde volk
3:1-5	Oordeel = nasionaal - Jerusalem

Komposisie 1C - Samevattende oordeelsuitspraak

3:6-7	Oordeel oor volke en Jerusalem
3:8	Strafaankondiging in universele idioom

Die eerste komposisie bestaan uit twee oordeelsiklusse (1:2-18 en 2:1-3:5) met 'n samevattende oordeelsuitspraak in 3:6-8. Die tweede oordeelsiklus (2:1-3:5) vertoon soos die eerste (1:2-18) 'n verbinding van nasionale en universele oordeelsuitsprake. In die geval van die tweede siklus word die universele oordeelsaankondiging in 2:4-15 deur twee nasionale oordeelsaankondiginge (2:1-3 en 3:1-5) omraam. Dit is dus die omgekeerde van die situasie in komposisie 1 waar die nasionale uitsprake 1:4-16 deur twee universele uitsprake (1:2-3 en 1:17-18) omraam word.

Die verskillende tekseenhede is dus in die eerste komposisie so gerangskik dat die oordeel teen die eie volk teen in 'n universele raamwerk geplaas word. Die gedeelte oor die volke (2:4-15) is komposisioneel so met die uitsprake oor Jerusalem verweef dat dit beter is om dit nie as 'n afsonderlike komposisie te beskou nie, maar as deel van die eerste. Alhoewel Rendtorff (1983:246) erken dat 2:4-15 nie as "geschlossene Textgruppe" afgegrens kan word nie, onderskei hy tog drie tematiese swaartepunte wat bestaan uit "Gerichtsworte über Juda und Jerusalem", "Gerichtsworte über andere Völker" en "Heilsworte". Hierteenoor word die boek in twee komposisies verdeel wat rondom onderskeidelik die temas van **oordeel** en **heil** opgebou is.

Soos 'n string krale met skakerings van dieselfde kleur word die oordeelsbegrippe in die komposisie aanmekaar geryg. So is daar

אסף in 1:1 en 1:2;

כרת in 1:3, 1:4, 3:6, 3:7;

נטע יד in 1:4;

זבח הכיין in 1:7;

פקד in 1:8 en 9;

חפש in 1:12;

צרר in 1:17;

שפך דם in 1:17;

אכל in 1:18 en;

חרון אף־יהרה in 2:2;

יום אף־יהרה in 2:2;

הרי in 2:5 en 3:1 en

באש קנאתו תאכל כל־הארץ in 1:18 en 3:8

Die oordeelsuitsprake word in 'n universele raamwerk aangebied, maar dit het 'n besliste toespitsing op die eie volk soos uitgedruk in die plekname **Juda** en **Jerusalem**. Die oorheersende tema van die eerste komposisie is een van **oordeel**.

2.2 Analise van Komposisie 1A

2.2.1 Sefanja 1:2 - 6

- 2 אָסַף אָסַף כָּל מֵעַל פְּנֵי הָאָרְמָה נְאֻם־יְהוָה:
- 3a אָסַף אָדָם וּבְהֵמָה אָסַף עוֹף־הַשָּׁמַיִם וַדְּגֵי הַיָּם
- 3b וְהַמְכַשְׁלוֹת אֶת־הַרְשָׁעִים
- 3c וְהִכְרַחֲתִי אֶת־הָאָדָם מֵעַל פְּנֵי הָאָרְמָה נְאֻם־יְהוָה:
- 4a וְנָטִיתִי יָדַי עַל־יְהוּדָה וְעַל כָּל־יְרוּשָׁכֶי יְרוּשָׁלַם
- 4b וְהִכְרַחֲתִי מִן־הַמָּקוֹם הַזֶּה אֶת־שָׂאֵר הַבְּעַל אֶת־שֵׁם הַכְּמָרִים
- 4c עַם־הַכְּהֻנִּים:
- 5a וְאֶת־הַמְשַׁחֲרִים עַל־הַגְּגוֹת לְצַבָּא הַשָּׁמַיִם
- 5b וְאֶת־הַמְשַׁחֲרִים הַנְּשַׁבְּעִים לִיהוָה וְהַנְּשַׁבְּעִים בְּמַלְכָם:
- 6 וְאֶת־הַנְּסוּגִים מֵאַחֲרֵי יְהוָה נֹאֶשֶׁר לֹא־בִקְשׁוּ אֶת־יְהוָה וְלֹא רָכְשׁוּ:

2.2.1.1 Analise

Wat die teks van hierdie gedeelte betref, merk Kapelrud (1975:24) tereg op: "There are only minor difficulties in the text, and no traces of deterioration." Tog word daar dikwels wysigings aan die teks voorgestel. Die eerste twee woorde van die eerste strofe het aanleiding gegee tot heelwat voorstelle waarin die Masoretiese teks gewysig word, omdat die konstruksie אָסַף אָסַף (*Qal inf abs* van אָסַף + *Hifil Jusief* 1e pers enkv van סוּף) grammatikaal ongewoon is. Die morfologiese ontleding van die vers stuit op die probleem van watter twee

werkwoordstamme hier met mekaar verbind is. Dit kan 'n kombinasie van + אסף יסף, סוף + אסף of אסף + אסף wees. Die eerste twee gevalle lewer die probleem van verskillende stamme wat met mekaar verbind word in 'n paranomastiese konstruksie. Die konstruksie bestaan gewoonlik uit twee vorme wat van dieselfde stam afgelei is. Gerleman (1942:2) maak egter 'n saak uit daarvoor dat die verwantskap tussen die twee stamme סוף + אסף (klank en betekenis) genoegsaam rede is om die kombinasie van twee verskillende stamme te aanvaar. Sabottka (1972:6) voer 'n soortgelyke argument aan en bou op dieselfde aanname as dié van Gerleman met sy voorstel dat die tweede werkwoordvorm as vorm van יסף gelees moet word. Ball (1972/1988:16-17) gebruik dieselfde argumente as Gerleman en meen daar is verder nog argumente op retoriese vlak om die Masoretiese teks onveranderd te laat. Alhoewel Ball soms die retoriese argumente oorspan, wys hy tog op die veelvuldige voorkoms van assonansie in die boek Sefanja. In hierdie geval sou die assonansie van die Masoretiese lesing verlore gaan indien die konstruksie grammatikaal deur hervokalisasie reggestel sou word.

Indien bogenoemde argumente ten gunste van 'n paranomastiese konstruksie waarin twee verskillende stamme met mekaar verbind nie as moontlikheid aanvaar word nie, noodsaak dit 'n emendasie ten opsigte van vokalisasie (אסף word אסף, vgl Van der Woude 1987:89; Rudolph 1975:261 en BHS). Dit gee gewoonlik ook aanleiding tot 'n soortgelyke, maar ongemotiveerde hervokalisasie van die werkwoorde in 1:3. Sodoende ondergaan die verse wel 'n klemverskuiwing in betekenis aangesien אסף die dominante werkwoord in die gedeelte word. Alhoewel die semantiese veld van סוף en אסף oorvleuel, kan dit nie as sinonieme verstaan word nie. Dikwels word daar 'n hele standpunt gebou op die betekenis van die werkwoord אסף wat deur emendasie deel van die teks geword het (Seybold 1985:22).

Die inligting tot ons beskikking laat die skaal in die rigting van die behoud van die Masoretiese teks swaai. Alhoewel die gebruik van dieselfde stam in die paranomastiese konstruksie die bekende en gebruiklike is, is ons kennis van die Hebreuse grammatika nie so volledig dat 'n finale woord oor die grammatikale onmoontlikheid van die Masoretiese konstruksie gespreek kan word nie. Indien dit sou blyk dat die grammatikale konstruksie werklik onmoontlik is en emendasies oorweeg moet word, sou dit meer logies wees om na die eerste woord in 1:2 te kyk en te soek na vorme wat moontlik daarop dui dat dit van die werkwoord סוּף afkomstig is (Barth 1894/1967:73).

Met betrekking tot אַת־הַרְשָׁעִים וְהַמְשָׁלוֹת in 1:3b word dikwels voorgestel dat וְהַמְשָׁלוֹת as וְהַקְּשָׁלָּתִי gelees moet word (Horst 1964:190; Smith 1911/1965:191; BHS; House 1988:127). Dit sou dan 'n afgerondheid aan die teks gee deurdat dit 'n direkte parallel met 1:3c vorm. Dit laat 'n mens egter met die probleem dat dit moeilik is om te verklaar hoe die lesing van die Masoretiese teks sou ontstaan het. Indien bogenoemde wysiging aan die teks aangebring word, word daarmee 'n element wat duidelik die karakter van 'n verduidelikende aantekening (*glos*) het, uit die teks 'verwyder'. Die frase moet dus behou word soos dit daar staan en as sodanig verklaar word. Die interpretasie van וְהַמְשָׁלוֹת as die *Hifil Partisipium* vroulik meervoudvorm van כָּשַׁל is aanvaarbaar omdat dit geen verandering aan die konsonante noodsaak nie en sinvol in die konteks pas. Die vroulike meervoud het dan die funksie van 'n verbale frase wat as nomen optree in die sin van 'n kollektiewe uitdrukking met abstrakte betekenis.

Die enigste voorstel ten opsigte van die verandering van die teks wat op tekstkritiese gronde oorweging verdien, het betrekking op die moontlike

voorkoms van 'n afskryffout. Dit is 'n wydverbreide standpunt dat die eerste **הנשבעים** in 1:5b deur 'n afskryffout (dubbelskrywing wat deur *homoioteleuton* of *homioarkton* ontstaan het) deel van die teks geword het (so bv Rudolph 1975:262; Edler 1984:15; Krinetzki 1977:254; Smith (1911/1965:188). Hierteenoor word gestel dat dit waarskynliker **המשתחרים** is wat deur dubbelskrywing ontstaan het. Die feit dat dit in die Septuagint ontbreek, kan dan as ondersteunende argument gebruik word. Belangriker egter is die waarneming van Ball met betrekking tot die gebruik van die preposisie לִּ and כִּ saam met **נשבע**. Hy het aangetoon dat daar tog 'n nuanseverskil is tussen die gebruik van **הנשבעים** met onderskeidelik die voorsetsel לִּ and כִּ (Ball 1972:26-27). Dit beteken dat die twee partisipiëms elkeen hulle eie funksie in die sin vervul wat dit onnodig maak om een van die twee te skrap. Die antitetiese parallelisme kom ook meer tot sy reg indien die **המשתחרים** aan die begin van die vers geskrap word. Tekskrities beskou, moet die Masoretiese teks dus op een uitsondering na onveranderd gelaat word.

Hierdie verse, wat op emfatiese wyse met die konstruksie **כל אסף אסף** ingelei word, staan as **eenheid afgegrens** van die voorafgaande opskrif deur die subjekwisseling wat deurloop tot en met 1:6. Jahwe is deurgaans die subjek van hierdie eenheid en die vier aktiewe werkwoorde lê almal klem op handeling wat in die toekoms sal plaasvind. Die eerste drie werkwoorde is asindeties parallel tot mekaar geplaas met 'n anaforiese konstruksie in 1:3a. Daarmee word besondere klem op die simmetrie van 1:2-3 gelê. Deur die sindetiese vorm van die vierde werkwoord skuif die klem na die laaste vers as logiese hoogtepunt van die strofe. Die objekte van 1:3 het semanties heelwat in gemeen en word ook met behulp van *merismus* baie nou aan die **כל** van 1:2 verbind. Binne hierdie afgegrensde eenheid kan 1:2-3 en 1:4-6 as twee strofes van mekaar onderskei word. Dit blyk

onder andere uit die gebruik van die werkwoord **אסף** wat vier keer in 1:2-3 voorkom en die verse wat ook 'n hegte eenheid vorm deur die omramende gebruik van **נאם־יהרה** en **מעל פני האדם**. In die bespreking van die afbakening van die eenhede in die eerste komposisie is reeds gewys op die omramende funksie van **נאם־יהרה** wat aan die einde van 1:2 en 3 voorkom. Watson (1984:284) benoem die verskynsel as "envelope figure", maar die term *inclusio* word meer algemeen in dié verband gebruik. **נאם־יהרה** is dus 'n frase wat vir die afgrens van 'n strofe gebruik word.

Op grond van die reeks konstruksies met die *nota accusativi* **את** in 1:4-6 wat gekoppel is aan die twee werkwoorde in 1:4a en 4b is dit moontlik om 1:4-6 as die tweede strofe in die eenheid te beskou. Daar is egter ook sterk verbindings tussen 1:2-3 en 1:4-6 wat genoegsaam rede is om 1:2-6 as eenheid te hanteer. Die *hifil*-vorm van die werkwoord **כרת** wat in sowel 1:3 as 1:4 voorkom, die semantiese velde van **אסף**, **כרת** en **נטה יר** (almal terme met 'n sterk bedreigende karakter) wat oorvleuel en semanties komplementêrend werk, die *waw* kopulatief wat "pleit voor een nauwe samehang tussen de verzen 4 - 6 en het voorafgaande" (Van der Woude 1978:91) asook die voortsetting van die eerste persoon enkelvoud in die werkwoordvorme, bind die gedeelte 1:2-6 tot 'n hegte eenheid saam. 'n Verdere argument ten gunste van die eenheid van 1:2-6 bied Sabottka (1972:13) wanneer hy dieselfde "Formprinzip" met betrekking tot die aantal sillabes in sowel 1:2-3 as 1:4-6 vind.

Daar is ook 'n duidelike ontwikkelingslyn vanaf algemene objek (**כל**) tot die meer spesifieke wat reeds in vers 3 met **רג**, **עוף**, **בהמה**, **אדם** begin en dan verder uitgebrei word met die reeks objekte deur die *nota accusativi* aangedui. Anders as byvoorbeeld Edler (1984:74) word die voorkoms van 'n "universales

Weltgericht" in 1:2-3 dus nie gesien as in skerp kontras met die meer spesifieke objekte van oordeel van 1:4-6 nie. Dit is daarom nie 'n argument vir die skeiding van 1:2-3 en 1:4-6 in twee afsonderlike eenhede nie. Die verskille en ooreenkomste tussen 1:2-3 en 1:4-6 word die beste verklaar deur dit te beskou as twee strofes van een gedig. Die meer spesifieke aanduiding van die adres van die oordeel in die tweede strofe is 'n verdere ontwikkeling van dieselfde tema. Pogings om 1:2 te laat aansluit by 1:4 en 1:3 dan te sien as 'n latere universele verwerking van 1:2 (so Seybold 1985:21-23; Ihromi 1972:56-57) is in die lig van al die verbindings tussen 1:2 en 1:3 nie verantwoord nie. 'n Verdere aanduiding dat ons in 1:2-6 met 'n afgeronde tekseenheid te make het, is die mate van herhaling wat in die verse voorkom. Hierdie verskynsel, wat tipies van poësie is, kom heel dikwels in die boek Sefanja voor (אסף vyf keer; קבץ drie keer; פקר vyf keer; כרת vyf keer; קרב tien keer; יום een en twintig keer; שם vyf keer). In die eerste strofe kry ons אסף wat vier keer herhaal word met אדם twee keer. Die herhaling is nie beperk tot woorde nie, maar ook frases word herhaal. Die frase מעל פני יהוה הארמה נאם יהוה kom twee keer parallel voor. In 1:4-6 is die verskynsel van herhaling net so opvallend. Die *nota accusativi* word veelvuldig gebruik, יהוה drie keer; המשתחרים twee keer en הנשבעים twee keer. Die element van herhaling word nog verder versterk deurdat die partisipiumvorm vyf keer in die tweede strofe gebruik word.

Die funksie van hierdie herhalings is tweeledig. Eerstens word die verskillende komponente van die eenheid met mekaar verbind en word dit 'n bykomende argument ten opsigte van afbakening van tekseenhede. Tweedens het dit 'n beklemtonende funksie. Watson (1984:279) haal hierdie verse aan as voorbeeld waar die herhaling die effek het dat "completeness" daarmee gekommunikeer word. In hierdie verse beklemtoon die tegniek van herhaling dus die omvattenheid van die oordeel van Jahwe.

Die tweede eenheid van die boek bestaan uit twee dele, naamlik 1:2-3 en 1:4-6. Hierdie afgrensing word bevestig deur 'n groot aantal kommentatore (bv Kapelrud 1975; Van der Woude 1987; Krinetzki 1977; Sabottka 1972). DL Williams (1961) baken ook hierdie verse as eenheid af op grond van 'n strofe-indeling van die boek. Dit vorm volgens hom die eerste van elf strofes wat hy in die boek onderskei. Met behulp van die metodologiese benadering van *rhetorical criticism* toon Ball (1972:45-62) aan dat 1:2-6 'n afgeronde eenheid is. Ball onderskei wel verder tussen 1:2-3, 1:4ab en 1:4c-6 as drie subeenhede. In House (1988:58) se tipering van die boek as 'n "Prophetic drama" is vers 2-6 die eerste van vyf "speeches". Die histories-kritiese studies wys telkens op verskillende verwerkings wat die teks sou ondergaan het. Seybold (1985:14) verwys byvoorbeeld na 1:2-6 as "ein Mixtum compositum" en sluit by Langohr (1976:1-27) en Irsigler (1977) se literêrkritiese analise aan wat neerkom op 'n verdeling van die teks in klein eenhede wat "durch verbindende Glieder und erklärende Beifügungen in eine thematische Ordnung gebracht worden sind" (Seybold 1985:17). Hierdie verwerking en bywerking van die oorspronklike Sefanjawoorde/teks kan nie ontken word nie. Selfs al sou die rekonstruksie van die proses spekulatief wees, is die spore van verwerking tog duidelik daar. In die detailbespreking van die gedeelte word weer daarna verwys. Wat egter hier van belang is, is dat oortuigend aangetoon kan word dat 1:2-6 as selfstandige tekseenheid geneem moet word.

Die oordeelsuitsprake in onderskeidelik 1:2-3 en 1:4-6 moet vervolgens onder die vergrootglas geplaas word om vas te stel in watter mate dit eskatologiese perspektiewe verteenwoordig.

Op voetspoor van Gaster (1969:679), wat meen dat 'n heidense oesfees die agtergrond is waarteen die boek Sefanja verstaan moet word, sien Van der Woude (1987:89), Seybold (1985:22) en Kapelrud (1975:22) in die woord אסף 'n sinspeling op die insameling van die oes tydens die jaarwisseling. Gaster (1969:679) vertaal dan ook die paranomastiese konstruksie van 1:2 met "Yes, I will make an ingathering". Dit is seker moontlik om so 'n sinspeling in die teks te vind, maar om na aanleiding daarvan soos Kapelrud die optrede van die profeet te koppel aan die fees by die insameling van die oes, is 'n oorspanning van hierdie moontlike sinspeling. Dié hipotese is verder net moontlik indien die verandering in die vokalisasie van אסף tot אסף aanvaar word. Indien die Masoretiese teks behou word, is die hele hipotese gegrond op die enkele voorkoms van die werkwoord אסף. Soos reeds by die tekstkritiese oorweging aangetoon, is dit waarskynlik eerder die werkwoord סוף wat in die verse dominant is.

Sabottka (1972:11-13) het gewys op nog 'n "inner-biblical" sinspeling ('n term van Watson) wat in hierdie eenheid voorkom. Die frase מעל פני הארמה sinspeel op die sondvloedverhaal van Genesis 6-8. Ball (1972:46) is waarskynlik korrek as hy die sinspeling breër interpreteer as 'n verwysing na die vertelling van Genesis 1-11. De Roche (1980:104-109) het aangetoon dat daar beslis 'n verband is tussen Sefanja 1:2-3 en die skeppingsverhaal in Genesis 1. In dié verband is die etimologiese woordspel tussen ארמה (1:2) en אדם (1:3a) betekenisvol. "Gott selbst wird den Menschen von dem Erdboden, aus dem er ihn geschaffen hat, hinwegtilgen" (Irsigler 1977:395). Hierdie sinspeling het die effek dat dit saam met die tegniek van herhaling die omvattendheid (universaliteit) en radikaliteit van die oordeel beklemtoon. Seybold (1985:21-23) erken die universele aard van die verse, maar skryf dit aan die herinterpretasie van "apokalyptischen Redaktoren" toe. Die verwysing na die sondvloedverhaal versterk dan ook op

implisiete wyse dit wat eksplisiet in die verse gestel word: Die radikale oordeel is as gevolg van die sonde van die mens.

In **אדם ובהמה** het ons 'n *merisme* wat dikwels in die Ou Testament voorkom. Die voorkoms daarvan is egter nie beperk tot die profetiese literatuur nie. Vergelyk byvoorbeeld Genesis 7:23; Eksodus 12:12; 13:12; Numeri 31:11 en Rigters 20:48. Dit word egter nie altyd met dieselfde preposisie gevorm nie. In Genesis 7:23 word **עַרְבָּ** gebruik, in Numeri 31:11 **ב**, in Jeremia 7:20 **עַל־** en in Jeremia 21:6 **אֶת־**. Die merisme kom in Esegel 14:17; 14:19; 25:13 en 29:8 saam met **הַכְרַחְתִּי** voor, 'n werkwoord wat ook sterk figureer in Sefanja 1:2-6. Dit is opvallend dat die merisme in die profetiese literatuur telkens in 'n oordeelskonteks voorkom.

Die eerste *merisme* word gevolg deur 'n tweede polêre *merisme* naamlik **עַרְפָּ־הַשָּׁמַיִם וְרִגְלֵי הַיָּם**. In dié konstruksie word gebruik gemaak van twee teenoorgestelde begrippe, "hemel" en "see" (bo en onder) om totaliteit uit te druk. Die funksie van die *merismes* in 1:3 bestaan daarin dat dit saam met **כָּל** in 1:2 die omvattendheid van die oordeel beklemtoon. Die vertaling van Ben Zvi (1991:55) is in hierdie opsig in die kol: "YHWH said: I will entirely destroy everything."

Gewigtigheid word aan die oordeeluitspraak verleen deurdat dit met die byvoeging van die formule **נֹאֵם־יְהוָה** in 1:2 en 1:3 as 'n woord van Jahwe aangebied word. Geen twyfel word gelaat oor die erns van die oordeelsaankondiging nie. Die **נֹאֵם־יְהוָה** formule kom dikwels in verbinding met ander "feststehenden Formeln" (Baumgärtel 1961:279) voor. So byvoorbeeld kom dit meermale in verbinding met **בְּיוֹם הַהוּא** in 'n eskatologiese konteks voor (vgl Baumgärtel 1961:281).

Die frase **והמכשלות את-הרשימים** in vers 3c versteur volgens baie eksegete die egalige vloei in die teks en pas ook nie in die universele konteks van 1:2-3 nie. Dit moet daarom as verklarende glos verstaan word (Van der Woude 1978:89; Irsigler 1977:13; Edler 1984:100-101). Die wysiging van die teks is reeds by die bespreking van die tekskritiek afgewys. Van al die moontlike verklarings van die woorde is dié van Van der Woude die waarskynlikste. Daarvolgens moet **את** as preposisie verklaar word en het ons met 'n verklarende omskrywing van die objekte van die oordeel in 1:2-3a te make. Met **המכשלות** word na die afgode verwys en met **הרשימים** na die goddelose mense. Of daaruit egter afgelei kan word dat die radikaliteit van die oordeelsafkondiging afgeswak word (Van der Woude 1978:90), is te betwyfel. Die byvoeging bring wel 'n etiese element by deurdat die objekte van die oordeel nou negatief beoordeel word. Dit bied 'n regverdiging vir die oordeel wat steeds 'n universele en radikale karakter dra.

Vir die verstaan van die oordeelsuitspraak in 1:2-3 is dit belangrik om op te merk dat dit 'n parodie op die skeppingsverhaal is. Die element van die ooreenkoms is duidelik. Soos by die skeppingsverhaal is hier sprake van kategorisering van die verskillende aspekte van die skepping. In die priesterlike skeppingsverhaal is dit visse, voëls, diere en die mens wat geskape word. In vers 1:2-3 is dit mens-diere-voëls-visse. Hierin is die deformatsie al reeds sigbaar. Die volgorde word omgeruil en in plaas van 'n skeppingsdaad van Jahwe, lees ons van 'n vernietigingsdaad van Jahwe. Die deformatsie blyk die duidelikste op semantiese vlak wanneer die positiewe **יצר** (vorm/skep) van die skeppingsverhaal vervang word deur **סוף** en **כרת** wat negatiewe terme is. Die sinspeling op die skepping vergroot die effek van die oordeelsaankondiging. Die feit dat die skeppingsverhaal as model vir die parodie optree, dra weer daartoe by dat die universaliteit van die oordeel uitgelig

word. Die model waarop die parodie rus, is hierbo aangedui as die priesterlike skeppingsverhaal (Gen 1). Dit is moontlik dat daar ook 'n sinspeling op die tweede skeppingsverhaal voorkom. In Genesis 2:7 skep God die mens (האדם) uit die aarde (מִן־הָאָרֶץ). In Sefanja 1:2 - 3 bring Jahwe die mens (האדם) se lewe op die aarde (מֵעַל פְּנֵי הָאָרֶץ) tot 'n einde (סוּף). Dieselfde etimologiese woordspel kom dus in albei gedeeltes voor.

Die uitdrukking **יָרִי נֹטֵה** in 1:4 word deur Sabottka (1972:15) van **יָרִי שֹׁלַח** onderskei in die sin dat **יָרִי נֹטֵה** die karakter van 'n idiomatiese uitdrukking het. Dit gee uitdrukking aan 'n bedreigende handeling, terwyl **יָרִי שֹׁלַח** 'n meer algemeen letterlike betekenis dra. Sabottka word hierin gevolg deur Van der Woude (1987:91): "God zal in het bijzonder zijn hand ten gericht uitstrekken tegen Juda...". Hierdie onderskeiding berus op die werk van Humbert (1962:383-395). 'n Ontleding van die twee frases toon aan dat so 'n absolute onderskeiding egter nie opgaan nie. Die frase **יָרִי שֹׁלַח** kan ook as idiomatiese uitdrukking funksioneer. So byvoorbeeld in Eksodus 3:20 **וְשֹׁלַחְתִּי אֶת־יָרִי וְהִכִּיתִי אֶת־מִצְרַיִם** . . . "Ek sal my hand uitsteek en Egipte teister...". Hier het **שֹׁלַח** dieselfde "drohende Charakter" wat Sabottka aan **יָרִי נֹטֵה** toeskryf. In Josua 8:19 word **יָרִי נֹטֵה** weer in indikatiewe styl gebruik: **כִּנְטוּת יָרִי**, "...toe hy sy hand uitsteek". Dit is dus die konteks waarin die frase voorkom, wat sal bepaal of dit idiomaties geles moet word of nie. Wat wel duidelik is, is dat **יָרִי נֹטֵה** wel dikwels 'n idiomatiese uitdrukking is en in die profetiese literatuur kom dit telkens in 'n oordeelskonteks voor. Dit word byvoorbeeld in dié sin gebruik in Esegïel 14:9; 25:7; 25:13; 25:16; 35:3; Jeremia 51:25 en 31:3. Gegewe die konteks waarbinne die uitdrukking in vers 4 staan, is dit voor die hand liggend dat dit 'n idiomatiese uitdrukking is wat die metonimiese gebruik van hand (assosiasie met krag, vgl Roberts 1971:244-251) binne die semantiese eenheid benut. Irsigler

verwys na die uitdrukking as "lexikalisierte Redeweisen". Dit is in 'n sekere sin waar dat dit 'n vaste uitdrukking geword het, maar dit is andersyds tog meer as wat die "unmarked meaning" van die verskillende dele van die uitdrukking beteken.

Die bedreigende openingswoorde van 1:4-6 word onmiddellik gekonkretiseer deurdat die objekte van die oordeel neweskikkend daargestel word. In 1:4a word dit deur **על** aangedui, in 1:4b-6a telkens deur **את**.

Die pleknaam **יהודה** (1:4a) is 'n metoniem van lokaliteit waar Juda as pleknaam dit beskryf wat daar gelokaliseer is, naamlik die inwoners. Die twee objekte wat deur die preposisie **על** (1:4) aangedui word, word deur alliterasie en assonansie aan mekaar verbind en moet as eenheid verstaan word. Die kombinasie van **יהודה** met **ירושבי ירושלם** (1:4b), eie aan Sefanja en Jeremia, dui dus op die totale bevolking wat onder die oordeel kom.

Die woorde **מִן־הַמְּקוֹם הַזֶּה** in 1:4 word dikwels op grond van 'n afwyking in metrum geskrap (vgl Edler 1984:101; Gerleman 1942:6; Horst 1964:190). So 'n wysiging van die teks beteken egter dat 'n belangrike fokuspunt van die teks verlore gaan. In die boek Sefanja neem die stad Jerusalem 'n besondere prominente plek in en die woorde **הַמְּקוֹם הַזֶּה** is die eerste teken daarvan. Hierdie woorde word tereg as 'n verwysing na Jerusalem gesien (Smith 1911/1965:187). Dit is nie onversoenbaar met die verwysing in 1:4a dat die totale bevolking onder die oordeel kom nie want Jerusalem funksioneer in die boek as 'n *pars pro toto*-begrip.

Na hierdie inleiding, met sy aksent op die totale bevolking, volg 'n kategorisering van verskillende groepe wat veroordeel word.

Die eerste twee objekte wat met **את** aangedui word, naamlik **שאר הבעל** en **שם הכמרים** in 1:4b, word sintakties so heg aan mekaar verbind dat dit as 'n sinonieme parallelisme funksioneer. Hierdie twee objekte is ook van die res te onderskei deurdat die daaropvolgende objekte vanaf 1:5a met partisipiale vorme beskryf word. Dat daar 'n noue verband tussen **שם** en **שאר** bestaan, is veral uit Jesaja 14:22 en 2 Samuel 14:7 duidelik. Dit is opvallend dat die werkwoord **כרת** in Jesaja 14:22 en 2 Samuel 14:7 saam met dié woordpaar gebruik word. Die parallel word verder duidelik uit die feit dat daar 'n semantiese verband tussen **הכמרים** en **הבעל** bestaan deurdat die **כמרים** met die Baalkultus geassosieer word (vgl Hos 10:5 en 2 Kon 23:5). Die woord **כמר** is dan 'n doelbewuste keuse ter wille van die parallel met **בעל** in 1:4. In hierdie vorm verteenwoordig die deel die geheel en dui die parallelisme op die totaliteit wat onder die oordeel kom. Watson (1988:192-193) het ook aangetoon dat **שם** en **שאר** as woordpaar voorkom en totaliteit uitdruk. Sodoende verval die argumentasie rondom die vraag of die reformasie van Josia reeds plaasgevind omdat **שאר** hier nie as oorblyfsel verstaan moet word nie. Die beoordeling van die geslaagdheid al dan nie van die reformasie is ook nie hier ter sake nie. Indien die idiomatiese aard van die woordpaar nie raakgesien word nie, lei dit tot interpretasies soos dié van Robertson. Hy interpreteer die uitdrukking **שם הכמרים** letterlik en vertaal: "So thoroughgoing wil be this judgment of the Lord that even the names of the false priests will be forgotten" (Robertson 1990:262). Die uitdrukking **שאר בעל** in sy parallelle voorkoms met **שם** word so verstaan dat dit op die totale Baalkultus dui. Dit is dus nie nodig om **שאר** as **שֵׁאר** in die betekenis van "Sippe" te vokaliseer om sodoende die probleem van die "oorblyfsel/res"-betekenis te ontkom nie (so Sabottka 1972:15), aangesien dit as idiomatiese uitdrukking die geheel aandui. Die belangrikste kenmerk van 'n idiomatiese uitdrukking is dat dit gewoonlik uit

twee of meer woorde bestaan wat as semantiese eenheid funksioneer en waarvan die betekenis in die geheel gesoek moet word.

Van der Woude (1978:92), Rudolph (1975:262), Irsigler (1977:18) en andere aanvaar dat **עַם־הַכְּהֹנִים** 'n verduidelikende *glos* is waardeur die buitengewone **כַּמָּר** verklaar word. Dit is nie duidelik waarom dit 'n "unsachliche Übertreibung" (Rudolph 1975:262) sou wees nie. Intendeel, die twee woorde verteenwoordig twee kategorieë en skakel enige misverstand uit asof dit net die Baalpriesters sou wees wat onder die oordeel kom. Die totale kultus kom onder skoot. Die **הַכַּמָּרִים** sou as eksklusiewe verwysing na die Baalpriesters verstaan kon word, maar met die byvoeging van **הַכְּהֹנִים** word ook die priesters van die Jahwekultus betrek.

In die eerste van die drie partisipiumkonstruksies gaan dit oor diegene wat op die dakke **הַשָּׁמַיִם הַצָּבָא** aanbid. Die verwysings na die aanbidding van die hemelliggame dui op die Assiriese invloed wat onder Manasse hoogty gevier het (vgl bv 2 Kon 21:3 en 17:16). Olivier (1973:15) gee talle verwysings uit die Akkadiese literatuur wat bevestig dat "die kultiese verering van hemelliggame" 'n bekende verskynsel in die Ou Nabye Ooste is. Dit is nie moontlik om op grond van die formulering in 1:5 af te lei dat hier na 'n spesifieke godheid verwys word nie. Wat waarskynlik die geval is, is dat die verskillende kultusse deur die beskrywing van 'n element wat wesenlik tot daardie kultus behoort, geïmpliseer word. Dit beteken dat **שָׁם הַכַּמָּרִים**, **שָׁם הַשָּׁמַיִם**, **צָבָא הַשָּׁמַיִם** en **מַלְכָּם** gesamentlik 'n beeld van die toestand van sinkretisme wat in die land geheers het, gee.

Irsigler (1977:26) het die belangrike waarneming gemaak dat die getal vier hier 'n betekenisvolle rol speel. Hy verwys na die werk van Zimmerli (1969:53) en

Farbridge (1970:114-119) wat aangetoon het dat die getal vier die betekenis van "completeness" dra. Irsigler merk met reg op dat daarmee die totale kultus in die oordeelsuitspraak onder die loep kom.

Die term **בְּמִלְכָּם** in vers 5 het aanleiding gegee tot wyd uiteenlopende interpretasies en gepaardgaande veranderings ten opsigte van die vokalisasie. Alhoewel die praktyk van "sweer by die koning" bekend is, sou dié letterlike betekenis 'n politieke element inbring wat vreemd is aan die konteks van die eenheid. Terwyl die "sweer by die koning" in kombinasie met "sweer by Jahwe" voorkom (2 Sam 15:21), staan dit hier in skerp teenstelling met mekaar. Aangesien die gebruik van **הַנְּשָׁבְעִים** saam met die voorsetsel **כִּי** normaalweg met die verbintenis aan 'n persoon geassosieer word en dit in hierdie konteks antities ten opsigte van Jahwe staan, word **מִלְכָּם** daarom allerweë gesien as aanduiding van die een of ander godheid. Die mees algemene neiging is om op voetspoor van teksgetuies soos die Septuagint, die Siriese vertaling en Vulgaat **בְּמִלְכָּם** te lees. Hierdie lesing word deur onder andere Brockington (1973:262) en Kapelrud (1975:23-24) voorgestaan. Olivier (1973:20-21) gee 'n volledige oorsig van al die moontlike gode waarmee die **מִלְכָּם** geïdentifiseer sou kon word. Die verskillende moontlikhede word nie verder hier bespreek nie omdat die term op 'n ander wyse verstaan kan word wat juis die identifikasie van 'n bepaalde godheid onnodig maak. Indien **בְּעַל** en **צִבְאָה הַשָּׁמַיִם** in vers 1:4 en 1:5 verstaan word as *pars pro toto*-uitdrukkings, waarmee alles waarvoor die godheid staan, geïmpliseer word, kan **מִלְכָּם** die betekenis van "hulle god" hê. Die gebruik van **מֶלֶךְ** as epiteton vir 'n godheid is algemeen bekend en word in verskillende kontekste vir verskillende godhede aangewend (Irsigler 1977:25). Hier word dus nie na 'n spesifieke god verwys nie, maar deur die bekende **מֶלֶךְ** metafoor wat verwys na 'n godheid, word die voorafgaande verwysings in die een metafoor

opgeneem en word die aanbidding van Jahwe en die ander gode op effektiewe wyse gekontrasteer. Die antitetiese konstruksie van vers 1:5 dui aan dat die term מלך wel metaforiese betekenis het. Hiermee word bedoel dat die analogiese element van **heerskappy** as lewend beskou word. Terwyl Jahwe as koning bely moet word, "sweer hulle by hulle koning/god". Hierdie teenstelling tussen die koningskap van Jahwe en "hulle god/koning" bevat ook die element van ironie waarmee afstand geskep word en veroordeling moontlik word.

Die woorde in 1:6 word dikwels nie as deel van die eenheid, wat met 1:2 begin, gesien nie. Edler sien byvoorbeeld in die algemene formulering in 1:6 die bewys daarvoor dat dit van die voorafgaande konkrete uitdrukkings geskei moet word. Daarenteen moet gewys word op die voortsetting van die objekaanduiding met אֵל in 1:6. Saam met die reeds genoemde argumente vra dit daarvoor dat 1:6 se verbinding met 1:2-5 behoue moet bly.

Die funksie van 1:6 word deur eksegete verskillend beoordeel. Dit kan 'n samevattende funksie hê (Edler 1984:79). Dit beteken die voorafgaande kategorieë oortreders word in 1:6 as mense wat die rug op Jahwe gekeer het, getipeer. Dieselfde betekenis word deur die relatiewe sin in 1:6 bevestig. Die ander moontlikheid is om in 1:6 die beskrywing van 'n volgende kategorie oortreders te sien. Rudolph (1975:266) bring dit met die verwysing in 1:12 in verband. Dit beteken, "Sie sind gott-los, d.h sie beteiligen sich zwar nicht am Fremdkult, aber sie wollen auch von ihrem eigenen Gott nichts wissen...". Die inhoudelike diskrepans tussen 1:5 en 1:6 (Irsigler 1977:103) dui daarop dat 1:5 nie 'n samevattende funksie het nie, maar 'n volgende kategorie beskryf. In 1:4-6 word sowel sinkretisme as praktiese ateïsme veroordeel.

2.2.1.2 Gevolgtrekking

Die hipotese in verband met die eskatologiese karakter van die boek Sefanja berus onder andere daarop dat die oordeelsaankondiging so radikaal en omvattend is dat dit op die einde van 'n era dui. Aan die maatstaf van radikaliteit, finaliteit en omvattendheid gemeet, vertoon dié eenheid (1:2-6) besliste eskatologiese trekke. Uit die voorafgaande analise blyk dit dat elemente soos finaliteit, omvattendheid en radikaliteit met betrekking tot die oordeel treffend deur 1:2-6 verwoord word. Voeg hierby die feit dat dit alles as die handeling van Jahwe in die geskiedenis beskryf word en dit is duidelik dat die eskatologie in die boek Sefanja nie eers met die aankondiging van die *Jom Jahwe* in 1:7 ter sprake kom nie.

Die finaliteit van die oordeel kry veral in die sinspeling op die sondvloed- en skeppingsverhale gestalte. Omdat die idee van 'n nuwe tydvak geïmpliseer word, word 'n toekomsverwachting geskep wat eskatologies genoem kan word. Reeds aan die begin van die boek tref ons 'n toekomsverwachting aan wat 'n wesenlike nuwe toestand voorsien. Die kombinasie van die werkwoorde dra verder by tot die beklemtoning van 'n oordeelshandeling van Jahwe wat finaal is.

Die element van omvattende oordeel hang ten nouste hiermee saam. Die finale oordeel het 'n universele karakter deurdat die oordeel oor Juda/Jerusalem in die wyer konteks van 'n universele vernietiging geplaas word. In die ontleding van die verse is telkens aangetoon hoedat die idee van **completeness** gekommunikeer word. Die merismes in 1:2-3, die skeppingsverhaal wat as model vir die parodie dien, die tegniek van herhaling, die neweskikkende rangskikking van die objekte van die oordeel in vers 1:4-6 en die samevattende afsluiting in 1:6 dra alles by tot die tema van 'n omvattende oordeelshandeling deur Jahwe.

Die sinkretisme word in 1:4-6 op so 'n wyse beskryf dat daar nie sprake kan wees van die kontinuering van die **oue** nie. Die werkwoord **כרת** in sy *Hifil*vorm is 'n gepaste keuse om uitdrukking te gee aan die bedoeling van 1:2-6: **Jahwe sal kom om alles** van die ou bedeling **volledig** tot 'n einde te bring.

Die toekomsverwagting, waarvan in die verse sprake is, is volledig op Jahwe gerig. Die werkwoorde van die eenheid is almal op die toekoms gerig en het Jahwe as subjek. Die byvoeging van die **נאם־יהוה** in 1:2 en 3 lê verder klem op die sentrale posisie wat die aktiewe optrede van Jahwe in hierdie eskatologiese verwagting inneem. Die feit dat dit hier oor 'n handeling van Jahwe gaan, is as sodanig nie 'n aanduiding van eskatologie nie, maar in kombinasie met die ander genoemde elemente maak dit deel uit van die verskillende konstituerende elemente van die eskatologiese verwagting.

2.2.2 Sef 1:7-13

- 7a הס מפני אדני יהוה כי קרוב יום יהנה
b ביהבין יהנה זבח הקדיש קראיו:
- 8a ונהיה ביום זבח יהנה
b ופקדתי על-השורים ועל-בני המלך
c ועל כל-הלכשים מלבוש נכרי:
- 9a ופקדתי על כל-הדולג על-המפתן ביום ההוא
b הממלאים בית אדניהם חמס ומרמה: ס
- 10a ונהיה ביום ההוא נאם-יהנה
b קול צעקה משער הדגים ויללה מן-המשנה
c ושקר גדול מהגבעות:
- 11a הילילו ישבי המכתש
b כי נדמה כל-עם בנעז נכרתו כל-נטילי כסף:
- 12a ונהיה בעת ההיא
b אחפש את-ירושלם בגרות ופקדתי על-האנשים
c הקפאים על-שמריהם האמרים בלבכם
d לא-יטיב יהנה ולא ירע:
- 13a ונהיה חילם למשסה ובתייהם לשממה
b ובן בתים ולא ישבו ונטעו כרמים ולא ישחו את-ידיהם:

2.2.2.1 Analise

Die derde eenheid (1:7-13) van die eerste komposisie lewer nie **tekskritiese** probleme op nie. Die wysiging van die meervoud **נרות** na 'n enkelvoud soos in die Septuagint, Targum en Siriese vertaling is onnodig omdat die meervoud wel goeie sin uitmaak (as meervoud met intensiewe betekenis). Bowendien kan geen tekskritiese argument vir die betrokke wysiging aangevoer word nie. Die Masoretiese teks het die meervoudlesing en dit beteken dat die betekenisnuanse van die meervoudvorm in die betrokke konteks gesoek moet word. Dieselfde geld ten opsigte van die enkelvoudlesing by die Septuagint, Targum en die Pesjitta. Hierdie vertalings moet elkeen in eie reg gelees word en kan nie gebruik word om die Masoretiese teks aan te pas by die uitleg wat beter in die eksegeet se smaak pas nie.

Die voorstel om **האנשים** te verander om **השאננים** te lees (BHS), gaan gewoonlik uit van die standpunt dat *haplografie* sou plaasgevind het (vgl Rudolph 1975:263). Die konteks gee wel aan **האנשים** meer as net 'n neutrale betekenis, maar dit regverdig nie 'n tekswysiging nie.

Die **afbakening van dié eenheid** is omstrede. Dit is veral met betrekking tot 1:7 waar die menings uiteenloop. Sommige eksegete beskou 1:7 as selfstandige eenheid (Irsigler 1977:111; Seybold 1985:23); andere as behorende tot die gedeelte 1:14-16 (Sellin 1930:425; Edler 1984:184-185), terwyl 'n hele aantal kommentatore dit met 1:8-13 verbind (Ball 1988:77; Van der Woude 1978:94). In teenstelling met die gedagterigting dat 1:7 'n nuwe gedeelte inlei, is daar ook diegene wat dit as afsluiting van die voorafgaande eenheid sien (Rudolph 1975:264; Robertson 1990:260).

Dit is waar dat 1:7 'n afgerondheid vertoon wat die onderskeiding as selfstandige eenheid sou kon regverdig. Aan die ander kant is daar egter heelwat verbindings tussens vers 7 en die daaropvolgende verse. Die relatiewe selfstandigheid van vers 7 en die verbindings met die daaropvolgende verse dui daarop dat vers 7 as inleidingsvers funksioneer. Dit hang weer saam met die samestelling van die boek wat, soos Rendtorff (1983:247) dit stel, 'n "kettenartigen" karakter vertoon. Die imperatief **הִט** (of uitroepartikel wat die funksie van 'n imperatief vervul) van vers 7 lei die begin van 'n nuwe eenheid in wat deurloop tot aan die einde van vers 13. Dit is 'n eenheid wat bestaan uit 'n kort inleidingsvers (vers 7) met drie onderafdelings (1:8-9, 1:10-11, 1:12-13) wat telkens deur 'n *Zeitforme* **וְהָיָה** **וְהָיָה** / **וְהָיָה בַיּוֹם** / **וְהָיָה בַיּוֹם** ingelei word. Vers 7 het, met ander woorde, die funksie dat dit as opskrif van die daaropvolgende onderafdelings in 1:8-13 dien. Hierin volg ek hoofsaaklik die gedagterigting van Sweeney (1991:395-396), Sabottka (1972:27-68) en Elliger (1967:67). Vers 7 is dus die begin van 'n nuwe eenheid en nie die afsluiting van die vorige soos byvoorbeeld Rudolph (1975:266) meen nie. Die feit dat die vers die karakter van 'n opskrif het, blyk verder daaruit dat vier van die woorde in die vers (**יְהוָה**, **יְהוָה**, **יְהוָה**, **יְהוָה**) weer verder in die perikoop opgeneem word. Die derde persoon manlik suffiks van **קָרְאוּ** in 1:7b verwys terug na **יְהוָה** in 7a. Die twee begrippe **יְהוָה** en **יְהוָה**, wat hier in die woorde van die profeet voorkom, word in die volgende Jahwerede in die eerste persoon enkelvoud gekombineer en verder uitgebou. As profetewoord is dit egter te onderskei van die Jahwewoord wat daaraan voorafgaan en daarop volg. Die aanvangsimperatief kry ondersteunend aksent deur die drievoudige begroning van hierdie imperatief met twee sinne deur **כִּי** ingelei en 'n derde asindeties met die *hifil* vorm van **קָרַע**.

Die **oordeelstema** in 1:7-13 word vervolgens, soos by 1:2-6, ontleed om vas te stel wat die karakter van die oordeel is en of dit deel uitmaak van 'n eskatologiese verwagting wat impliseer dat die ou bedeling deur die oordeel van Jahwe beëindig gaan word.

Die inleidingsvers van die eenheid (vers 7) is 'n uitgebreide metaforiese konstruksie. In die bespreking wat hier volg, word hoofsaaklik op die voortdurende spel tussen die pole van die verskillende betekenismoontlikhede gekonsentreer.

Die uitroep **יהוה הם מפני יהוה** het as *Sweigensformel* 'n liturgiese konnotasie (Elliger 1964:62; vgl Sag 2:13 en Hab 2:20), maar aangesien dit deel van 'n metaforiese konstruksie is, kan daar nie allerlei afleidings oor die kultiese oorsprong van die *Jom Jahwe* gemaak word nie. Die term **מפני** is wel goed ingeburger in die betekenis van "voor", maar as deel van 'n liturgiese formule word dit hier verlewendig om uitdrukking te gee aan die "persoonlike en ontsagwekkende teenwoordigheid" van Jahwe. Die ontsagwekkende aard van Jahwe se teenwoordigheid word versterk deur die dubbele gebruik van die Godnaam in **יהוה ארני יהוה**. Met terminologie wat sterk aan die teofanie herinner, word 'n positiewe verwagting geskep. Die inhoud van hierdie verwagting het te doen met die verskyning en gepaardgaande aanbidding van Jahwe.

Dit is egter ook so dat **פנים** 'n "...sehr negativen, drohenden Unterton.." kan hê (Sabottka 1972:32). Gegewe die konteks van die offermaal met sy bedreigende karakter, is dit nie vergesog dat **יהוה הם מפני יהוה** aanduiding is van 'n negatiewe bedreiging wat in die daaropvolgende verse verder uitgebou word nie. Die

Sweigensformel kan dus 'n positiewe verwagting skep of die aankondiging van 'n negatiewe bedreiging inlei.

Die dubbelsinnigheid word in die volgende versreël, wat met 'n redegewende **כי** ingelei word, voortgesit wanneer die nabyheid van die *Jom Jahwe* met **כי קרוב** **יום יהוה** aangekondig word. Soos by die *Sweigensformel* is dit nie sonder meer duidelik of **יום יהוה** **כי קרוב** 'n positiewe of negatiewe inhoud het nie. Die adjektief **קרוב** word in die betekenis van 'n aanduiding van geografiese ligging, 'n verhoudingsbegrip of uitdrukking van 'n tydsdimensie gebruik (Van der Meer 1989:146). Hieruit kan nog nie afgelei word of die frase 'n negatiewe of positiewe betekenis het nie en dit sou teoreties as neutrale aankondiging van die *Jom Jahwe* verstaan kon word. 'n Oorsig oor die *Jom Jahwe*-tekste bevestig egter dat 'n neutrale aankondiging in temporele sin vreemd is aan die *Jom Jahwe*-tradisie. Die *Jom Jahwe*-tekste kan in twee groepe verdeel word waar in die een groep die oordeel oor Israel aangekondig word (Amos 5:18-20; Jes 2:12-17; Eseg 7:6-9; Mal 3:7-21; Joël 1:15; 2:1-11; Sag 14:1-6) en in die ander oor die vreemde volke (Jer 46:10; Eseg 30:2-3; Jes 13:2-18; Obad 15,16-18; Joël 3:3-5; 4:12-16 en Sag 14:12-15). Een van die dinge wat in die historiese ontwikkeling van die *Jom Jahwe*-tradisie opval, is dat dit positief en negatief ten opsigte van die lot van Israel aangewend word. Dit is ook moontlik dat **כי קרוב** **יום יהוה** as aankondigings formule uit die Heilige Oorlogtradisie afkomstig is en hier positief verstaan moet word as 'n "cry with which they went into the battle with Yahwe" (Von Rad 1959:108). Die moontlikheid word verstrek deur **קראיר**, wat soos in Jesaja 13:3, na soldate kan verwys. "De door Hem ten strijde geroepen zijn 'geheiligd'" (Van der Woude 1978:95).

In die lig van die ander militêre elemente in Sefanja 1:7-18 is dit nie so vergesog om te aanvaar dat die frase in vers 7b ten minste met die eerste aanhoor as

positiewe oproep van Jahwe verstaan sou gewees het nie. Die dag waarop Jahwe gaan optrek teen die vyande van die volk is naby! Selfs as 'n mens oordeel dat die hipotese van Von Rad met betrekking tot die Heilige Oorlog te spekulatief is, kan aanvaar word dat daar hier in Sefanja 1:7, soos by Amos 5:18-20, 'n positiewe verwagting ten opsigte van die *Jom Jahwe* as agtergrond veronderstel moet word. Dit is dus meer as die neutrale aankondiging van die nabyheid van die *Jom Jahwe* omdat dit as geykte uitdrukking "ein umfassendes, den Hörern bekanntes Ereignis mit bestimmten immer wiederkehrenden Geschehnissen bei den Angesprochenen impliziert.." (Edler 1984:168). Dit gaan dus in die *Jom Jahwe*-tradisie oor Jahwe wat in die geskiedenis ingryp. Die aanvanklike positiewe verwagting van die dag as 'n oordeelsdag teen die vreemde volke is deur Amos en Sefanja omgekeer tot 'n universele oordeelsdag wat die eie volk en die vreemde volke insluit. Die "Gegenliturgie" (Irsigler 1977:291) wat deur die metaforiese konstruksie opgebou word, veronderstel eintlik dat vers 7a by die eerste aanhoor daarvan as bekende en geykte oproep verstaan is. Wat verder volg, keer op verrassende wyse hierdie eerste betekenis op sy kop.

Die meerduidigheid kom ook na vore deur die wisselwerking tussen die drie begrippe in vers 7c-7d, te wete קרש, זבח, en קרא, is van so 'n aard dat die element van dubbelsinnigheid heelyd behoue bly. Die begrip זבח in vers 7c, wat saam met die werkwoord כרן gebruik word, kan of dui op 'n slagting of na 'n maaltyd. In Jeremia 46:10 en Jesaja 34:6 verwys die זבח byvoorbeeld metafories na die vernietiging van vyande. Indien dit gelees word teen die agtergrond van die זבח-offerpraktyke merk 'n mens 'n sterk kontras op en is die verrassingselement weereens sterk teenwoordig. Kraus (1966:118) sonder die elemente van *communio* en *deus praesens* as die wesenlike elemente van die זבח-offer uit. Hiermee saam speel die elemente van vreugde, en versoening ook

'n belangrike rol. Die vraag wat dadelik ontstaan is: Wat is die bedoeling in vers 7c-7d? Gaan dit hier oor 'n maaltyd of oor slagting? Die dubbelsinnigheid is ook van toepassing op die werkwoord **קָרַע** in vers 7d. Dit verwys na die voorbereidingshandeling met die oog op 'n offer (vgl I Sam 16:5) waar die gaste voorberei word om aan die maaltyd deel te hê, maar sou ook na die voorbereiding vir die slagting (oorlog) kon verwys. Sabottka (1972:33) verwys pertinent na die meerduidigheid en probeer die twee aspekte bymekaar bring met sy vertaling van "Schlachtfest". Waar die twee betekenis saam gehandhaaf word en komplementêrend tot mekaar werk, is dit 'n voorbeeld van produktiewe meerduidigheid wat in metaforiese konstruksies voorkom. Die dubbelsinnigheid bring 'n onsekerheid mee wat effektief in die ironiseringsproses funksioneer. Ben Zvi is dus korrek in sy stelling dat vers 7 "...expresses, and even emphatically expresses, an intentional ambiguity" (1990:85). Indien die metaforiese karakter van vers 7 dus verreken word, is dit duidelik dat die vers deur middel van geykte taal en voorstellings aanvanklik 'n positiewe verwagting skep. Die ontugtering van die oordeelsaankondiging word deur kontrasskepping verwoord. Die bekende voorstelling van die **זֶבַח**-offer is die agtergrond waarteen die vers verstaan moet word. Daar word aanvanklik aangesluit by die bekende positiewe voorstelling, maar deur 'n behendige gebruik van die ander betekenis moontlikhede van **זֶבַח**, **קָרַע**, **קָרַע מִפְּנֵי** en **קָרַע** word die positiewe voorstellings deur ironie aangeval. Irsigler (1977:298) praat van 'n "Gegensinn" wat "verunsichern und erschüttern." Die genadige koms van Jahwe in die kultus/teofanie bied die begrippemateriaal waarmee net mooi die teenoorgestelde gekommunikeer word. Terwyl die **זֶבַח** ten nouste met die beleving van gemeenskap met Jahwe by die maaltyd verbind word (Kraus 1965:118), kom maaltyd hier metonimies in die betekenis van slagting na vore. Hulle wat gewoonlik in die vreugde van die maaltyd deel, word nou self

offer materiaal. Maaltyd word slagting. Vriend word vyand. Positiewe verwagting word ontnugter deur negatiewe aankondiging van magsvolle ingrype van Jahwe. Hierdie keer nie ten gunste nie, maar teen sy volk. Die volle implikasie van hierdie "Umkehrungstendenz" (Irsigler:295) word eers in die volgende eenhede duidelik, maar vers 7 spel reeds duidelik uit wat die karakter van die **יום יהוה** is.

'n Verdere kenmerk van vers 7 wat vir die tema van die eskatologie van belang is, is die besondere nadruk wat op Jahwe as subjek geplaas word. Reeds in die openingsvers van die perikoop is dit duidelik dat Jahwe en sy handeling die fokuspunt is. In elke versreël is daar 'n verwysing na Jahwe (**יום ארני יהוה** en **יום יהוה** in vers 7a, **יהוה** (2 maal) en die suffiks van **קראיר** in vers 7b). Dat niemand in hierdie "Sweigensformel" direk aangespreek word nie, kan 'n aanduiding van 'n universele aksent wees (vgl Irsigler 1977:285).

Drie onderafdelings (1:8-9, 1:10-11 en 1:12-13) volg op dié algemene inleiding in 1:7. Al drie word van die voorafgaande afgegrens deur wat Krinetzki (1977:28) 'n "Zeitformel" noem. Teen hierdie tydinleidingsformule is daar al baie bedenkinge geopper en dit word telkens as sekondêr beskou (vgl bv Rudolph 1975:267). Dié formules het egter die funksie dat dit die verskillende oordeelsuitsprake met mekaar verbind en maak sodoende 'n integrale deel van die groter eenheid uit. Die herhaalde beklemtoning van die dag verhoog die intensiteit van die verwagting en sodoende word die beslissende karakter van die *Jom Jahwe* verder beklemtoon. Die woorde in 1:8a bewerkstellig 'n verbinding tussen 1:7 en die res van die eenheid deurdat dit met die opneem van die **זבח יהוה** terugkoppel met 1:7, maar as temporele uitdrukking die werkwoord **פקר** in die daaropvolgende vers antisipeer. Die temporele inleidingsformules gee aan die eenheid 'n besliste

eskatologiese dimensie. Toekomsverwagting word aan die ingrype van Jahwe op 'n bepaalde dag verbind. Dié groot dag van die Here is toekomstig maar naby.

* 1:8-9

Hierdie onderafdeling is 'n uitgebreide parallelisme wat rondom die werkwoord פקד opgebou is. Die woorde in 1:9 (בִּיָּמֵי הַהוּרָא) word gewoonlik as 'n steurende toevoeging gesien. Edler (1984:105) sien dit as "recht willkürliche Ergänzung". In Irsigler (1977:171) se ontleding word dit as "Zusatz" aangedui (vgl ook Smith 1911/1965:198). Alhoewel Ball (1972:69) te ver gaan in sy verdediging van die integriteit van die teks deur dit noodwendig aan een outeur toe te skryf, is hy korrek in sy aanvoeling dat die woorde 'n wesenlike deel van die huidige teks is. Dit is duidelik uit die feit dat בִּיָּמֵי הַהוּרָא in 1:9 deel uitmaak van die chiasiese konstruksie met 1:8. Die gevolgtrekking is dus dat בִּיָּמֵי הַהוּרָא in vers 9b in teenstelling met dié in 1:8a, 1:10a en 1:12a nie 'n inleidingsformule is nie. Die parallelisme tussen 1:8 en 9 blyk verder uit die soortgelyke konstruksie van רַעַל כָּל + partisipium. Die voorsetsel עַל, wat vyf keer voorkom, skep 'n simmetrie ten opsigte van die objekte. Die eenheid vertoon 'n afgerondheid deurdat dit omraam word deur die sinonieme *inclusio* wat deur מֶלֶךְ (1:8) en אֲרֹן (1:9) gevorm word. Dit is opvallend dat die objekte aanvanklik met spesifieke selfstandige naamwoorde aangedui word en dat dit vandaar uitkring na die meer algemene wat met partisipiale vorme uitgedruk word.

Talle verklarings word aan hierdie twee verse gegee. Dié verklarings val in twee hoofgroepe uiteen, te wete 'n kultiese en sosiaal-politieke. Ten einde 'n eie standpunt daarvoor weer te gee is dit noodsaaklik om die verklarings van die twee hoofstrome kortliks aan te stip.

Op grond van die kultiese verstaan van die terminologie in 1:7 het baie verklaarders die betekenis van die teks in dié rigting gesoek. Hierdie verklaring vind aansluiting by die moontlikheid om זבח as "maaltyd" te verstaan. Die feit dat kultiese taal in die inleidingsvers gebruik word, kan nie ontken word nie. Die voorstanders van 'n kultiese interpretasie van 1:8-9 verskil wel onderling oor detail, maar stem in hoofsaak saam. Na wie verwys die woorde בני המלך? Die voorstanders van die kultiese interpretasie sien in מלך 'n verwysing na Baal en die בני המלך is dan 'n metaforiese beskrywing van die Baalaanbidders. Hiervolgens moet die שרים as kultiese beamptes verstaan word (Sabottka 1972:36-38) en die בית ארניהם in 1:9 as "hulle tempel" (Ball 1988:37-38; Gerleman 1942:11). Die frase על-המפתן הרולג word in dié verband verstaan as 'n verwysing na 'n nie-Israelitiese kultiese handeling van Filistynse of Assiriese oorsprong (Krinetzki 1977:56-57; Gerleman 1942:9-13; Ball 1988:36-37; Donner 1970:42-55; Edler 1984:129-131). Die מלבוש נכרי word met verwysing na 'n gedeelte soos 2 Konings 10:22 as 'n soort priesterlike gewaad verstaan (Robertson 1990:276).

Hierteenoor het ander eksegete die teks gelees as sou dit 'n sosiaal-politieke betekenis hê. Hulle wys tereg daarop dat זבח nie noodwendig streng kulties verstaan hoef te word nie en sluit aan by die betekenis van "slagting". In 'n bespreking van al die argumente ten gunste van so 'n kultiese betekenis van die verse kom Ben Zvi (1991:99) tot die gevolgtrekking dat die getuienis ten gunste van 'n magiese of kultiese verstaan van byvoorbeeld על-המפתן הרולג "far from convincing" is. Hierdie stelling is nie net van toepassing op die bepaalde uitdrukking waarvoor Ben Zvi dit hier het nie, maar geld ook vir die ander uitdrukkings waarna hierbo verwys is. Dit beteken dat בני המלך nie op die

Baalaanbidders dui nie, maar na die koningshuis verwys. Die woorde **בני המלך** is 'n vorm van sinekdogee waarmee die koningshuis as geheel aangedui word. Die uitdrukking hoef egter nie noodwendig letterlik as 'n vorm van biologiese verwantskap (prinse) verstaan te word nie, want die sinekdogeëse uitdrukkingsvorm kan ook die "enlarged royal family" (Ben Zvi 1991:92) beteken. Die feit dat die uitdrukking hier in kombinasie met **שרים** voorkom en die aanduiding van verskillende kategorieë wat onder die oordeel kom in 1:8-9, beteken nie noodwendig dat 'n spesifieke amp binne die koningshuis met **בני המלך** bedoel word nie. Die opbou van die verse is sodanig dat dit duidelik is dat die totale koningshuis onder skoot kom. Om in die verswyging van die koning as sodanig 'n bewys of aanduiding te sien dat die teks dateer uit die tyd toe Josia minderjarig was en nie werklik regeer het nie, is waarskynlik 'n oorspanning van die teks. Indien **בני המלך** as "koninklike familie" verstaan word, kan die koning daarby in- of uitgesluit wees. Ben Zvi (1991:93) is korrek dat "This does not necessarily rule out the possibility that the text refers to or reflects the days of Josiah's childhood, but rules out the idea that the text necessarily points to these days". Die **בית ארניהם** (1:9) is volgens dié verklaring nie 'n verwysing na die tempel nie, maar word as *pluralis intensivus* verklaar wat na die paleis van die koning verwys (Irsigler 1977:39 met verwysing na Jes 22:18). Die **מלבוש נכרי** is verteenwoordigend van die heidense invloede op politieke en sosiale terrein. Na aanleiding van Hosea 2:11 waarvolgens Jahwe self die klere vir sy volk skenk, word die vreemde klere as simbool van afvalligheid verstaan (Edler:129-131). Soos in die eerste moontlike verklaring word in **נכרי** die betekenis van "heidens" eerder as net 'n neutrale betekenis van "vreemd" verstaan. Die frase **הדרלג על-המפתח**, wat na 'n optrede verwys wat saamhang met 'n bygeloof (Donner 1970:42-55; Irsigler 1977:48; Rudolph:267-268, vgl 1 Sam 5:5), kan los van die kultus verstaan word.

Indien bogenoemde twee standpunte teen mekaar opgeweeg word, blyk dit dat daar veel te sê is vir albei die moontlikhede. Die sosiaal-politiese verklaring bly egter die waarskynlikste. Die argument dat die kultiese idioom in 1:7 'n kultiese interpretasie van 1:8-9 noodsaak, gaan egter nie op nie. Daar is reeds daarop gewys dat die kultiese taal in 1:7 metafories aangewend word en nie na 'n kultiese *Sitz* herlei hoef te word nie. As deel van die eerste komposisie maak dit ook sin dat die kultus (1:4-6) en die sosiaal-politiese terrein (1:8-9) agtereenvolgens aan die beurt kom. Dat daar in die daaropvolgende onderafdelings (1:10-11 en 1:12-13) ook op sosiaal-politiese terrein beweeg word, is 'n verdere aanduiding daarvan dat 1:8-9 op soortgelyke wyse verstaan behoort te word.

Daar is 'n derde moontlikheid wat nie buite rekening gelaat kan word nie. Dit mag moontlik wees dat die neiging tot meerduidigheid wat dikwels in die boek voorkom, ook hier 'n rol speel. Dit sou beteken dat beide die kultiese en sosiaal-politiese betekenis doelbewus as twee vlakke van betekenis funksioneer en die kultiese en hofbeamptes sodoende gelyktydig onder die loep kom. Afhangende van die konteks van die hoorder kan enige van die betekenis van toepassing wees. Dit sou neerkom op 'n situasie van "as die skoene pas...". Hoe dit ook al sy, die verse werk as onderdeel van die komposisie mee aan die beklemtoning van die omvattende karakter van die oordeel van Jahwe. Die omvattende karakter van die oordeel word ook by wyse van die formele opbou van die verse gekommunikeer. Irsigler (1977:238) wys daarop dat die vier "Personenkreise" wat hier genoem word, nie toevallig is nie. Soos by 1:4-6 het "Die Vierzahl deutlich auch hier totalitätsbildenden Effekt."

Karikatuurbeelding is 'n verdere opvallende verskynsel wat in die verse voorkom. Met **karikatuur** word bedoel 'n

"Afbeelding, voorstelling van 'n persoon, ding of situasie waarin 'n oordrewe effek, veelal spottend of hekelend, nagestreef word deur vergroting, oorbeklemtoning of oorvereenvoudiging van kenmerkende vorme, trekke, eienaardighede of aspekte; voorstelling van iemand of iets wat deur oordrywing onnatuurlik, verwronge of grappig aandoen; persoon wat deur sy uiterlike (bv kleding, figuur, maniertjies), eienaardighede, optrede, geestelike gesteldheid, onnatuurlik of belaglik voorkom en gevolglik aan 'n karikatuur laat dink; iets wat as navolging van iets anders bedoel is en die voortreflikhede daarvan mis, maar die gebreke daarvan in verhoogde mate besit." (WAT)

'n Belangrike kenmerk van karikatuurbeelding is die gerigtheid daarvan. Dit het 'n teikengehoor en wil met die tegniek waar karikature geskep word, reaksie ontlok. Vandaar die element van spot waarmee mense en hulle handeling belaglik gemaak word. "Die Karikatuur dient der Kritik" (Seybold 1985a:33).

Indien die frase **הדרלג על-המפתן** die groep aan die koninklike hof of dié by die tempel beskryf as mense wat gekenmerk word deur die manier waarop hulle noukeurig vreemde/heidense rites nakom, kom ironie in 1:9 in die spel. Die elemente van sowel teenstelling (kontras) as negativering, wat tiperend van ironie is, staan hier op die voorgrond. Dit is dieselfde mense wat die tempel/paleis met **חמס ומרמה** vul. Hierdie twee woorde vorm 'n merisme wat in verbinding met die werkwoord **מלא** metafories verstaan moet word. Dit beteken dat dit as metonimie na die "goedere wat deur geweld en bedrog verkry is" verwys. Terwyl hulle aan die een kant dus met groot noukeurigheid die heidense gebruike nakom deur die gespringery oor die drumpel, is hulle besig om, lynreg teen die

wese van die Goddelike reg in, ander se eiendom met geweld en bedrog in te palm.

In 1:8-9 word met negatiewe terme die optrede van die koningshuis/tempelpersoneel beskryf. Hulle handeling word belaglik gemaak (Lohfink 1984:106 praat van "abergläubige Lächerlichkeiten") deurdat sekere optredes waarmee hulle getipeer word, die elemente van skerp spot en ironie bevat.

Met bogenoemde omskrywing van karikature en die ontleding van 1:8-9 in gedagte kan met Seybold (1985:28) saamgestem word dat die karakters in vers 8-9 tot karikature omvorm is. Dit geld ongeag daarvan of die kultiese of politieke interpretasie verkies sou word. Indien aanvaar word dat daar 'n doelbewuste dubbelsinnigheid in die verse ingebou is, slaag die skrywer daarin om twee vlieë met een klap te tref. Sowel die tempel as die paleis word hier die teiken van die profetiese kritiek. Die verwysings na die vreemde klere en gewoontes, wat deel geword het van die lewe van die volk, funksioneer as simbole waardeur skerp gefokus word op die lewenstyl van die volk wat aantoon dat hulle van Jahwe afvallig geraak het.

1:10-11

Behalwe vir die inleidingformule is 1:10-11 van die ander onderafdelings te onderskei deurdat dit as *Prophetenrede* afwyk van die styl van die direkte *Gottesrede*. Vers 10 word deur kort nominele sinne gekenmerk terwyl in vers 11 die verbale sinne dominant is. Die drie nominele sinne in vers 10 vorm saam met die drie verbale sinne in vers 11 'n simmetrie. Opvallend is die gebruik van die voorsetsel **¶** in dié twee verse. Albei verse bevat verder topografiese verwysings wat nie by die ander twee onderafdelings (1:8-9 en 1:12-13) te vinde is nie. Die

naamwoorde **רללה**, **צעקה**, en **שבר** in vers 10 behoort tot dieselfde semantiese veld in die sin dat almal uitdrukking gee aan 'n hoorbare negatiewe reaksie op bedreiging. In vers 11b is dit die twee werkwoorde **נכרת/נרמה** wat beide die passiewe vorm vertoon en semanties komplementêrend werk. Vers 10 en 11 is sintakties baie nou aan mekaar verbind deur die twee imperatiefvorme waarmee die verse begin. Die **קול** aan die begin van vers 10 is 'n uitroep met "...imperatiewe, eksklamatiewe.." (Sabottka 1972:45) beteken. Hierdeur word dit verbind aan vers 11 wat op soortgelyke wyse deur **היליל** ingelei word. **היליל** word dus as imperatief verklaar en nie as perfektum indikatief soos by Van der Woude (1978:97) nie. 'n Verdere verbinding tussen vers 10 en 11 is geleë in dieselfde stam wat in die werkwoord van 11a voorkom en by die nomen in 11d.

Dié onderafdeling het die karakter van 'n klag en behoort tot die *genre* wat Wolf (1964:48-56) "Aufruf zur Volksklage" noem. Die somber atmosfeer van die klaaglied word deur middel van klank gesuggereer. Die konsonante in vers 10b, die lang vokale in 11a en die onomatopoeë **רללה** in 10b ondersteun as klanksimbool die negatiewe bedreigende aard van die verse. Alhoewel die topografiese verwysings in die verse nie maklik gelokaliseer kan word nie, is daar redelike eenstemmigheid onder eksegete dat die **משנה** en **שער הדגים** **מכחש**, **הנבערת** in die noordelike deel van die stad Jerusalem gesoek moet word. Terwyl die woorde op letterlike vlak verwysings na stadsdele is, het dit in kombinasie met die klankaanwending 'n metaforiese funksie deurdat dit die bedreigende karakter van Jahwe se oordeel uitbeeld met 'n aanval op die stad. Die aard van die terrein was sodanig dat die aanval altyd uit die noorde te wagte sou wees. Die vier plekke wat aangedui word as die oord waaruit die geskreeu kom, is nie willekeurig of toevallig nie. Dit is doelbewus gekies om die erns van

Jahwe se oordeel oor te dra. Die oordeel van Jahwe word dus metafories vergelyk met 'n beleëring van die stad met Jahwe as die "feindlicher Feldherr" (Seybold 1985:45).

Daar bestaan nie eenstemmigheid oor hoe vers 11b binne hierdie konteks verstaan moet word nie. Drie aspekte is van belang. Wat is die betekenis

van **נען עם** en **נטילי כסף** en watter betekenis van **רמה** is van toepassing?

Die uitdrukking **עם כנען** in letterlike sin is in hierdie konteks nie van toepassing nie. Die verskillende kontekste waarin dit voorkom (vgl Sag 14:21; Jes 23:8; Eseg 16:29; Hos 12:8), bevestig dat dit 'n vaste uitdrukking geword het waarmee die beroepskategorie van "handelaars" metafories aangedui word. Ball (1988:40) is nie korrek in sy standpunt dat dit as "merchants in general" verstaan kan word nie. Die feit dat dit binne die verband van die aankondiging van die oordeel van Jahwe oor die sonde voorkom, dui daarop dat dit meer as net 'n neutrale beroepsaanduiding is. Dat dit geen neutrale beskrywing van 'n beroepskategorie is nie, maar 'n negatiewe konnotasie het, is eweneens uit die gebruik van die terme in genoemde kontekste duidelik. Dié negatiewe lading van die woorde word verder deur buite-Bybelse verwysings bevestig (Sirag 26:29). Van der Woude (1978:99) is korrek dat ons in **עם כנען** 'n doelbewuste dubbelsinnige uitdrukking het. Die handelaarsbedryf was aanvanklik vir Israel iets wat tot die vreemde nasies se lewensstyl behoort het, 'n lewensstyl wat verbind is met valse weegskale en uitbuiting (vgl Hos 12:8; Miga 6:11; Amos 8:5). Alhoewel Ben Zvi (1991:106) met reg 'n "double meaning" met betrekking tot die kultiese optrede van die Kanaaniete afwys, bestaan die dubbelsinnigheid daarin dat die begrippe tegelykertyd 'n beroepskategorie en afvalligheid van Jahwe onder woorde bring. Dit funksioneer as motief wat behoort tot die tema "Shlechtigkeit eines Landes oder Volkes" (Krinetzki 1977:65).

Die frase **נטילי כסף** is deel van 'n parallelisme in vers 11b. Die betekenis van die *hapaxlegomenon* **נטילי** moet dus in dieselfde rigting as dié van **עם כנען** gesoek word. Om dit in die aktiewe sin algemeen as "hulle wat geld afweeg" (Afrikaanse Vertaling:1933) of as *nomen agentis* "der Wäger" (Rudolph 1975:263), "Silberabwäger" (Gerleman 1942:18) te verstaan, sou in die lig van die negatiewe duiding van die eerste deel van die parallelisme nie korrek wees nie. Sabottka het met reg aangetoon dat **שקל כסף** eerder as **נטילי כסף** in die betekenis van "silwer afweeg/betaal" ver wag sou kon word (vgl I Kon 20:39; Jes 55:2; Est 3:9). Hy wys ook daarop dat die verband eerder dui op mense wat geld ontvang as mense wat geld uitbetaal. **נטיל** kan as passief verstaan word in die sin van "mit Silber beladen" (Sabottka 1972:46). Die Vulgaat vertolk die vers dus korrek met die vertaling van *involuti argento*. So ook die Targum met **כל עחירי נכסיה**. Vers 11b bestaan dus uit 'n sintetiese parallelisme waarin die tweede helfte met die betekenis van "rykes" voortbou op die "handelaars" van die eerste helfte. Dit beteken dat hier met goeie reg 'n negatiewe betekenis ge lees kan word. Dit gaan nie om rykes as sodanig nie, maar verwys na hulle wat op onregmatige wyse ryk geword het. Dit wil sê: "ryk handelaars". In Jesaja 23:8 en 9 word ook 'n duidelike verband tussen die handelaars en rykdom gelê. Vergelyk in die verband die raak vertaling van Van der Woude (1978:100) "tot over hun oren in het geld zitten" en "in het geld zwemmen".

Die werkwoord **רמה** (v 11b) wat in *Nifal* vorm parallel met die *Nifal* van **כרת** (v 11c) gebruik word, kom hier in die betekenis van "uitdelg" (**רמה III**) of "swyg" (**רמה II**) voor. Normaalweg word nie veel gewig verleen aan die Vulgaat se lesing *conicuit* wat die werkwoord as **רמה II** verstaan nie. Die vernaamste argument is dat dit nie so 'n duidelike parallel met **כרת** as met **רמה III** vorm nie. Dit is

daarom begryplik dat die meeste kommentatore vir die betekenis van "uitdelg" kies. Dit is egter ook moontlik dat 'n ironiese teenstelling met **רמה II** geskep word.

Die aksent val in die verse op klank. Die atmosfeer van bedreiging word, met verskillende woorde waarin klank 'n besondere rol speel, vanaf vers 10b tot 11a geskep. Wanneer die motivering (**כי** word as redegewend verklaar) in vers 11b aangebied word, word 'n werkwoord gekies wat by die klankelement aansluit deurdat die "ryk handelaars" tot swye gebring sal word. Daar sal 'n groot geskreeu wees, maar die tipiese geraas van die "ryk handelaars" sal stil wees. Die lawaaimakers sal met groot geskreeu ondergaan. Waarskynlik kan in die betekenis van "die swye oplê" 'n verband met die **חם** in vers 7a gesien word. So 'n verklaring van vers 11b is wel te versoen met die parallelisme van vers 11b waarop deurgaans gewys word. 11b is 'n sintetiese parallelisme aangesien **כרת** voortbou op die element van oordeel wat in **רמה II** opgesluit lê.

Die verse slaag daarin om die "kommendes Strafgericht als unabwendbar vor Auge zu stellen" (Irsigler 1977:276).

* 1:12 - 13

Soos in die voorafgaande onderafdelings het die inleidingsformule tegelyk 'n afgrensende en verbindende funksie. Die imperfektum in die eerste persoon enkelvoud dui saam met die inleidingsformule die begin van 'n nuwe onderafdeling aan. Dit is kenmerkend van die profetiese literatuur dat "temporal linking clauses" deur 'n werkwoord in die imperfektum gevolg word (Ben Zvi 1991:107). Die imperfektum is "the opening ring of a new verbal chain" (Ben Zvi 1991:285) tot aan die einde van vers 13. Die verse word gekenmerk deur die

veelvuldige gebruik van die voorsetsels לְ, כִּי en עַל. In albei verse is die pronominale suffikse deurgaans in die derde persoon manlik meervoud (שְׁמַרְיָהוּם ,) , בְּלַבְכֶם , חֵילָם , בְּחֵיָהֶם).

Vers 12

Wanneer die handeling van Jahwe op so 'n antropomorfeise wyse soos in vers 12 voorgestel word, het ons met metaforiese spreke oor God te doen. Macky (1990:229-230) onderskei vier kategorieë wat as metaforiese spreke oor God beskou kan word:

- Terme wat na "physical realities" verwys;
- terme wat na "specific interpersonal activities" verwys;
- terme wat na "inner activities" verwys en
- terme wat na "perfections of character" verwys.

In vers 12 word metafories in die eerste persoon enkelvoudvorm oor God gepraat van "interpersonal activities" wanneer gesê word dat Jahwe Jerusalem met lampe deursoek. Die tendens om in die meervoudvorm נִרְוֹת 'n grammatikale probleem te sien, is 'n aanduiding daarvan dat daar nie altyd genoegsaam rekening gehou word met die metaforiese karakter van die teks nie. Binne die metaforiese konstruksie het die meervoud נִרְוֹת 'n definitiewe funksie. Dit kan as *pluralis intensivus* verklaar word, wat die intensiteit van die deursoeking van Jahwe beklemtoon. Die affektiewe funksie van die metafoer kom sodoende na vore. Die deurligtende ondersoek van Jahwe impliseer onmiddellik die gedagte van duisternis. Ben Zvi (1991:108) is van oortuiging dat daar nie so 'n kontras tussen lig en donker geimpliseer word nie omdat die lig nie in die boek gebruik

word met verwysing na "...either God, or godly, or salvation, or ideal world..." nie. Hy slaag egter nie daarin om te verduidelik watter betekenis die lampe het nie.

Die betekenis van die metaforiese uitdrukking **הַקְּפָאִים עַל-שְׁמֵרֵיהֶם** is bepalend vir die verstaan van 1:12. Wellhausen (1889:152) het met verwysing na bogenoemde frase gepraat van 'n "originelles Bild" wat hier in Sefanja voorkom. Die Septuagint, Pesjitta en Ou Latynse vertalings het probleme gehad om die metafoor te verstaan en bring dit in verband met 'n onverskilligheid ten opsigte van die wette (*mandata* in OL). Die metafoor is nie met die eerste oogopslag duidelik soos wat Smith (1929:5-52) beweer nie. Die analogiese steunpunt is nie so maklik te bepaal nie. In heelwat van die verklarings wat vir die metafoor aangebied word is daar die grootste gemene deler dat die analogie gesoek moet word in die "wyn wat gelaat is/dik geword het op die afsaksel" (vgl vir die uitsondering Sabottka 1972:48-49). Sabottka se vertaling is "die betäubt sind von ihren feinen Weinen." Hy word hierin gevolg deur Van der Woude (1978:100). Die verband met vers 12d maak so 'n konkrete en direkte verstaan egter onwaarskynlik en dit is beter om vers 12d te sien as deel van 'n uitgebreide metaforiese konstruksie.

In vers 12d staan **לֹא-יִרְעוּ** en **לֹא-יִרְטִיבוּ** in so 'n verhouding tot mekaar dat dit 'n merisme vorm waarmee totaliteit uitgedruk word. Dit verwoord die oortuiging dat Jahwe **niks** doen nie. Hiervolgens is die analogiese element van die metafoor in vers 12 in die "lack of activity" (Ben Zvi 1990:111) te vind en nie soseer in die feit dat die wyn sleg sou word nie (Williams 1961:141; Ball 1988:41). Dit is waarom 'n soortgelyke uitdrukking in Jeremia 48:11 positief gebruik kan word terwyl dit in Sefanja iets negatief verbeeld. Die analogie lê dus in die onverstoordheid, die rustigheid waarmee die vername manne voortleef asof alles

in orde is. Die ironie is dat dit in skerp kontras staan met die onrustigheid wat die oordeel van Jahwe meebring (vgl die uitleg van 1:10-11). Uit die ontleding van die wynmetafoor in vers 12 blyk dat **האנשים** (12b) nie 'n neutraal letterlike betekenis van "manne" kan hê nie. Deur die wynmetafoor word die **האנשים** negatief gedetermineer en word half spottend na die "menere" verwys. Die ontmaskerende spot is 'n aanduiding dat die oordeelsaankondiging hier 'n satiriese karakter het.

Die lewenshouding wat in vers 12d uitgedruk word, kom neer op "die Niegierung der Geschichtmächtigkeit Jahwes" (Edler 1984:145). Die oordeelsaankondiging, daarteenoor, is gebou op die oortuiging dat Jahwe die een is wat in die geskiedenis sal handel.

Vers 13

Die literêre tegniek van ironie word weer eens baie effektief aangewend wanneer vers 13 klimakties opbou na die uitspraak van die wingerde waaruit geen wyn sal kom om gedrink te word nie. Hierin moet 'n direkte aansluiting by die wynmetafoor van vers 12 gesien word. Die ironie is verder in spel wanneer die twee werkwoorde in vers 13b wat op aktiwiteite dui (**בנה/נטע**) telkens met **לא** genegeer word. Dus: Terwyl hulle lewenshouding daarvan getuig dat hulle glo dat Jahwe "niks doen" nie, sal hulle as gevolg van Jahwe se oordeelshandeling "niks kan doen" nie. Nie eers wyn drink nie.

2.2.2.2 Gevolgtrekking

Soos die voorafgaande eenheid (1:2-6), vertoon ook hierdie eenheid in terme van die omskrewe definisie in hoofstuk 1 duidelike eskatologiese trekke. Uit die

analise van 1:7 -13 blyk dat kenmerkende eskatologiese elemente soos die omvattendheid van die oordeel, die beklemtoning dat die "present age must perish" (die *Endgültige* karakter), die klem op Jahwe-handeling in die geskiedenis en die sterk band tussen toekomsverwagting en sosiale kritiek in die eenheid voorkom.

Die besondere klem wat in die gedeelte op יום (יום) geplaas word is opvallend. In die eenheid word 'n verwagting verwoord wat aan die ingrype van Jahwe op 'n bepaalde dag verbind word. Die beskrywing van die *Jom Jahwe* is van so 'n aard dat dit 'n keerpunt in die geskiedenis aandui. Die aanbreek van die *Jom Jahwe* sal die ou era tot 'n einde bring. Deur gebruik te maak van tradisiemateriaal afkomstig uit die teofanie, kultus en Heilige Oorlog word die beslissende en omvattende karakter van Jahwe se oordeel beskryf. Deur middel van literêre tegnieke soos die gebruik van metafore, ironie en karikatuurbeelding word die onaanvaarbaarheid van die huidige tydvak uitgespel. Dit is ook hier waar die verband tussen eskatologie en sosiale kritiek duidelik word. Die onetiese optrede van die volk het die implikasie dat niks anders as oordeel in die toekoms verwag kan word nie. Die hede het dus definitiewe implikasies vir die verwagting van wat die toekoms inhou. Deur die onaanvaarbaarheid van die sosiale, politiese en kultiese optrede van die volk met die aankondiging van die *Jom Jahwe* skerp uit te wys, word die verlede so gerelativeer dat daarmee 'n wending in die geskiedenis geïmpliseer word: "Israel had looked backwards to salvation history and creation both for its religious assurance and its cultic worship. From now on its leading spiritual representatives look forward" (Koch:1982:162).

Die komende oordeel word as onafwendbaar voorgestel. Die omkeringstendens in die verse gee uitdrukking aan die verwagting dat niks van die valse positiewe

verwagtings gaan realiseer nie. Alles in die verse dui op 'n beslissende en omvattende ingrype van Jahwe op 'n bepaalde tydstip in die geskiedenis. Geen uitkoms is moontlik. Die huise wat gebou word, sal nie bewoon word nie en die wyn van die wingerde sal nie gedrink word nie omdat Jahwe aan alles 'n einde gaan maak (vgl 1:13).

In die bespreking van die eenheid het dit opgeval dat die persoon van Jahwe in die sentrum staan. Reeds in die inleidingsvers (vers 7) wat as profetewoord aangebied word, is die **Jahwehandeling** dominant. In die daaropvolgende *Gottesrede* word dit verder uitgebou. Die persoonlike en ontsagwekkende teenwoordigheid van Jahwe vorm die agtergrond waarteen die oordeelsaankondiging teen die verskillende kategorieë mense verstaan moet word. Jahwe is die een wat Jerusalem met die lampe deursoek en as "feindliche Feldherr" geskilder word. Die feit dat Jahwe in die geskiedenis gaan handel, staan in skerp kontras met die lewenshouding wat in vers 12d uitgedruk word. Terwyl die "Geschichtmächtigkeit Jahwes" (Edler 1984:145) ontken word, wys die oordeelsaankondiging juis dat die teendeel waar is.

2.2.3 Sefanja 1:14 - 16

קָרוֹב יוֹם־יְהוָה הַגָּדוֹל קָרוֹב וּמֵהָר מָאֵד	14a
קוֹל יוֹם יְהוָה מִר צָרַח שָׁם גְּבוּר:	14b
יוֹם עֵבֶקָה הַיּוֹם הַהוּא יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה	15a
יוֹם שָׂאָה וּמְשׂוֹאָה יוֹם חֲשָׁף נֶאֱפְלָה	b
יוֹם עָנָן וְעֶרְפָּל:	c
יוֹם שׂוֹפָר וּתְרוּעָה	16a
עַל הָעָרִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפְּנוֹת הַגְּבוּהוֹת:	b

2.2.3.1 Analise

Alhoewel daar 'n element van onsekerheid ten opsigte van die teks van hierdie eenheid bestaan, stel Krinetzki dit te sterk as hy die teks as "textkritisch äusserst problematisch" beskryf (Krinetzki 1977:255).

Die voorstel om **מָהָר** as verkorte vorm van **מִמְהָר** (*pi'el* part) te sien wat deur *haplografie* ontstaan het, verdien oorweging omdat dit dikwels as alternatief vir die lesing van die Masoretiese teks aangebied word (vgl bv. Edler 1984:16; Gerleman 1942:18-19; Rudolph 1975:263). Geen oortuigende argumente wat die *haplografie* kan verklaar, word egter aangebied nie. Die Masoretiese teks maak goeie sin uit wanneer **מָהָר** as infinitief absolutus verklaar word en as deel van die predikaat gelees word wat saam met **קָרוֹב** op die **יוֹם** betrekking het. Die teks moet dus onveranderd gelaat word.

Die woorde קול יום יהנה מר צרם שם גבור in vers 14b het 'n hele aantal voorstelle ten opsigte van die emendasie van die Masoretiese teks tot gevolg gehad (vir 'n volledige verwysing vgl Olivier 1973:59 -63; Irsigler 1976:52-56). Alhoewel die teks sintakties moontlik is, is dit moeilik om 'n vertaling te vind wat in die konteks pas. So probeer Ball (1988:78-79) die moeilike teks sinvol te verklaar deur מאר, גבור en גרול as "divine titles" te verstaan. Hy is hierin beïnvloed deur Dahood se werk op die psalms. Die identifisering van sodanige titels vir God word egter nie algemeen aanvaar nie (Loretz 1974:481-484). Van der Woude (1978:102-103) stel op grond van die Septuagint 'n verandering in die verdeling van die konsonante in vers 14b voor en kom by 'n vertaling "de angst doet een held verstijven" uit. Hy bring hierdie wysiging aan omdat die huidige teks "geen goede zin" uitmaak nie.

Op dieselfde gronde kan 'n ander voorstel, wat op die verandering van die verdeling van konsonante gegrond is, oorweeg word. Hiermee word na die voorstel in die tekstkritiese notas van BHS verwys.

Hierdie emendasie wat vir die eerste keer deur Tur-Sinai voorgestel is, word deur Rudolph (1975:263) geniaal genoem, maar Fensham (1971:14) beskou dit as 'n drastiese wysiging met weinig meriete. Die Masoretiese teks word hiervolgens gewysig om קל יום יהרה מרץ ורש מגבור te lees. Dié emendasie werk met die herverdeling van die woorde en die verstaanbare verwarring wat tussen גר en גרול kan ontstaan. Die oortuigingskrag van dié emendasie is in die eenvoud daarvan geleë. Die geëmendeerde teks pas ook beter in die konteks deurdat dit 'n sinonieme parallelisme in vers 14b vorm. Sodoende vorm dit deel van die aankondiging van die spoedige koms van die *Jom Jahwe* in vers 14 terwyl daar eers in vers 15a tot 'n beskrywing van die *Jom Jahwe* oorgegaan word.

'n Nuwe gedeelte neem met vers 14 'n aanvang deur die geykte uitdrukking קרב יהוה הגדול יום יהוה. Dit het dieselfde funksie in hierdie eenheid as wat vers 7 in 1:7-13 het. Dit dien as opskrif waarmee die tema van die יום יהוה aan die orde gebring word. Vers 15-16 is 'n gedig met 'n kunstige en relatief eenvoudige struktuur. Fensham beskryf die verse (hy sluit vers 14 in as deel van die gedig) met uitdrukkings soos "remarkable poetic composition" en 'n "carefully composed poem" (Fensham 1971:12). Die kunstige struktuur blyk onder andere uit die parallelle gebruik van woordpare, ooreenkomste wat die getal lettergrepe betref en die veelvuldige gebruik van alliterasie en assonansie. Vers 15a verbind die eenheid deur middel van היום ההוא met die aankondiging van die יום יהוה in vers 14a, terwyl dit ook telkens by vers 15b-16a veronderstel word. Die gedeelte bestaan uit ses nominele sinne wat telkens anafories deur יום ingelei word. Daardeur vertoon die verse 'n simmetriese opbou en die vershelftes word aan mekaar verbind. Die simmetrie word verder deur die gebruik van parallelle woordpare in elke vershelfte bewerk. Die gedig is so gestruktureer dat dit in vers 16 tot 'n hoogtepunt kom. Die voorwerp waarteen die *Jom Jahwe* in al sy skrikwekkendheid gerig is, word teruggehou tot aan die einde van die gedig. Die subjekwisseling in vers 17 is 'n aanduiding dat die gedig by vers 16 eindig.

Die יום יהוה is deurgaans die subjek in vers 14-16 en dit bring mee dat die *Jom Jahwe* die dominante tema van die gedeelte is. Die nabyheid van die *Jom Jahwe* word in vers 14, soos in vers 7, sterk beklemtoon. Met die adverbiale uitbreiding ומהר מאד in vers 14a word verder beweeg as in vers 7 deurdat die *Jom Jahwe* nou voorgestel word as iets wat vinnig toesak. Die vergelyking in vers 14b (vgl. emendasie) bou op hierdie tema voort. 'n Verdere byvoeging wat opval, is dat die *Jom Jahwe* nou as יום־יהוה הגדול - "die groot dag" beskryf word.

Die spoed waarmee die groot *Jom Jahwe* aanbreek, word sodoende een van die bedreigende eienskappe van die dag. Wanneer die *Jom Jahwe* beskryf word as 'n dag wat vinnig oor die mense kom, word die "Unentrinnbarkeit" daarvan beklemtoon (Edler 1984:195). Dit is by dié gedagte dat vers 17 later aansluit.

In vers 15-16a val veral drie dinge op: Die eerste is die stylfiguur van *hendiadis* waar "eine Bedeutungseinheit durch zwei gleichgeordnete Begriffe ausgedrückt wird" (Bühlmann 1973:31). Die twee woorde saam intensifeer die betekenis. Verskillende vertalingsmoontlikhede word gewoonlik vir die woordpare aangebied (Olivier 1973:64-66; Ben Zvi 1991:121-126), maar wat van belang is, is dat al die begrippe die bedreigende karakter van die *Jom Jahwe* beskryf. Met terminologie wat aan die teofanie en oorlogstradisie ontleen is, word die *Jom Jahwe* as 'n dag van benoudheid (צרה, מצוקה), verwoesting (שאה, משראה), duisternis (חשך, אפלה), stormweer (ענן, ערפל) en oorlogsgeraas (שופר, תרועה) beskryf.

Die tweede opvallende verskynsel is die herhaalde gebruik van alliterasie en assonansie. Deur die talle a- en o-klanke word 'n "sombere monotonie" (Van der Woude 1978:103) verkry wat die beskrywing van die *Jom Jahwe* as donker oordeelsdag verder ondersteun. 'n Mens kan daarin die "unwiderrufliche Andrängen und überhaupt die Grösse und Gewalt dieses Tages angedeutet findet" (Irsigler 1977:303). Met behulp van kunstige klankspel word die absolute vernietigingskrag van die *Jom Jahwe* tot uitdrukking gebring.

Die derde aspek waarop gewys word, is die getallesimboliek wat rondom die getal 7 in vers 15 - 16 voorkom. Die sewevoudige gebruik van die begrip **יָרוּם** dui op wat Irsigler "Totalitätsbildung" noem. Hiermee word die omvattende karakter van die oordeel uitgedruk.

Daar is reeds gewys op die feit dat die voorwerp waarteen die oordeel gerig is eers in vers 16b genoem word. Olivier (1973:65) oorweeg dit om dié versreël in sy vertaling vroeër te plaas, maar erken dat dit die dramatiese effek verlore sal laat gaan. Met die plasing van die voorwerp reg aan die einde ontvang dit ook besondere klem. Die **הַפְּנֹת הַגְּבוּהוֹת** en **הָעָרִים הַבְּצֻרוֹת** staan hier metafories vir die sekuriteit van hulle oor wie die oordeel voltrek word. Die versterkte stede en hoë hoektorings verteenwoordig veiligheid. Die *Jom Jahwe* wat vinnig kom, beëindig die geborgenheid. Die gedagte van die onafwendbaarheid van die *Jom Jahwe* word hiermee weereens bevestig.

2.2.3.2 Gevolgtrekking

Die tema van die *Jom Jahwe* is dominant in die verse. Alles wat in die eenheid gesê word, fokus op die *Jom Jahwe*. Die *Jom Jahwe* kan egter nie so eksklusief aan die eskatologie verbind word dat die blote voorkoms van die *Jom Jahwe*-tema in Sefanja by voorbaat beteken dat ons met eskatologie te make het nie. Soos by die ander eenhede in Sefanja moet aangetoon word dat die wesenlike elemente van eskatologie (soos in die definisie vervat) teenwoordig is.

Die eerste vraag wat beantwoord moet word, is of hierdie gedeelte 'n besliste breuk met die verlede impliseer. Aspekte soos die finaliteit en omvattendheid van die oordeel is hier ter sake. In die bespreking van die gedeelte is op die voorkoms van *hendiadis* gewys. Met die gebruikelike intensifieringsfunksie van dié stylfiguur is daarin geslaag om die oordeel as radikaal voor te stel. Die hele beskrywing van die *Jom Jahwe* wil dit duidelik maak dat die huidige bedeling onmoontlik kan voortduur. "Gegenüber seinem Kommen (soos uitgedruk in die

Jom Jahwe-JDK) kann sich die gegenständliche Zeit, gerade wenn der Gegenstandsbezug betont wird, nicht halten" (Müller 1969:80). Vandaar die aksent op die onontkombaarheid van die oordeel. Die getallesimboliek het verder bygedra tot die uitbeelding van die omvattende karakter van die oordeel. Die gebruik van begrippemateriaal uit die teofanie en oorlogstradisie bring mee dat die *Jom Jahwe* steeds gesien moet word as Jahwehandeling. Die tematiese verband tussen vers 17 -18 en vers 14 - 16 wys dit duidelik uit wanneer die "Gottesrede" by die "Prophetenrede" aansluit en Jahwe beskryf word as die een wat mense in benoudheid bring (vgl v 15a en 17a). Die skrikwekkende dinge wat met die mense gebeur, word as uitwerking van Jahwe se toorn beskryf. Die beskrywing van die *Jom Jahwe* as iets wat vinnig kom en naby is, is 'n wesenlike struktuurelement in die "Strukturlinien" van die eskatologie (Schunck 1964:325). Of dit die skepping van die profeet Sefanja is, soos Schunck meen, is moeilik om vas te stel. Wat egter van belang is, is die feit dat die *Naherwartung* deel uitmaak van die eskatologiese verwagting in die boek Sefanja. 'n Ontleding van die konteks waarbinne die *Jom Jahwe* in Sefanja voorkom, bevestig dus dat die *Jom Jahwe* in Sefanja as eskatologies verstaan moet word en dat die boek 'n belangrike plek inneem as getuie van die voorkoms van onheilseskatologie in die 7de eeu v C. Die *Jom Jahwe* dui op die beëindiging van "das bisherige verderbte Sein und steht sozusagen auf der Brücke zum Eschaton..." (Schunck 1974/1978:468).

2.2.4 Sefanja 1:17-18

וְהִצַּרְתִּי לְאַרְם	17a
וְהִלַּכְוּ בְּעוֹרֵי	b
כִּי לִיהְרָה חָטְאוּ	c
וְשָׁפַךְ דָּמָם בְּעֶפְרָיִם	d
וְלִחְמָם בְּגִלְלִים:	e
גַּם-בְּסֻפָּם גַּם-זִהְקָם לֹא-יִוָּכַל לְהִצִּילָם	18a
בְּיוֹם עֲבָרַת יְהוָה וּבְאֵשׁ קִנְאָתוֹ תֵּאָכַל כָּל-הָאָרֶץ	b
כִּי-כָלָה אֶף-נִבְהָלָה יַעֲשֶׂה אֵת כָּל-יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: ס	c

2.2.4.1 Analise

Die teks van die verse is duidelik en geen verandering aan die Masoretiese teks kan geregverdig word nie. Wat die afgrensing van 1:17-18 as onderafdeling van 1:14-18 betref, kan opgemerk word dat daar by vers 16 en 17 'n duidelike stylverandering waar te neem is. Teenoor die statiese atmosfeer wat met die nominele sinne in vers 15-16 verkry is en die poëtiese karakter van vers 14-16, vind ons in vers 17-18 handelingswoorde op die voorgrond. Waar daar in vers 14-16 'n beskrywing gegee word van die **יום יהוה**, fokus vers 17-18 op die uitwerking daarvan. Daar is 'n oorgang vanaf *Prophetenrede* na *Gottesrede* in vers 17a. Vers 17b-18a beskryf die gevolg van die Goddelike ingrype waarvan vers 17a praat. Binne die eenheid is daar by vers 17d 'n verskuiwing vanaf aktiewe vorme van die werkwoord na passiewe vorme.

Vir die tema van die eskatologie is die verwysing **כל-הארץ** in vers 18b en **כל** **ארץ** in vers 18c van groot belang. Die universele aard van die verse

word deur sommige ontken (vgl Edler 1984:200), maar met vers 18b-c word 'n tema opgeneem wat vroeër reeds in die komposisie gefunksioneer het (vgl 1:2-3). Dit is belangrik om daarop te let dat die standpunt dat die oordeel hier 'n universele strekking het, nie uitgaan van die betekenis van die begrip אדם in vers 17 nie. Dié begrip sluit by 1:14-16 aan en beskryf die lot van diegene in Jerusalem wat tydens die *Jom Jahwe* onder die oordeel kom. Die verwysings na כל-הארץ in vers 18b en כל יושבי הארץ in vers 18c plaas die oordeelsaankondiging in 'n universele raamwerk: "Het oordeel van YHWH is radicaal en zijn vernietigend gericht zal de gehele aarde treffen" (Van der Woude 1978:104).

Die onvermybaarheid van die oordeel op die *Jom Jahwe* kom ook in hierdie verse na vore. Daarmee word voortgebou op dit wat in 1:14-16 gesê is. Die *Jom Jahwe* bring mense tot 'n magtelose posisie waar hulle soos blindes rondloop en waar hulle hulleself nie kan red nie. Die praktyk dat 'n vyandige aanval afgeweer kon word deur die aanbied van goud en silwer (vgl 2 Kon 6:8, 15:16-20) is waarskynlik die agtergrond waarteen die verwysing na goud en silwer verstaan moet word. Dit sou uiteraard 'n laaste desperate handeling wees van iemand wat weet dat hy nie die mas teen die vyand sou opkom nie. Selfs nie eers 'n desperate poging sou mense op die *Jom Jahwe* laat ontkom nie.

Die radikaliteit van die oordeel blyk uit uitdrukkings soos שֶׁפֶר דָּמָם כְּעָפָר וּלְחֶמֶם כַּגִּלְלִים. Die resultaat van die oordeel word met die drie vergelykings (כַּעֲרָרִים, כַּעֲפָר, כַּגִּלְלִים) beskryf. Die woorde עפר en גללים het in die konteks waarin militêre terminologie veelvuldig gebruik word (vgl 1:15-16), die betekenis van "stof en mis = waardeloos". Die betekenis van לְחֶמֶם is onseker en word dikwels verander om kongruent met die werkwoord שֶׁפֶר te wees (vgl die opmerking van Rudolph 1975:264 - "Fleisch oder Leichen kann man nicht

hinschütten"). Daarvolgens moet gesoek word na die een of ander parallelle betekenis met **דג**. So byvoorbeeld stel BHS voor dat **דגל** ("hulle lewenskrag") moontlik gelees moet word. Uit die Septuagint, Vulgaat en Targum se weergawes van die woord kan afgelei word dat hulle dit as "liggaam" of "karkas" verstaan het. Ball (1988:90) argumenteer op grond van die konteks van "a battle scene in which a great slaughter took place", dat die begrip "karkas" die beste uitdrukking aan die bedoeling van die parallelisme gee. Dit is nie moontlik om die betekenis van die woord sonder twyfel vas te stel nie, maar gegewe die konteks en parallelisme moet daar vir 'n negatiewe begrip soos "karkas" gekies word.

2.2.4.2 Gevolgtrekking

Vers 17 -18 sluit baie nou by vers 14 -16 aan en bou op dieselfde tema voort. Die radikaliteit van die oordeel, die onontkombaarheid daarvan, die beskrywing van die oordeel as Jahwehandeling en die onomkeerbaarheid daarvan is aspekte wat weer na vore kom. Die verse bevat egter ook in die verwysings na "hele aarde" en "al die bewoners van die aarde", 'n element wat vir die besinning oor die eskatologie van groot belang is. Dit plaas die oordeel oor die eie volk in 'n wyer universele raamwerk. Sefanja handel dus nie net oor die toekoms van die eie volk nie, maar oor die hele skepping. Dit is duidelik "...dat die oordeel 'n omvattender en 'n meer absolute betekenis het, in sover dit geprojekteer word op die agtergrond van die wêreldgerig..." (Verhoef 1956:37). In dié eenheid is daar, netsoos in die voorafgaande eenhede, geen teken van hoop nie. 'n Totale vernietigende oordeel word voorgehou.

2.3 Analise van Komposisie 1B (Sefanja 2:1-3:5)

2.3.1 Sefanja 2:1-3

הַתְּקוּשָׁוּ נְקוּשׁוּ הַגּוֹי לֹא נִכְסָף:	1
בְּטָרֶם לָרַח חֶק בְּמִן עֶבֶר יוֹם	2a
בְּטָרֶם לֹא-יָבוֹא עֲלֵיכֶם חֲרוֹן אַף-יְהוָה	b
בְּטָרֶם לֹא-יָבוֹא עֲלֵיכֶם יוֹם אַף-יְהוָה:	c
בְּקִשׁוֹ אַחַת-יְהוָה כָּל-עַנְוֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ קָעֵלוּ	3a
בְּקִשׁוֹ-צָדֵק בְּקִשׁוֹ עֲנָה	b
אוֹלֵי חַסְתָּרוֹ בְּיוֹם אַף-יְהוָה:	c

2.3.1.1 Analise

Verskeie teksemendasies is al ten opsigte van **הַתְּקוּשָׁוּ נְקוּשׁוּ** voorgestel (vir 'n oorsig, vgl Irsigler 1977:59-60 en Ben Zvi 1991:137-139). Die Masoretiese tekslesing kan egter verklaar word as 'n kombinasie van twee imperatiewe (onderskeidelik *hitpo'el* en *qal*) van die stam **קשש**. Grammatikaal is dit nie ongewoon nie. Dit vorm 'n doelbewuste sinspeling met **מִן** in vers 2a en pas goed in die konteks. Wat **בְּטָרֶם לָרַח חֶק בְּמִן עֶבֶר יוֹם** in vers 1b betref, sal in die verdere bespreking van die verse aangetoon word dat die Masoretiese teks goeie sin uitmaak. Dit word meermale voorgestel dat of vers 2b of 2c as *dittografie*

geskrap moet word (Krinetzki 1977:257). Die verdubbeling vervul egter 'n belangrike funksie en is ook deel van 'n patroon van herhaling wat in 2:1-3 voorkom.

Geen oortuigende redes kan aangetoon word waarom die Masoretiese teks verander moet word nie. Inteendeel, "Die observasies van Wortwahl und Bildern in Zef 2, 1-2 dürften hinreichend erkennen lassen, wie sinn- und zweckbestimmt die Sprache dieser Verse ist" (Irsigler 1977:65). Die probleem met hierdie verse lê nie op tekskritiese vlak nie, maar het te make met die moontlike betekenis van die *hapax legomena* wat aanleiding gegee het tot 'n groot verskeidenheid interpretasies.

Die dubbel imperatief waarmee vers 1 begin, is 'n aanduiding van die **begin van 'n nuwe eenheid**. In teenstelling met 1:18 is die styl nou direkte rede. In 2:1-3 is die imperatiewe dominant. Behalwe die twee imperatiewe aan die begin is daar ook drie opeenvolgende imperatiewe in vers 3. Daardeur kry die eenheid 'n "exhortational" karakter (Hunter 1982:259). 'n Soortgelyke tipering is by Sweeney (1991:399) te vinde. Hy noem dit 'n "Prophetic Exhortation Address".

Die opvallendste kenmerk van die eenheid is die talle herhalings. So kom **בָּטָרָם** drie keer voor, vers 2b en 2c is op een woord na identies, die werkwoord **בִּקֵּשׁ** kom drie keer in imperatiefvorm voor, die frase **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** kom in sowel vers 2c as 3c voor en die begrip **עֲנוּה** in vers 3a en b. Die feit dat die woorde **בָּטָרָם** en **בִּקֵּשׁ** as anafore vooropgestel word, bring 'n afgeronde struktuur mee. Dit alles toon aan dat 2:1-3 as samehangende eenheid beskou moet word. Die tema van die *Jom Jahwe* word in die verse op so 'n wyse voortgesit dat die verband met 1:2-18 behou word. Hierdie eenheid staan op eie bene, maar het 'n belangrike plek in die komposisie as geheel.

Wat die interpretasie van dié verse betref, word wyduiteenlopende standpunte aangetref. Twee faktore is daarvoor verantwoordelik: Die eerste is die voorkoms van die *hapax legomena*. In die bespreking wat volg, word nie aan al die betekenismoonlikhede van die *hapax legomena* aandag gegee nie. Slegs die moontlikheid waarvoor na my mening die meeste te sê is, word verder bespreek. Die grammatikale konstruksie **הִתְקוּשְׁוּ נְקוּשׁוּ** kom nie elders in die Ou Testament so voor nie. Alhoewel die *hitpo'el* en *qal* vorme nie in die Ou Testament voorkom nie, is die stam **קשׁ** in die betekenis van "bymeekaarmaak" wel bekend. Dit is belangrik om daarop te let dat dit in die ander kontekste (Eks 5:7,12; Num 15:32-33; I Kon 17:10) saam met die objekte "**תבן** - strooi", "**קשׁ** - stoppels" en "**עצים** - hout" voorkom. Hunter (1982:261) is daarom korrek om in 2:1a "a very concrete meaning" te soek. Gerleman (1942:69) gee baie goed uitdrukking aan die konkrete betekenis van die dubbele imperatief in 2:1 wanneer hy vertaal: "Haüft euch wie Stroh, ja werdet wie Stroh". Die dubbele vertaling van die werkwoord is egter onnodig aangesien die paranomastiese vorm as "a single figure-unit" (Glück 1970:75-76) verstaan moet word. Die woordspel met **מץ** in vers 2b dien as bevestiging daarvoor dat in die werkwoord **קשׁ** 'n verwysing na die versameling van strooi gelees word. Robertson (1990:290) sien daarin 'n waardeoordeel wat oor Juda gevel word: "Juda is worth no more than stubble. Its populace ought to bunch together in a manner that acknowledges this utter worthlessness". Indien die verwysing na "strooi" egter saamgelees word met **אַף-יְהִיָּה אֶרְוֹן** in vers 2b is dit eerder die finaliteit van die oordeel van Jahwe wat beklemtoon word. Gerleman se beklemtoning dat die versamelde strooi vir die vuur bestem is, is in dié verband ter sake. Die gloeiende toorn van Jahwe sal hulle vernietig soos strooi deur vuur verteer word. Niks sal daarvan oorbly nie.

Die verse kan in die lig van bogenoemde verklaring nie as oproep tot bekering vertstaan word nie. Die Afrikaanse Bybelvertaling (1983) vertaal dus ten onregte "Ruk julle reg, onbeskaamde nasie,..." omdat die ironiese woordspel van 2:1 gemis word. Tipies van literêre ironie word verwagtinge gewek wat deur negativering gefnuik word. Dit gaan nie hier om 'n *Mahnwort* nie, maar om 'n *Drohwort*. Ons het hier 'n geval waar van 'n skynbare *Mahnwort* gebruik gemaak word om die onomkeerbaarheid van die oordeel te beklemtoon. Die oordeel is dus net skynbaar "voorwaardelik". Soos by Hosea is die funksie van die "voorwaardelike" oordeelswoord om "... die unbedingte Unheilsdrohung einsichtig zu machen..." (Schmidt 1973:42 met betrekking tot Hosea 2:4vv).

Ook die uitdrukking **אֵלַי נִכְסָה** leen hom tot verskillende interpretasies. Op grond van die Aramese en Arabiese stam, wat aan **כִּסָּה** verwant sou wees, is die betekenis "skaamteloos" wat ook in die Afrikaanse Bybelvertalings (1983,1986) voorkom, afgelei. Hierdie verklaring is op die etimologie van woorde gebou en kan nie aanvaar word nie. Die betekenis van "verlang na" kom egter in verskeie kontekste voor (Gen 31:30; Ps 84:3). Die *Nifal*-vorm kan 'n passiewe (vgl Kapelrud 1975:31) of aktiewe betekenis hê. Die meeste kommentatore verkies die aktiewe betekenis. Dit word dan as elliptiese frase gesien waarvan die objek eksplisiet gemaak moet word (vgl Ben Zvi 1991:140). Die nasie word hiermee getipeer as mense wat geen begeerte na Jahwe het nie. Die moontlikheid dat die aktiewe vorm van die werkwoord gelees moet word, kan nie uitgesluit word nie. Dit hoef egter nie as elliptiese frase gelees te word nie, aangesien die **אֵלַי** substantief as objek kan funksioneer (Sabottka 1972:62). Daarmee word die "gleichgültige (träge, trieb- und ziellose) Haltung der Volksmasse" (Irsigler 1977:62) uitgebeeld. Moontlik dui die afwesigheid van die voorsetsel **לְ**, wat normaalweg saam met **כִּסָּה** voorkom, in die rigting van 'n passiewe betekenis. In

sy passiewe vorm met die betekenis van "onbegeerlike volk" (vgl die Vulgaat se *gens non amabilis*), sou dit goed aansluit by die negatiewe beskrywing van die volk in die voorafgaande gedeelte (1:2-18). Dit is dieselfde groep mense wie se sonde in 1:2-18 uit vele hoeke onder die soeklig geplaas is wat hier in een woord as 'n "onbegeerlike nasie" karakteriseer word. Met die konteks in gedagte, kan Krinetzki (1977:88) met reg praat van die "despektierlichen Art" waarop daar hier na die Juda as גֵּרִי verwys word.

By die tekskritiek van die verse is reeds daarop gewys dat 'n wysiging van die Masoretiese teks nie nodig is nie omdat dit goeie sin uitmaak. Die gewilde emendrasie, "לא תרחקו" - voordat julle weggedryf word" (so by BHS; Irsigler 1977:63; Elliger 1967:67; Kapelrud 1972:32), word dus nie aanvaar nie. Die voorsetsel בְּטָרָם is hier verbind met 'n infinitief wat as naamwoord funksioneer. Die frase לָרַח חָק in die betekenis van "die besluit baar" (Afrikaanse Bybelvertaling 1933) pas goed in die konteks in. Dit verwys dus na die oordeel van Jahwe wat onstuitbaar op pad is en wat verseker sal aanbreek.

Indien יוֹם as subjek van die frase כָּמֹן עֲבַר יוֹם geneem word, beklemtoon dit die dringendheid van die oproep in vers 1a. As vergelyking (כָּמֹן עֲבַר יוֹם - "soos strooi gaan 'n dag verby") staan dit in parentese tot die eerste deel van vers 2a en gee uitdrukking aan die idee dat die oordeel op hande is. Gerleman (1942:26) verstaan daarom vers 1b tereg as uitdrukking van "das Plötzliche des göttlichen Einschreitens". Die volgende twee sinne in vers 2b en 2c, wat met לא בטרם ingelei word, is op een woord na identies. Sterk beklemtoning word deur herhaling van die twee sinne verkry. Die besondere klem word nog verder versterk deur die pleonastiese לא (nie "superfluous" soos Kapelrud 1975:32 meen nie) wat twee maal saam met בטרם voorkom. Die herhaling van vers 2b en 2c

bring mee dat **חַרְוֹן** in vers 2b en **יָוֵם** in vers 2c met mekaar in verband gebring word. Die *Jom Jahwe* wat in 1:1-18 as radikale oordeelsdag geskilder is, is die dag van Jahwe se brandende toorn. As geheel kommunikeer 2:1-2 die finaliteit van die oordeel op oortuigende wyse. Dit is veral die onontkombaarheid daarvan wat besondere klem ontvang. Aangesien die *Jom Jahwe* die subjek is, moet die oordeel steeds as Jahwehandeling verstaan word.

Wie word veronderstel as die objek van die drie imperatiewe in vers 3? Is die **כָּל-עַנְוֵי הָאָרֶץ** dieselfde mense as dié wat in vers 1 as **לֹא נִכְסְף גֹי** beskryf word? Hoe moet verklaar word dat die **עַנְוֵי הָאָרֶץ** opgeroep word om **צֶדֶק** en **עֲנוּהָ** te soek? Hulle is dan juis diegene **אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ כָּעֵלֹו**. Hoe moet die uitdrukking **אוֹלֵי** verstaan word? Dit is dié vrae wat ten opsigte van vers 3 beantwoord moet word.

Die antwoorde wat op bogenoemde vrae gegee word, val in drie onderskeibare groepe uiteen.

In die eerste plek is daar diegene wat die kontras tussen vers 1 en 3 probeer oplos deur 'n emendasie van die teks. Hiervan is Rudolph se voorstel 'n goeie voorbeeld. Hy aanvaar dat die verse gerig is aan dieselfde adres as in vers 1 en dat die woorde **כָּל-עַנְוֵי הָאָרֶץ** net begryp kan word as 'n mens aanneem dat die voorsetsel **כִּי** voor **כָּל** uitgeval het. Die teksverandering skep 'n vergelyking waarmee die teenstrydigheid opgelos word. Dit beteken dat die nederiges van die land as voorbeeld voorgehou word (Rudolph 1975:274; Krinetzki 1977:257). Rudolph is korrek in sy argumentasie dat daar 'n spanning bestaan tussen die beskrywing van die persone in vers 1 en vers 3. Sy opvatting dat beide vers 1 en 3 tot dieselfde groep gerig is, verplig hom dan tot bogenoemde tekswysiging.

'n Tweede moontlikheid is om dele van vers 3a of die hele vers 3a te sien as latere redaksionele bewerking. So byvoorbeeld word **כָּל-עַנְיֵי הָאָרֶץ** deur Van der Woude (1978:108) as latere redaksionele bewerking opgevat, maar die res van vers 3a word behou as "authentieke tekst". Williams (1961:170) beskou die **עַנְיֵי הָאָרֶץ** as die Hasidim uit die Makabese tydperk terwyl Scharbert (1982:243) meen dit is "ein Zusatz aus der Zeit der sog' Armenfrömmigkeit." Soms word selfs die hele vers 3a as sekondêre "Zusatz" beskou (Irsigler 1977:116).

'n Derde alternatief is om vers 1-2 as 'n soort voorbereiding vir vers 3 op te neem. Daar sou hiervolgens onderskei moet word tussen twee aspekte van die een oproep tot bekering. Die eerste twee verse verteenwoordig die "ausseren - Aufruf zu dem Propheten zu kommen, sich bei ihm zusammenzufinden, um seine Worte zu hören" en vers 3 "den inneren - Aufruf zur Besinnung über die personale Lebensführung" (Edler 1984:208).

Gemeenskaplik aan al drie bogenoemde verklarings is die oortuiging dat vers 1-3 tot een groep gerig is. Hierteenoor moet die moontlikheid van twee verskillende groepe ook oorweeg word. Dit is veral Hunter (1982:267-271) wat hierdie moontlikheid deeglik beredeneer. Vers 1-2 is gerig aan die adres van "the bulk of the people" en vers 3 aan "a smaller and less influential group who have remained faithful to Yahweh" (:267). Die eerste groep is identies met dié wat in 1:2-18 aangespreek word. Die tweede groep word van die eerste onderskei deur die sterk kontraste in beskrywing. Die eerste groep word in 1:2-18 beskryf as "hulle wat nie na Jahwe soek nie" (1:6) terwyl die tweede groep in 2:3 opgeroep word om te doen wat reeds kenmerkend van hulle is, naamlik om na Jahwe te soek. Teenoor die lang lys van oortredings in 1:2-18 staan een enkele sin waarmee die

tweede groep as hulle **אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעֵלוּ** getipeer word. Teenoor die selfvoldaanheid en hoogmoed van die eerste groep (vgl 1:12) staan die "nederiges van die land" van 2:3.

Twee groepe word dus teenoor mekaar gestel. Albei staan voor die onomkombare (vergelyk verder vir bespreking van **ארלי**) oordeel van Jahwe soos beliggaam in die *Jom Jahwe*. Everson (1969:285) het in sy ondersoek na die *Jom Jahwe* bevind dat die *Jom Jahwe* 'n verdelende effek het. "For those who are obedient and faithful, Yahweh's activity of vindication means rescue and protection. For those who are arrogant and disobedient, vindication means punishment and destruction". Van groot belang vir die verstaan van 2:1-3 is die verband tussen 2:3 en 3:12. In 3:12 word "nederigheid" as een van die kenmerke van die "oorblyfsel" voorgehou. Dieselfde gedagte is implisiet in 2:3 teenwoordig. Die idee van 'n "oorblyfsel" doen hoegenaamd nie afbreuk aan die erns waarmee die oordeel as omvattend en radikaal verkondig word nie, want die vrymag van Jahwe word daardeur beklemtoon. Die "oorblyfsel" is die begin van die **nuwe** wat God bring. Die idee van 'n oorblyfsel impliseer juis 'n radikale oordeel wat dit voorafgaan, maar in die begrip "oorblyfsel" ontmoet oordeel en heil mekaar: "...nur ein Rest wird bleiben (Gericht) - aber eben doch ein Rest (Heil)" (Preuss 1968:180). Hasel (1970:457) het in 'n ondersoek van die "remnant motif in ancient Israel" vasgestel dat 'n "bi-polarity of the negative and positive notions" tipies van die "remnant motif" is. In 2:3 is sowel die negatiewe (oordeel) as die positiewe (redding) aanwesig.

Indien aanvaar word dat daar in 2:1-3 van twee groepe mense sprake is en dat 2:3 oor dieselfde groep handel as dié wat in 3:12 as "oorblyfsel" beskryf word, is dit begryplik waarom die begrip **ארלי** gebruik word om die uitkoms van die

toekomstige oordeel te beskryf. Met die begrip ארלי word enige misverstand uit die weg geruim as sou 2:3a kon beteken dat daar mense is wat hulle eie heil kon bewerkstellig en dus as't ware kwalifiseer vir redding. Hierdie "miskien" onderstreep dat redding net moontlik is deur die soewereine daad van Jahwe. Die redding skenk Hy deur die oordeel heen. Die genadige handeling van Jahwe is die grond van die heil. Kenmerkend aan die oorblyfseltema is die beklemtoning dat dit aan die genadige handeling van Jahwe te danke is. Die bestaan van die "oorblyfsel" is ten spyte van mense se daade en danksy die daade van Jahwe. Die genadekarakter word nog verder versterk deur die passiewe vorm van die werkwoord סתר in 2:3c.

Die genadekarakter van 2:3 beteken egter nie dat die daade van mense onbelangrik geag word nie. Die groep mense wat "miskien" geborge sal bly deur die oordeel heen, word beskryf as "מְשַׁפֵּט פְּעֻלָּה" - diegene wat doen wat reg is". Die beklemtoning van die vrymag van Jahwe sluit dus nie die daade van die mens uit nie. Deur die oorblyfsel (implisiete heilsverwagting) met משפט in verband te bring kry die heilsverwagting 'n kritiese funksie met betrekking tot die samelewing. Die implikasie daarvan dat heilsverwagting en geregtigheid hier met mekaar in verband gebring word is dat die eskatologie nie gesien kan word as 'n ontvlugting in die toekoms in nie.

Die skerp kontras tussen die daade van die twee groepe wys weer op die belangrike rol wat die eskatologiese verwagting met betrekking tot sosiale kritiek vervul. Een van die kenmerke van die eskatologie is 'n bewussyn van "the radical wrongness of the present world and the conviction that radical changes, to make things right, will indeed occur "in that day" (Gowan 1986:2). Dit is veral die "radical wrongness" wat in Sefanja 2:1-3 met geregtigheid en nederigheid gekontrasteer word.

2.3.1.2 Gevolgtrekking

Die analise van Sefanja 2:1-3 toon verskeie elemente aan wat 'n mens veroorloof om dit as eskatologies te tipeer. Die oordeel wat dieselfde *endgültige* karakter as in 1:2-18 vertoon, die korrelasie tussen eskatologie en sosiale kritiek wat deur die onderskeiding van twee groepe verteenwoordig word, die oorblyfse^lmotief waarmee oordeel en heil met mekaar verbind en die *Naherwartung* van die koms van Jahwe is voldoende aanduiding dat 'n eskatologiese verwagting in 2:1-3 verwoord word. Deur van die oorblyfse^lmotief gebruik te maak word die verwagting van heil na 'n toekomstige handeling van Jahwe verplaas (vgl von Rad 1965:118 se omskrywing van eskatologie).

2.3.2 Sefanja 2:4-7

כִּי עֲזָה עֲזוּבָה תְהִיָּה וְאַשְׁקֵלוֹן לְשִׁמְמָה	4a
אֲשֶׁר־וּד בְּצִדְקָתָם וְגִרְשׁוּיָהּ וְעִקְרוֹן חֶמְקָר: ס	b
הוּא יֹשְׁבֵי חֶקֶל הַיָּם גּוֹי כְּרַתִּים דְּבַר־יְהוָה עָלֵיכֶם	5a
כְּנֶעַן אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְהֶאֱבַרְתִּיךָ מֵאִין יוֹשֵׁב:	b
וְהִיָּמָה חֶקֶל הַיָּם נֹחַ כָּרַח רַעִים וְגִדְרוֹת צֹאן:	6a
וְהָיָה חֶקֶל לְשֹׂאֲרֵי־בַיִת יְהוּדָה	7a
עֲלֵיהֶם יִרְעוּן כְּבָתִּי אֲשֶׁקֵלוֹן כְּעֶרֶב יִרְבָּצוּ	b
כִּי יִפְקְדֶם יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְשָׁב *שְׁבוּתָם * *שְׁבִיתָם:	c

2.3.2.1 Analise

Die Masoretiese teks is goed oorgelewer en geen van die voorgestelde veranderinge aan die teks word aanvaar nie.

Die partikel **כִּי** in 2:4 kan of 'n redegewende of 'n emfatiese funksie hê. Omdat die uitsprake teen die vreemde volke in 2:4-15 saamgegroepeer is, word deur die meeste kommentatore aanvaar dat daar in 2:4 'n besliste breuk met die voorafgaande gedeeltes is. Dit beteken dat hulle **כִּי** hier emfatiese verstaan (Olivier 1973:90; Ben Zvi 1991:150; Van der Woude 1978:114). Dit is waar dat 2:4-15 'n gemeenskaplike tema het en as groter eenheid binne komposisie 1B onderskei kan word, maar dit beteken egter nie dat die verbinding tussen 2:4-15

en 2:1-3 geïgnoreer kan word nie. כִּי het in 2:4 meer as net emfatiese krag. Dit verbind 2:4-15 met 2:1-3. In 2:1 word Juda ook גְּוֵרִי genoem en met die redaksioneel verbindende כִּי in 2:4 (Rudolph 1977:279) word die eie volk op een vlak met die vreemde volk gestel. Deur die verbinding van 2:4-15 met 2:1-3 word die vreemde volke ook met die tema van die *Jom Jahwe* verbind. Die oordeel is nie uitsluitlik oor Juda of die vreemde volke nie, maar oor die hele wêreld.

Dit is nie so dat 'n verbinding tussen die oordeel oor die eie volk en die oordeel oor die vreemde volke aan die vreemde volke 'n "Blitzableiterfunktion" toeken nie (so Edler 1984:238). Inteendeel, die universaliteit van die oordeel word daarmee beklemtoon. Daar is geen uitkoms voor die oordeel van Jahwe nie, want ook die vreemde volke rondom Juda staan onder 'n soortgelyke oordeel. Hierdie verbinding tussen 2:4-15 en 2:1-3 is van groot belang vir die verstaan van die funksie wat die oordeelswoorde oor die vreemde volke in die boek Sefanja het.

Die gedeelte wat by 2:4 begin en deurloop tot by 2:15 is 'n versameling van oordeelsuitsprake teen vreemde volke. Sodanige groeperinge kom ook by Amos 1-2, Esegïel 25-32, Sagaria 9 en Jeremia 46-50 voor. Tipies van die struktuur van die boek Sefanja word 'n aantal selfstandige eenhede soos skakels van 'n ketting aan mekaar verbind. 'n Gemeenskaplike kenmerk van al die eenhede is dat dit oordeelswoorde is wat teen volke/stede gerig is. 2:4-7 is die eerste van dié *Völkersspruchen* en is teen die Filistyne gerig. Die uitroepartikel הֲרִי in 2:5 dui die begin van 'n profetiese *Gerichtswort* aan (Westermann 1991:191). Dit laat die vraag na die verhouding tussen 2:4 en 2:5-7 ontstaan, want behalwe dat הֲרִי 'n aanduiding kan wees van 'n nuwe selfstandige eenheid, is daar ook 'n verskil tussen 2:4 en 2:5-7 wat die beskrywing van die objekte van die oordeel betref. In 2:4 word slegs die name van stede genoem, terwyl die beskrywing van die objekte

in 2:5 meer omskrywend van aard is. Om soos Seybold (1985:43) op grond daarvan 2:4 as afsonderlike eenheid te beskou gaan egter nie op nie, want die wee-uitroep en oordeelsaankondiging kom meermale saam in die gedeeltes voor wat oordeelsuitsprake oor vreemde volke as tema het (Jes 18; Jer 48). Dit kan eerder gesien word as twee oordeelsuitsprake wat tematies verband hou en daarom in een eenheid saamgevoeg is.

Die oordeelsaankondiging is in 2:4 op so 'n wyse geformuleer dat die omvattendheid en radikaliteit daarvan uitstaan. Slegs vier van die vyf bekende Filistynse stede (*pentapolis*) word genoem. Verskeie redes is al aangevoer waarom die stad Gat nie hier ingesluit word by die oordeelsaankondiging oor die Filistynse stede nie. Dit is moontlik dat die stad sedert die veldtog van Sargon II in 711 v.C nie meer as belangrik gereken is nie (Van der Woude 1978:115) of omdat dit op hierdie tydstip onder beheer van Juda geval het (Robertson 1990:298; Rudolph 1977:279).

Sonder om die geldigheid van die historiese argument te bevraagteken is dit tog moontlik om die verklaring in 'n ander rigting te soek. Reeds in 1866 het Keil 'n literêre verklaring aangebied deur te wys op die parallelisme wat net vir die name van vier stede voorsiening maak. Die *paranomasia* en assonansie in 2:4 bevestig dat ons hier te make het met 'n doelbewuste woordkeuse binne 'n parallelisme. Hiermee saam moet ook in ag geneem word dat die getal vier dikwels in die boek voorkom en telkens gebruik word om totaliteit uit te druk (vgl Zimmerli 1969:53). Vergelyk ook die funksie daarvan in byvoorbeeld 1:4-5 en 1:8-9. Hieruit blyk dat die weglating van die stadsnaam Gat eerder literêr as histories verklaar moet word. Sabottka (1972:75) was die eerste om in die woordspel in vers 4 meer as net 'n oppervlaklike stylmiddel te sien. Volgens hom word die "auffällige

Häufung der Namen" die beste verklar deur dit as 'n doelbewuste etimologiese sinspeling te sien. So hou **הים חבל** verband met **חבל** - "verwoes", **כרתים** met **כרת** - "uitroei" en **כנען** met **כנע** - "buig". Alles vind dan 'n konsentrasiepunt in die werkwoord **אכר** - "vernietig". Olivier (1973:98) wys hierdie standpunt af op grond van die feit dat Sabottka te veel van die etimologie maak. Dit gaan egter nie hier om betekenis wat deur middel van etimologie in die teks ingelees word nie, maar om 'n doelbewuste etimologiese woordspel waarmee die skrywer betekenis wil oordra (vgl ook Miga 1:10). Die voorstel van Zalzman (1986:365-75), soos verder verfynd deur Gordis (1987:487-490), is soortgelyk aan dié van Sabottka en het baie meriete. Die Masoretiese teks word gehandhaaf en die afwesigheid van *paranomasia* by die uitspraak oor Asdod word verklar deur te aanvaar dat die skrywer met 'n retoriese tegniek werk wat meer om die lyf het as net *paranomasia*. Hiervolgens bestaan die vers uit "an elaborate sequence of *double entendres*, in which the cities of the Philistines are personified as women" (Zalzman 1986:367). Die resultaat van so 'n verklaring van die vers word goed deur die vertaling wat Gordis weergegee:

"Indeed, Gaza shall be deserted (like a betrothed woman)
 And Ashkelon will be desolate (like a deserted wife);
 Ashdod will be driven out in broad daylight (like a divorced woman),
 And Ekron will be uprooted (like a barren woman)"

In die lig van hierdie verklaring van die teks moet die pogings om die *paranomasia* van 2:4a na 2:4b toe uit te brei, afgewys word. Die *paranomasia* word gewoonlik geskep deur **ישראל** in plaas van **יגרושה** te lees (Thomas 1962:63; Seybold 1985:44). Dit is reeds moeilik om te begryp hoe so 'n duidelike woordspeling verlore sou gaan as dit wel bestaan het. Voeg hierby bogenoemde

verklaring vir die afwesigheid van die *paranomasia* en dit is duidelik dat daar veel meer agter die vers lê as wat met die eerste oogopslag duidelik is.

Die dreigende gevaar word verder deur 'n idiomatiese uitdrukking, **בְּצִהָרִים, יִגְרְשׁוּהָ**, beskryf. Die aanval op die middaguur is 'n idioom wat die klem op die onverwagsheid van die aanval plaas (Driver 1966:78; Olivier 1973:91).

Die beklemtoning van die omvattendheid van die oordeel word in 2:5 voorgesit met wat Ben Zvi (1991:153) "a kind of merism" noem. Die streek **הָאֵלֶּם הַכָּל** word saam met die inwoners van die streek **גְּוֵי כְּנַחְתִּים** genoem in die betekenis van "the entirety of the Philistines".

Die Masoretiese teks is verstaanbaar en die tekstkritiese voorstel van Rudolph (1975:277) en andere om **כַּנְעַן** in 'n werkwoord te verander (**אֲכַנְעֶךָ**) word dus nie aanvaar nie. Die voorstelle om op redaksiekritiese vlak **דְּבַר-יְהוָה עָלֵיכֶם** en **כַּנְעַן** as byvoegings te sien is onoortuigend. So het **דְּבַר-יְהוָה עָלֵיכֶם** wel die funksie van "ein Ausrufezeichen im Text" (Seybold 1985:46), maar dit beteken nog nie dat dit "een motivatie van een glossator" (Van der Woude 1978:116) is nie. Trouens, dit vervul 'n belangrike funksie deurdat dit as inleiding dien vir die daaropvolgende Jahwewoord in die eerste persoon enkelvoud. "The sentence is therefore vital to the verse and should not be removed" (House 1988:129). Die oordeel oor die Filistyne is net soos dié oor Juda die oordeel van Jahwe. Met 'n chiasme in 2:5 (**יְרוּשָׁה** en **יְשׁוּבָה**) word die oordeel ironies gekleur. Die inwoners van die kusstreek moet hoor dat daar nie meer inwoners gaan wees nie.

Vers 6 bied heelwat grammatikale probleme. Soveel so dat Driver (1966:124) oordeel dat die teks onverstaanbaar is. Dit is veral die vorm van die werkwoord

en die betekenis van die *hapax legomenon* כרת wat problematies is. Die vroulike vorm van die werkwoord saam met die manlike חבל הים kan verklaar word as in ag geneem word dat na 'n landstreek verwys word. Dit is ook moontlik dat die ander naamwoorde wat in die vroulike vorm is, 'n invloed op die werkwoordsvorm kon gehad het. Die gewilde voorstel om die vorm van die werkwoord na היטה te verander (vgl Van der Woude 1978:117; Edler 1984:18) word dus nie gevolg nie en die woorde חבל הים word as oorspronklik aanvaar.

Wat die *hapax* כרת betref, verdien van der Woude (1987:116-117) se voorstel ernstige oorweging. Hiervolgens is כרת 'n verklarende glosse by נות רעים. In aansluiting by 2:5 beskryf die glosse die "weivelde van die skape/herders" as die gebied van die Kretiërs. Die algemene bedoeling van die vers is duidelik. Die kusstreek sal weiveld word. Hierdie vers word gewoonlik saam met 2:5 gelees en word dan negatief geïnterpreteer. Die idee is dan dat die beboude streek tot 'n weidingsgebied gaan verval (Olivier 1973:101). Edler (1984:238) sien in 2:6 die voortsetting van die idee "vom verlassenen Land und der verödeten Stadt". Die "seacoast will be reduced to open patureland, totally void of commercial enterprise" (Robertson 1990:300). Szeles (1987:95) praat van die "devastation" van die land wat hier beskryf word. Die standpunt word ook in die Afrikaanse vertaling (1986) weerspieël met 'n vertaling van "die kusstreek sal net 'n weiveld wees...." Die Afrikaanse vertaling (1933) verbind 2:6 ook met 2:5 deur vers 6 met die voegwoord "en" te begin, maar is nie so eksplisiet negatief nie. Die woorde in 2:6 word dus meestal verstaan asof dit 'n negatiewe toestand van ontvolking beskryf wat deur die oordeel van Jahwe te weeg gebring sal word.

Die negatiewe verklaring wat hierbo aan 2:6 gegee is, gaan egter nie op nie. Dié interpretasie is te wyte aan die noue koppeling van 2:5 met 2:6. Indien 2:6 egter

nouer met 2:7 geskakel word, verander die prentjie ingrypend. Dit kan dan as deel van 'n latere redaksionele verwerking (eksilies) beskou word wat in positiewe terme 'n land beskryf wat deur Jahwe aan die oorblyfsel gegee sal word. "What we have is a picture of a flock in the time of salvation that is peacefully grazing" (Szeles 1987:96). Die toneel wat geskilder word, is in kontras met dié van die voorafgaande verse. In plaas van 'n verlate en verwoeste land staan die rustigheid en vrede voorop wanneer die oorblyfsel voorgestel word as 'n kudde wat rustig op die veld wei. Die spanning in betekenis tussen 2:6 en 2:5 word dus die beste verklaar deur 2:6-7 as latere redaksionele toevoeging te sien.

In 2:7a is dit nog steeds die **חבל הים** wat onder bespreking is. Die pogings om onder **חבל** iets anders te verstaan as 'n verwysing na **חבל הים** is nie werklik oortuigend nie. Gerleman (1942:34) meen dit is onwaarskynlik dat **חבל** 'n verkorte vorm van **חבל הים** kan wees, maar gee geen motivering vir sy afwysing van dié moontlikheid nie. Die konteks en die gebruik van dieselfde werkwoord in 2:6 en in 2:7 dien as genoegsame bewys dat dieselfde saak hier aan die orde is. Die betekenis van 2:7a is ook duidelik. Die kustreek sal die eiendom word van die "oorblyfsel van Juda". Die feit dat **שארית בית יהודה** buite die boek Sefanja slegs by Jeremia voorkom, is veelseggend. In die Jeremiakonteks word dit telkens gebruik as aanduiding van diegene wat na die val van Jerusalem agtergebly het of diegene wat in die tyd van Gedalia teruggekeer het (Jer 40:15; 44:12,14,28). Ons het dus hier met die interpretasie van iemand uit die ballingskaptyd te doen. In 2:7b is die "oorblyfsel van Juda" steeds die subjek alhoewel die werkwoorde in die derde persoon meervoud is. Dit is waarskynlik toe te skryf aan **שארית** wat as kollektiewe begrip saam met 'n meervoud kan voorkom (vgl Gen 15:13 en Num 16:3). Die meervoudsuffiks by **על** het betrekking op **נית רעים** in 2:6. Dit dien as verdere argument vir 'n nouer

koppeling van 2:6 met 2:7. Die volgende argumente verleen verder gewig aan die standpunt dat 2:6-7 'n latere (ballingskap) interpretasie verteenwoordig:

Die werkwoord **פקד** word in 'n positiewe sin gebruik terwyl dit in die res van Sefanja as negatiewe begrip funksioneer (vgl 1:8,9,12 en 3:7). Dit kom hier saam met uitdrukkings voor wat ondubbelsinnig uitdrukking aan 'n heilsverwagting gee (**שב שבותם**) terwyl dit in die res van die boek in oordeelskonteks gevind word.

Die terminologie **יהרה אלהיהם** is vreemd aan "de authentieke tekst van Zefanja" (Van der Woude 1978:118).

Die uitdrukking **שב שבותם** (*figura etymologica*) kan of verstaan word in die betekenis van "verandering van lot" (vgl Ben Zvi 1991:162 se vertaling "restoring of past fortune") of dit kan as tegniese term verstaan word wat op die terugkeer uit ballingskap dui (vgl 3:20). Laasgenoemde sluit eersgenoemde in, maar die omgekeerde is nie waar nie. Taalkundig is albei betekenis moontlik. Indien die ander argumente oortuigend aantoon dat die verse 'n ballingskapsituasie veronderstel, moet **שב שבותם** in die tegniese sin van die woord verstaan word. Alleenstaande is dit egter nie noodwendig 'n aanduiding van terugkeer uit ballingskap nie.

Die woordpaar **רעה/רבץ** word op soortgelyke wyse in metaforiese sin in Esegïel 34:13-15 gebruik. In Esegïel word die ballingskap veronderstel.

Alles in ag genome is daar 'n sterk moontlikheid dat 2:6-7 'n redaksionele verwerking van die aanvanklike Sefanjateks verteenwoordig.

2.3.3 Sefanja 2:8-10

- שְׁמַעְתִּי חֲרַפַּת מוֹאָב וְגִדְיוֹפֵי בְּנֵי עַמּוֹן 8a
 אֲשֶׁר חֲרַפּוּ אֶת-עַמִּי וַיִּגְדְּלוּ עַל-גְּבוּלָם: b
 לָכֵן חִי-אֲנִי נְאֻם יְהוָה צָבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 9a
 כִּי-מוֹאָב בְּסֹדִם תִּהְיֶה וּבְנֵי עַמּוֹן בְּעַמְרָה b
 מִמֶּשֶׁק חָרוּל וּמִכְרָה-מֶלַח וּשְׂמָמָה עַד-עוֹלָם c
 שְׂאֲרֵית עַמִּי יִבְזֹוּם וַיִּחַר גּוֹי יִנְחָלוּם: d
 זֹאת לָהֶם תַּחַת גְּאוּנָם כִּי חֲרַפּוּ וַיִּגְדְּלוּ עַל-עַם יְהוָה צָבָאוֹת: 10a

2.3.3.1 Analise

Die Masoretiese teks is duidelik en geen tekswysiging word aanvaar nie.

Die subjekwisseling en verandering in woordgebruik is 'n aanduiding van 'n nuwe **eenheid** wat by 2:8 begin. Tussen 2:8-9 en die voorafgaande eenheid is daar slegs een punt van ooreenkoms. In albei gevalle is dit 'n oordeelsaankondiging teen 'n vreemde volk. In 2:10 kom die profeet weer aan die woord (derde persoon verteller) en die vers is prosaïes van aard. Die vers vertoon die karakter van 'n samevattende opmerking met betrekking tot 2:8-9. Behalwe vir die feit dat die eerste woord van 2:10 (**זאת**) na die voorafgaande terugverwys, is dit ook uit die woordgebruik in 2:10 af te lei dat dit na 2:8-9 verwys. Die werkwoord **חרף** slaan terug op **חרפת** en **חרפו** van onderskeidelik 2:8a en b. Die *Hifil* vorm van **גדל** kom in sowel 2:8b as 2:10 voor en die tema van die **עם יהוה** (v 8b) word ook in die samevattende opmerking opgeneem. In 2:10 word, soos in 2:9a, na Jahwe as **יהוה צבאות** verwys. Die samevatting is dus in 'n groot mate 'n herhaling van wat reeds in 2:8-9 gesê is, behalwe dat dit die optrede van Moab en Amon samevattend as **גאון** - "hoogmoed" beskryf.

Dit word algemeen aanvaar dat 2:8-9 tekens van redaksionele werksaamheid toon. Oor wat oorspronklik is en wat redaksionele byvoegings is, bestaan geen eenstemmigheid nie. Soms word 2:8-9 in sy geheel as latere toevoeging gesien (Edler 1984:54) wat van 'n "Schüler des Propheten" afkomstig sou wees. Van der Woude aanvaar slegs 2:9b-c as afkomstig van Sefanja. Die res van 2:8-11 is volgens hom die werk van twee verskillende redaktore. Seybold (1985:48) is van mening dat 2:9a die "Ur-Fragment" is wat deur verdere toevoegings uitgebrei is.

Die uitspraak teen Moab en Ammon in 2:9b herinner in 'n mate aan dié teen die Filistynse stede in 2:4. In albei gevalle word die uitspraak ingelei deur 'n emfatiese כִּי gevolg deur die imperfektum van הִיָּה. In 2:9b word, soos in 2:4, ook van die name van stede melding gemaak. Dit is weliswaar in 'n totaal ander sin, maar dit bewerk tog 'n ooreenkoms tussen die twee oordeelsaankondigings. Die resultaat van die oordeel word in 2:4 beskryf op 'n wyse wat op totale verwoesting dui. Dieselfde geld vir 2:9c. Alhoewel die vers in ממשק חרורל en שממה ער עולם twee *hapaxlegomena* bevat, kan op grond van מלכה מכרה מלך vasgestel word dat dit hier ook oor 'n totale verwoesting gaan. Die spreekwoordelike verwysing na die Sodom en Gomorra-tradisie (Gen 19:24) gee ook uitdrukking aan die tema van totale verwoesting. Hieruit kan moontlik afgelei word dat 2:9b-c die kern van die oordeelsuitspraak uitmaak waaromheen die res gegroei het.

Die uitdrukking שממה is 'n bekende motief in Jeremia (Jer 4:27;6:8;9:10;10:12): "Man wird also sagen müssen, dass der Ausdruck in die Zeit Zefanjas passt" (Krinetzki 1977:110). Daarmee word egter nie soos van der Woude en Edler aangeneem dat 2:8 nie van Sefanja afkomstig is nie. Rudolph (1975:281) maak 'n

sterk saak uit vir die "egtheid" van 2:8 deur aan te toon dat dit maklik inpas by die historiese situasie tydens die profeet se optrede. Die wisseling tussen die eerste persoon en derde persoon by vers 2:8 en 2:9 kan ook toegeskryf word aan twee onafhanklike en oorspronklik Sefanja-oordeelsuitsprake wat sekondêr aan mekaar verbind is. Die wisseling in persoonsvorm beteken nie noodwendig dat die oordeelsuitspraak van 'n latere hand afkomstig is nie. Teenoor Irsigler (1977:122) en Edler (1984:55-56) word 2:9d wel as redaksionele toevoeging gesien. In 2:9d word nie net by vers 9b-c aansluiting gevind nie, maar ook kommentaar gelewer op 2:8-9a. Dit blyk uit die suffiks by **דו** en die twee werkwoorde in 2:9d. Met die eerstepersoonenkelvoud-suffiks word die tema van 2:8-9a opgeneem en die meervoudsuffikse van die werkwoord slaan op Moab en Ammon terug. Die woorde van 2:8-9c kan sinvol binne die historiese situasie van die profeet Sefanja verstaan word. Die verwysing na konflik tussen Moab/Ammon en Israel weerspieël 'n eeue-oue konflik tussen Juda aan die een kant en Moab en Ammon aan die ander kant (vgl Rudolph 1975:281 vir voorbeelde uit die geskiedenis). Die feit dat geen bepaalde historiese konflikte tussen Juda, Moab/Ammon in die tydperk 640 - 612 v C uitgewys kan word nie, is dus geen deurslaggewende argument teen 2:8-9c as woorde uit die tyd van die profeet Sefanja nie. Dieselfde kan egter nie van vers 9d gesê word nie. Dit is as heilstoesegging geformuleer. Die kombinasie van die twee werkwoorde **לחל** en **לנחל** in onderskeidelik die betekenis van "plunder" en "in besit neem" word soms as problematies gesien omdat die twee werkwoorde mekaar sou weerspreek. Ben Zvi (1991:170) formuleer die probleem as volg: "The question, however, is what will the 'remnant of my people' inherit? A barren land? This interpretation is very unlikely". Indien **לחל** egter in metaforiese sin as "oorwinning behaal" verstaan word, vul die twee werkwoorde se betekenis mekaar aan en blyk dit 'n heilsbelofte te wees wat aan die land gekoppel is. Dit sinspeel waarskynlik op die

Landnahmetradition. Soos by die oordeelsuitspraak oor die Filistyne die geval was, word hier ook 'n oordeelsuitspraak teen 'n vreemde volk gereïnterpreteer om tot voordeel van Juda te wees. So 'n interpretasie pas goed in 'n tyd soos die ballingskap waar mense onseker was of hulle enige toekoms het en of Jahwe weer aan hulle 'n land sal gee om te bewoon.

2.3.4 Sefanja 2:11

11a נוֹכָא יְהוָה עֲלֵיהֶם בִּי כֹזֵה אֶת כָּל-אֱלֹהֵי הָאָרֶץ וַיִּשְׁמְחוּ-לוֹ
b אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ כֹּל אֵיבֵי הַגּוֹיִם:

2.3.4.1 Analise

Die feit dat vers 11 "im Kontext isoliert und unvermittelt" (Irsigler 1977:123) staan, is die resultaat van komposisionele werksaamheid wat verskillende uitsprake teen vreemde volke in 'n vaste struktuur met mekaar verbind het. Dit word algemeen aanvaar dat die volgorde van die oordeelsuitsprake teen die volke in 2:4-15 aan die hand van die windrigtings gestruktureer is. Die geografiese oriëntasie is reeds by die Egiptiese genre van volkspreuke bekend (Fohrer 1966:25-47). Die Filistyne in die weste, Moab en Ammon in die ooste, die Kussiete in die suide en Ninevi in die noorde verteenwoordig al vier die windrigtings en daarmee die hele wêreld. In die sentrum van hierdie oordeelsuitsprake met sy universele aksent staan 2:11 uit as universele oordeelsuitspraak oor die volke.

Die uitstaande kenmerk van 2:11 is die universele aksent. Dit kom na vore in uitdrukkings soos *כל-אלהי הארץ* en *כל איי הגוים*. Laasgenoemde

uitdrukking word verstaan in die sin van "verafgeleë nasies" (Olivier 1973:116). Die **הגרים איי** is dus verteenwoordigend van die volke tot by die verste uiterste van die aarde. "Zweifellos ist hier die Gesamtheit der Völker gemeint" (Lohfink 1984:104). Teenoor die "ontsagwekkende" (**נורא**) karakter van Jahwe se teenwoordigheid staan die "swakheid" (**רזה**) van die ander gode (**אלהי הארץ**) en daarom sal elke mens Hom aanbid.

2.3.5 Sefanja 2:12

12 גַּם-אַתֶּם כּוֹשִׁים חֲלִילִי חֲרָבִי הִמָּה:

2.3.5.1 Analise

Geen veranderinge aan die Masoretiese teks is nodig nie. Die inkongruensie van persoonsvorm tussen **המה** (derde persoon meervoud) en **אתם** (tweede persoon meervoud) noodsaak nie tekswysiging nie, aangesien daar getuienis is dat sodanige persoonswisseling meermale voorkom (Gerleman 1942:41). Die wysiging van **המה חרבי** tot **יהרה חרב** (BHS) is dus onnodig.

Die oordeelswoord oor die Kussiete is so kort dat verskeie kommentatore die standpunt huldig dat dit 'n fragment uit 'n meer uitgebreide oordeelswoord oor die Kussiete is (Edler 1984:240; Krinetzki 1977:201; Gerleman 1942:41; Kapelrud 1975:34; Rudolph 1975:282). Die fragmentariese aard het aanleiding daartoe gegee dat 2:12 met die daaropvolgende verse (13-14/15) verbind is (Elliger 1967:73). Daar bestaan egter te veel spanninge tussen 2:12 en 2:13 om hulle aan mekaar te verbind. So byvoorbeeld is 2:12 'n Jahwerede terwyl 2:13 'n

profetewoord is. Anders as by die ander oordeelswoorde is daar ook geen verwysing na 'n strafhandeling in die toekoms nie. Die gevolge van die oordeel word ook nie beskryf nie. Alhoewel die ritme as sodanig nie 'n deurslaggewende argument kan wees nie, is dit tog opvallend dat 2:12 nie die *Qinaritme* vertoon soos wat in 2:13-15 die geval is nie. Uit dit alles blyk dat 2:12 as afsonderlike oordeelswoord verstaan moet word. 'n Poging moet egter aangewend word om die fragmentariese aard daarvan te verklaar.

In vergelyking met die ander oordeelsuitsprake in 2:4-15 val dit op dat dié uitspraak nie eksplisiet van die verwoesting van die land melding maak nie. Die beste verklaring vir die fragmentariese karakter van die oordeelsuitspraak oor die Kussiete is om dit as 'n redaksionele toevoeging te sien. Die redaktor benut die geleentheid om die oordeelsuitsprake aan die hand van die vier windrigtings te struktureer. Sodoende slaag hy daarin om op strukturele vlak dieselfde punt tuis te bring wat in elke oordeelsuitspraak in woorde uitgedruk word naamlik dat die oordeel van Jahwe universeel is.

Die motief van die "swaard van Jahwe" in 'n oordeelskonteks is bekend uit die res van die Ou Testament (bv. Jes 22:2; Jer 14:18). Indien aanvaar word dat met Kussiete die Etiopiërs bedoel word, pas die uitspraak in die tyd van Sefanja.

2.3.6 Sefanja 2:13-15

- 13a וַיִּט יְרוּ עַל-צָפוֹן וַיֹּאבֵד אֶת-אֲשׁוּר
 b וַיִּשֶׁם אֶת-נִינְוָה לְשִׁמְמָה צִיָּה בַּמִּדְבָּר:
 14a וַרְבֵּצוּ בְּתוֹכָהּ עֲרָרִים כָּל-חִיתוֹ-גּוֹי
 b גַּם-קָאֵת גַּם-קִפֹּר בְּכַפְתָּרֶיהָ יְלִינוּ
 c קוֹל יְשׁוּרָר בְּחִלּוֹן חֹרֵב בְּסָף כִּי אֲרֹזָה עָרְהָ:
 15a זֹאת הָעִיר הָעֲלִיזָה הַיּוֹשֶׁבֶת לְבָטָח
 b הָאֲמָרָה בְּלִבָּהּ אָנִי וְאֶפְסִי עוֹר
 c אִיךָ הִיָּתָה לְשִׁמָּה מִרְבֵּץ לַחֲיָה
 d כֹּל עוֹבֵר עָלֶיהָ יִשְׂרָק וְנִיעַ יְרוּ: ס

2.3.6.1 Analise

Na aanleiding van die Septuagint en Vulgaat se vertaling van גוי word die teks soms gewysig deur גוי in 2:14a met השרה te vervang (BHS). Dit is egter ook moontlik dat גוי 'n nieletterlike betekenis soos "trop" kan hê. Dit beteken dat die Masoretiese teks onveranderd gelaat word. Die afgrensing tussen 2:12 en 2:13 is reeds bespreek. Dit laat ons egter met die probleem dat 2:13, wat met *waw* plus die jussief begin, 'n voorafgaande gedeelte veronderstel. Dit kan dus moeilik 'n nuwe gedeelte inlei en 'n verbinding met 2:12 is onwaarskynlik. Op grond daarvan verbind Scharbert (1982:243-244) 2:13-15 met 2:1-3 om saam met 3:11-13 "eine Redeeinheit" te vorm. Van der Woude (1978:123) meen dat dit oorspronklik met 2:9b-c verbind was. Dit is egter nie moontlik om vas te stel aan watter teks 2:13 oorspronklik verbind was nie. Moontlik was dit aanvanklik deel van 'n langer oordeelsuitspraak in verband met Assirië. Die komposisionele

werksaamheid het daarvoor gesorg dat dit as nuwe eenheid in 2:4-15 funksioneer. Die *Qinaritme* in 2:13-15 bevestig dat dit 'n selfstandige eenheid is. Die oordeelswoorde teen die vreemde volke word daarmee afgesluit. Die **הרי** in 3:1 is aanduiding daarvan dat die eenheid by 2:15 eindig. Binne die eenheid 2:13-15 staan 2:15 as subeenheid uit (**זאת** het hier soos in 2:10 'n afgrensende funksie). Verskeie van die begrippe wat in 2:13 en 14 voorkom word weer in vers 15 aangetref. So byvoorbeeld **ירר**, **שממה**, **רבץ** en **חיה**. Van Grol (1988:186-206) kom, na aanleiding van 'n studie oor die metrum van Sefanja 2 en 3, tot die gevolgtrekking dat 2:13-15 'n afsonderlike eenheid is. Vers 15 bied tegelykertyd die motivering vir die oordeel en samevatting van 2:13-14.

Die uitdrukking **נטה + יר + על** kom ook in 1:4 voor (vgl die bespreking by 2.2.1) In 1:4 word dit in die oordeelsaankondiging teen Juda gebruik. Die feit dat die oordeel oor die vreemde volk op soortgelyke wyse as die oordeel teen die eie volk geformuleer word, is 'n verdere aanduiding daarvan dat die volk Israel en die volke saam onder die oordeel van Jahwe sal kom.

Die gedeelte bevat ook ander begrippe wat in die voorafgaande oordeelsaankondigings voorkom. Die werkwoord **אכר** kom ook in die uitspraak teen die Filistyne in 2:5 voor en die **שממה** motief in die uitsprake teen die Filistyne (2:4) en Moab/Amon (2:9c). Teen die agtergrond van die waterryke land van Assirië beskryf **ציה כמרנר** in 2:13b die radikaliteit van die oordeel. In 2:14 kom die bekende vloekmotief van wilde diere wat tussen die ruïnes wei, voor (vgl Jes 13:19-22; Jer 50:35-40). Die beeld van verlate ruïnes wat deur wilde diere ingeneem is, is 'n vaste element van die sogenaamde "Fluchtexten" (Seybold 1985:52; Hillers 1964:44-54). Die woord **גרי** 2:14 moet dus in die betekenis van "veld" verstaan word (Barr 1968:144) met "lewende diere van die veld" dan as

verwysing na wilde diere. Ben Zvi (1991:180) meen dat die uitdrukking ook metafories verstaan kan word. Die term גֹּרֵי sou dan in die sin van 'n versameling van 'n groep (volk) iets soos "trop" beteken. Alhoewel daar ten opsigte van die identifikasie van die verskillende diere wat in 2:14 genoem word, nie duidelikheid bestaan nie, is die geheelbeeld een van algehele verwoesting. Die argitektoniese agtergrond van die verwysings word nie verder bespreek nie (vgl daarvoor Olivier 1973:126-131). Die neerdrukkende inhoud van die verse word verder verhoog deurdat dit formeel in die vorm van 'n klaaglied weergegee word (Prinsloo 1987:283).

Die betekenis van die laaste helfte van 2:14 is duister. Die wyduiteenlopende interpretasies hiervan en die verskillende vertalings wat aangebied word, is getuie hiervan.

2:15 bied die motivering vir die oordeel wat in 2:13-14 uitgespreek is. Soos by Moab en Amon die geval was, is dit weer "hoogmoed" wat as samevattende begrip gebruik word om die mentaliteit van die mense te beskryf. Hierdie houding word in 2:15 verwoord wanneer die stad as העליונה העיר beskryf word. Hierdie adjektief kom telkens in 'n oordeelskonteks voor (vgl Jes 22:2 en 23:7). Die hoogtepunt van die absolutisme wat Ninive se houding kenmerk, is die formulering in 2:15b. Die selfversekerde houding (הירשכת לבטח) is soortgelyk aan dié van Juda (vgl Sef 1:12). Dit is opvallend dat die oordeelsuitspraak oor Ninive in dieselfde idioom as dié van Jerusalem beskryf word (vgl Jes 32:13vv). Die laaste woorde van 2:15 bevat sterk elemente van spot en minagting en 'n skerp kontras tussen die selfversekerde, absolutistiese houding van Ninive en hulle uiteinde na die oordeel van Jahwe word sodoende verkry. Die oordeelswoord oor Assirië pas in die tyd voor die val van Ninive in 612 v C. en

daar is geen rede om te vermoed dat dit nie van Sefanja afkomstig is nie. Die radikaliteit en omvattende karakter van die oordeel wat in die verse beskryf word, is tipies van Sefanja.

2.3.7 Gevolgtrekking: Oordeel oor die vreemde volke (2.3.2 - 2.3.6)

Die oordeelsuitspraak teen die vreemde volke moet binne die konteks van die eerste komposisie van die boek verstaan word. Die oordeel wat oor Juda/Jerusalem uitgespreek word, word telkens in 'n universele raamwerk geplaas. Die oordeel is nie slegs 'n nasionale aangeleentheid nie. In die eerste oordeelsiklus (1:2-18) het die universele uitsprake aan die begin en einde van die siklus die universele dimensie bygebring. In die tweede siklus vervul die uitsprake teen die vreemde volke 'n soortgelyke funksie. Die oordeelsverkondiging in sowel die eerste as tweede siklus is omvattend en verwoord 'n eskatologiese verwagting dat Jahwe die ou bedeling geheel en al tot 'n einde sal bring.

Die universele oordeelsaankondiging in die eerste komposisie verteenwoordig 'n reaksie teen die nasionale teologie in die tyd voor en tydens die regering van Josia. Die onwankelbaarheid van die Dawidshuis en die onvoorwaardelikheid waarmee gereken is op die beskerming wat Jahwe bied, was grondliggend aan dié teologie (Le Roux 1987:104). Sefanja het soos Jeremia teen hierdie nasionalistiese teologie ingegaan deur die oordeel oor Juda en die vreemde volke met mekaar te verbind.

In die bespreking van 2:4-15 is telkens op redaksionele verwerkings gewys wat moontlik uit die ballingskapyd afkomstig is. Die universele oordeelswoord is dus in die ballingskap gereïnterpreteer om deel van die eskatologiese hoop te vorm.

Die boek soos dit nou voor ons lê, is die eindproduk van 'n proses waarin radikale oordeelwoorde met heilsworde verbind word om as eskatologiese boek hoop aan mense te gee. Deur die verwerking wat byvoorbeeld in 2:6-7 plaasvind, kry die aanvanklike profetiese boodskap 'n ander aksent en betekenis. Die oordeel van die een tydvak word omvorm tot 'n boodskap van hoop in 'n ander tydvak. Die aanval op die valse sekerhede van die nasionale teologie word nou verander om aan mense in die ballingskap hoop en groter sekerheid vir die toekoms te bied. Terwyl hier 'n standpunt ingeneem word wat daarop neerkom dat 2:6-7 sy oorsprong in die ballingskap het, moet daarop gewys word dat dit nie saamhang met 'n vertrekpunt wat by voorbaat die moontlikheid uitsluit dat heilsworde voor-eksilies kan wees nie.

'n Ander belangrike eskatologiese element is die universele heerskappy van Jahwe wat in 2:11 na vore kom. Die universele heerskappy van Jahwe sal sigbaar word wanneer elkeen voor Hom buig. Die gedagte van 'n universele aanbidding ten opsigte van Jahwe is deel van die eskatologiese verwagting wat in Israel geleef het (vgl Jes 2:2; 45:22vv; Miga 4:1, Sag 8:22). As fokuspunt van die gedeelte 2:4-15, neem 2:11 die kerntema van die oordeeluitsprake teen die volke op en interpreteer dit in eskatologiese terme. Die universele oordeel deur Jahwe beklemtoon enersyds die erns van die oordeel, maar open andersyds die deur vir 'n verwagting dat Jahwe die universele heerskappy sal kom vestig.

2.3.8 Sefanja 3:1-5

3.1 הוֹי מְרָאָה וְנִגְאָלָה הָעִיר הַיּוֹנָה:
2 לֹא שָׁמְעָה בְּקוֹל לֹא לָקְחָה מוֹסֵר
בִּיהִנָּה לֹא בָטְחָה אֶל־אֱלֹהֶיהָ לֹא קִרְבָּה:
3 שָׁרִיהָ בְּקִרְבָּה אֲכִיּוֹת שְׂאֲגִים
שִׁפְטֶיהָ זָאֲבֵי עֶרֶב לֹא גִרְמוּ לַבַּקֵּר:
4 נְבִיאֶיהָ פְּחֹזִים אֲנָשִׁי בְּגֵרוֹת
כֹּהֲנֶיהָ חִלְלוּ־קֹדֶשׁ חֲמָסוֹ תוֹרָה:
5 יְהִנָּה צְדִיק בְּקִרְבָּה לֹא יַעֲשֶׂה עוֹלָה
בַּבַּקֵּר בַּבַּקֵּר מִשְׁפָּטוֹ יִחַן לְאוֹר לֹא נִעְדָּר וְלֹא־יִוָּדַע
עוֹל בְּשֵׁת:

2.3.8.1 Analise

Van die voorstelle tot moontlike teks wysiging in BHS berus die meeste nie werklik op tekskritiese gronde nie en verdien nie verdere bespreking nie. Die uitsondering is die voorstel met betrekking tot die laaste vier woorde in 3:5. Die laaste vier woorde in vers 5 is uiters problematies. Dit is nie duidelik wie die subjek van die werkwoord is nie. Indien עוֹל as subjek geneem word, kry die woorde die karakter van 'n *glos*. Dit is egter moeilik om te begryp wat in 3:5 tot so 'n *glos* aanleiding sou kon gee. Indien Jahwe die subjek is, moet aanvaar word dat עוֹל en בְּשֵׁת variante is (Gerleman 1942:51). Die argument dat die profeet hiermee doelbewus 'n onverwagse wending wou bewerkstellig (Olivier 1973:147; Ben Zvi 1991:213) is onoortuigend, aangesien dit glad nie die funksie van so 'n "entire change in orientation" (Ben Zvi 1991:213) kan aantoon nie. Die woorde is meer waarskynlik 'n "damaged dittography" (Kapelrud 1975:35) van die woorde

לא יעשה עולה in 3:5 en moet as sodanig geskrap word. Die Masoretiese teks kan verder onveranderd aanvaar word. In die ontleding van die verse sal aangetoon word dat die talle wysigings wat ten opsigte van 3:3 voorgestel word, onnodig is.

Die geekte **הוֹרִי**-uitroep is 'n aanduiding van die begin van 'n **nuwe eenheid**. Dit is van die voorafgaande verse te onderskei deurdat dit hier nie meer om die stad Nineve handel nie, maar oor Jerusalem. Alhoewel Jerusalem in 3:1 nie eksplisiet vermeld word nie, is die identiteit van die stad duidelik wanneer Jahwe as objek in 3:2 genoem word. Die "stad" is die sentrale tema van 3:1-5. Dit is duidelik uit die vroulike vorme van die werkwoorde (**שמעה / לקחה / בטחה קרבה**) en die vroulike pronominale suffikse (**אלהיה שריה / שפטיה נביאיה / כהניה**) (**בקרבה**). Die veelvuldige voorkoms van die vroulike vorm het ook bygedra tot die sterk assonansie met die lang a-klank wat in 3:1-5 voorkom. By 3:6 vind 'n oorgang van Jahwewoorde na profetewoord plaas en die **גוֹרִים** word as nuwe tema ingevoer. Die eksterne grense van die eenheid 3:1-5 word daarmee aangedui.

Met die **הוֹרִי** - uitroep in 3:1 word die oordeel oor die eie volk weer eens in verband met die oordeel oor die vreemde volk gebring, want dieselfde woorde waarmee die oordeel oor die Filistyne in 2:5 aangekondig word, kom hier in verband met Jerusalem voor.

Sefanja 3:1-5 is een van die gedeeltes in die boek waar die ironiese styl van die profeet besonder sterk figureer. Die dubbelsinnigheid wat dikwels in die boek as stilistiese tegniek aangewend word, dien die ironiseringsproses. Dit is belangrik om daarop te let dat die stad nie in 3:1 genoem word nie. Kapelrud (1978:33)

voer dit as argument aan waarom 3:1-5 nie deel van die groter komposisie 2:4-15 kan wees nie. Dit sou volgens hom die indruk laat dat die profeet nog oor Nineve praat terwyl dit in 3:1-5 oor Jerusalem handel. Dit sou beteken dat 3:1-5 nie aan 2:4-15 verbind moet word nie. Kapelrud is korrek in sy siening dat die woorde in 3:1-5 verwarrend sou wees as dit direk op 2:4-15 volg. Wat hy egter nie in ag neem nie, is die moontlikheid dat hierdie verwarring 'n doelbewuste tegniek is wat saamhang met die dubbelsinnige gebruik van woorde in 3:1. Van der Woude (1978:125) praat tereg van 'n "gesignaleerde dubbelzinnigheid". Dit herinner verder struktureel in 'n sekere sin aan die skema wat in Amos 1:2-2:16 aangetref word (vgl van Leeuwen 1985:48-96). Die kombinasie van 'n oordeelswoord oor 'n vreemde volk en die eie volk is dus nie onbekend nie. Die dubbelsinnigheid is geleë in die woorde **מראה**, **נגאלה** en **יונה**. Alhoewel dit voor die handliggend is dat daar na die geykte **הרי** uitroep 'n negatiewe betekenis verwag word, speel die positiewe moontlikhede van elkeen van die woorde in die agtergrond 'n kontrasterende rol. Die woord **מְרָאָה** kan as *qal partisipium* vroulik van **מרה** verklaar word met die negatiewe betekenis van "opstandig". Dit kan egter ook die *hofal* partisipium van **ראי** wees. Dan is die betekenis positief soos by die Ou Latynse vertaling se *inlustris*. Die dubbelsinnigheid van die woordkeuse blyk ook in die weergawes van die Septuagint, Vulgaat, Ou Latynse vertaling en die Targum. Die Septuagint en Ou Latynse vertaling het die woord in die positiewe sin verstaan, maar by die Vulgaat en Targum staan die negatiewe betekenis voorop. Ook wat **נגאלה** betref, is daar die positiewe betekenis "verlos" indien dit as *Nifal partisipium* vroulik van **גאל** gelees word. Dit is egter ook moontlik dat dit van die werkwoord **געל** afgelei is (ook *Nifal part*) en het dan die negatiewe betekenis van "besmet/besoedel". Dit is selfs moontlik dat, op grond van "a form of semantic polarization" (Ball 1988:151), sowel die positiewe as negatiewe betekenis van die werkwoord **גאל** afgelei kan word. Die beskrywing van die stad

as **העיר הירונה** word deur die Septuagint, Vulgaat en Ou latynse vertaling positief verstaan deurdat hulle **הירונה** met "duif" weergee. Indien dit as *qal partisipium* van **ינה** gelees word, het dit 'n negatiewe betekenis van "gewelddadig". In die interaksieproses tussen die positiewe en negatiewe betekenismoontlikhede kom die sogenaamde "third meaning" van metaforiese taalgebruik tot stand. Die semantiese tweevlakkigheid bring mee dat twee beelde van die stad oor mekaar geskuif word (Seybold 1985:56). Die een verteenwoordig die verlede (positief) en die ander die hede (negatief). Dit is ironies dat so 'n befaamde stad nou op een vlak gestel word met Nineve wanneer die oordeel van Jahwe aangekondig word.

In 3:2 val die viervoudige konstruksie **לא** + *qal perfektum* derde persoon vroulik op. Soos telkens in die boek die geval is, druk dit totaliteit uit. Die ellendige toestand in die stad is te wyte daaraan dat hulle nie na Jahwe luister nie. Die *Ständepredigt* in 3:3-4 (vgl vir soortgelyke *Ständepredigten* Jer 2:8; Jer 5:31; Eseg 22:23vv) vertoon ook dieselfde viervoudige samestelling. Daarmee kommunikeer 3:2-4 dat almal skuldig is: "Al sy inwoners is tot in hulle hart toe verdorwe" (Verhoef 1956:41). Die *Ständepredigt* in 3:3-4 bestaan uit vier groepe waarvan die eerste twee groepe se karakter deur metafore beskryf word. Dit is nodig vir die verstaan van die radikaliteit waarmee Sefanja die oordeel beskryf om hierdie metafore te ontleed.

Indien die *tenor-vehicle* verbindings in die twee metafore ontleed word, blyk dit in albei gevalle dat die **שרים** en **שפטים** negatief gekarakteriseer word. Dit is veral uit die verbale en adjektiewe fokusse by onderskeidelik **אריות** en **זאב** duidelik. In sowel die verbale en adjektiewe fokus is die semantiese inhoud negatief. Die verbale fokus in die eerste metaforiese konstruksie (**שאגים**) bring mee dat die negatiewe moontlikhede geselekteer word uit die betekenismoontlikhede wat die

vehicle (אריות) bied. Dit beteken egter nie dat die positiewe betekenismoontlikhede geen rol speel nie. Trouens, die kontras tussen die positiewe moontlikheid en negatiewe seleksie in die verbale fokus is 'n aanduiding dat ironie aangewend word. Deur die politieke leiers as "brullende leeus" te beskryf word 'n skerp kontras geskep tussen hulle eintlike funksie en hulle werklike optrede. Die leiers is daar om die inwoners te beskerm, maar die teendeel is waar. Hulle het vir die mense 'n bedreiging geword. Hulle is 'n gevaar vir die gemeenskap.

In die tweede metafoor is die adjektiewe fokus (ערב) uitgebrei met 'n verbale frase (לא גרמו לבקר) ook negatief. Die onversadigbare vraatsug soos uitgebeeld in die verbale frase saam met die negatiewe betekenismoontlikhede van die adjektiewe fokus ערב (aand, donker) dui op 'n uiters negatiewe beoordeling van die שפטים. Soos by die eerste metafoor kan 'n skerp kontras aangedui word. Die שפטים is veronderstel om reg te laat geskied, maar word deur die metaforiese konstruksie voorgestel as mense wat 'n bedreiging vir mense geword het. Tussen die woorde ערב en בקר is daar ook 'n kontras. As in gedagte gehou word dat die oggend die tyd van die regspraak is (Edler 1984:153-154; Ziegler 1950:281-286) en dat die werkwoord גרם ook "sterk wees" kan beteken (Ball 1988:158), is die betekenis duidelik. Die aandwolwe het in die oggend nie krag nie. Die regters kan nie reg laat geskied nie. Dat die verwysing na die oggend met die uitoefening van die regspraak te make het, word in 3:5 bevestig. Terwyl 3:5 kontrasterend ten opsigte van 3:1-4 staan, is dit te wagte dat dit in albei verwysings na בקר om die regspraak gaan. Die twee metafore in vers drie versterk mekaar wedersyds deurdat dit in beide om 'n analogie met 'n roofdier gaan. Hierdie ontleding van die twee metafore toon aan dat 'n wysiging van die teks van die Masoretiese teks nie nodig is nie. Die belangrike funksie van die

begrip ערב in die metaforiese konstruksie beteken dat Elliger (1950:158-175) se wysiging van die woord ערב om ערב te lees, afgewys moet word.

In 3:4 val die lig op die profete en die priesters. Alhoewel die presiese betekenis van אנשי בגרות nie so duidelik is nie, is dit uit hulle karakterisering as אנשי בגרות af te lei dat dit om die onbetroubaarheid/valsheid van die profete gaan. Die oortreding van die priesters bestaan daarin dat hulle dié wat heilig is, onheilighet (חללו קדש). Soos in die geval van die leiers en regters word hulle veroordeel omdat hulle presies die teenoorgestelde gedoen het as wat van hulle verwag sou kon word.

Sefanja 3:5 staan antiteties teenoor 3:1-4. Soos die groepe wat in 3:3-4 genoem word, is Jahwe ook in die stad (בקרבת). Met die begrip צדיק, wat in apposisie tot יהרה staan, word die wyse waarop Jahwe teenwoordig is, beskryf. In teenstelling met die regters wat nie meer reg en geregtigheid laat geskied nie, gee Jahwe "elke oggend" (בבקר בבקר) is 'n vaste uitdrukking en nie *dittografie* nie) regspraak. Indien לאור as parallelle uitdrukking met בבקר gesien word, is משפט die subjek van die werkwoord by עדר.

2.3.8.2 Gevolgtrekking

Daar is in die oordeelsaankondiging oor Jerusalem nie werklik nuwe eskatologiese elemente nie. Die gelykstelling met die vreemde volke blyk uit die verbinding van die gedeelte met die voorafgaande oordeelswoorde. Die beklemtoning van die ongehoorsaamheid in die stad bring weer die aspek van ekstrapolasie na vore deurdat die oordeelsaankondiging voortvloei uit die waarneming van die toestand in die stad. Uit die analise het geblyk dat die fokus

op verskillende kategorieë mense in die stad nie 'n selektiewe oordeel impliseer nie. Die stad word as geheel en al verdorwe voorgestel en hierdie beskrywing bied 'n regverdiging vir die verwagting dat Jahwe radikaal sal oordeel. Met die oordeelsaankondiging in die styl van 'n weewoord word die doodsvonnis oor die stad uitgespreek. Die diepgaande verdorwenheid van die stad word verder beklemtoon deur die kontras wat 3:1-4 met 3:5 vorm.

2.4 Analise van Komposisie 1C Sefanja 3:6-8

2.4.1 Sefanja 3:6-8

הִכַּרְתִּי גוֹיִם נְשֹׂמוֹ פְּנוּתָם	6a
הִחֲכַרְתִּי חוּצוֹתָם מִבְּלֵי עוֹבֵר	b
נִצְדָּדוּ עָרֵיהֶם מִבְּלֵי-אִישׁ מֵאִין יוֹשֵׁב:	c
אָמַרְתִּי אַף-תִּירָאֵי אוֹתִי תִקְחֵי מוֹסֵר	7a
וְלֹא-יִבְרַח מְעוֹנָה כֹּל אֲשֶׁר-פָּקַדְתִּי עָלֶיהָ	b
אָכֵן הִשְׁבִּימוּ הַשְּׁחִיתוּ כֹּל עַלִילוֹתָם:	c
לָכֵן חִבּוֹ-לִי נֶאֱסַ-יִהְיֶה לְיוֹם קוֹמֵי לְעַד	8a
כִּי מִשְׁפָּטִי לְאַסֹּף גוֹיִם לְקַבְּצֵי מַמְלָכוֹת	b
לְשַׁפֵּף עָלֵיהֶם וְעָמִי כֹּל חֲרוֹן אַפִּי	c
כִּי בָאֵשׁ קִנְאַתִּי תֵאָכֵל כָּל-הָאָרֶץ:	d

2.4.1.1 Analise

Die voorstel van BHS om **מבלי-איש** te skrap omdat dit 'n doublet van **מאין יושב** sou wees, word nie aanvaar nie. Die twee opeenvolgende frases dien as beklemtoning. Die voorstelle ten opsigte van die verandering van die persoonsvorme in die geval van **תיראי** en **תקחי** hou nie rekening met die verskynsel dat die wisseling in persoonsvorme algemeen in die profetiese literatuur voorkom nie (Ball 1988:167).

Soos reeds gemeld, is die oorgang vanaf die Profetewoord na die Jahwewoord aanduiding van 'n nuwe eenheid. Behalwe dat die subjek in 3:6 verander, is Jerusalem nie meer die onderwerp van bespreking nie, maar die **גוים**. Die *Hifil* en *Nifal* stamformasies is dominant in 3:6-7. Die werkwoorde **חרב**, **שמם**, **כרת** *Nifal* stamformasies is dominant in 3:6-7. Die werkwoorde **אכל**, **שפך**, **אסף**, **צדה**, **זעמי**, **שפך**, val almal in 'n semantiese veld wat met vernietiging en verwoesting te make het en bind die verse tot hegte eenheid saam. Die tweedepersoonvroulik-enkelvoudvorm by **תיראי** verbind 3:6-8 met **העיר** in 3:1-5. In 3:9 begin die tweede komposisie van die boek wat rondom die tema "heil" gestruktureer is.

Die opeenstapeling van werkwoorde waarvan die betekenis moontlikhede verband hou met verwoesting, is tipies aan die boek Sefanja. Die gebruikmaking van die passiewe vorme van die werkwoord "has the effect of emphasizing the completeness and the finality of the devastation" (Ball 1988:225). Die werkwoord **כרת**, wat in 1:3,4,11 in 'n oordeelskonteks voorkom, word hier in perfektumvorm gebruik. Die aankondiging dat Jahwe die volke, Juda/Jerusalem inkluis, gaan "uitroei" moet nie as leë dreigement gesien word nie. Die geskiedenis is die bewys daarvan dat Jahwe wel die oordeel tot uitvoer bring. In 3:6 word die woord **פנרת**, soos in 1:16, metafories gebruik in die betekenis van die "verdedigingsvermoë van die stad". As Jahwe dus aankondig dat die "hoekvestings" totaal vernietig gaan word (1:16), sal dit gebeur want dit het al in die verlede gebeur (3:6). Ook die aangekondigde tema van oordeel in die vorm van "ontvolking van die stad" kan in 3:6-8 teruggevind word (**מבלי-איש מאין**) (**ירושב**). Dit word egter in 3:6-8 weer as werklikheid in die verledetyd beskryf. Die begrip **אסף** wat in 1:2-3 in universele oordeelskonteks voorkom kom weer in 3:8 voor. Met so 'n ernstige oordeelswoord as agtergrond word 'n verwagting geskep

dat mense tot inkeer sou kom. Dit word dan ook in die selfgesprek van Jahwe in vers 7 so verwoord. Die teendeel was egter waar. Die slotsin deur אַכַן ingelei verwoord hierdie antiklimaks. Ten spyte van die ernstige waarskuwing het hulle gretig (הַשְׁחִיתוּ) met hier adverbiale funksie by (הַשְׁכִּימוּ) met hulle bose dade voortgegaan. Van der Woude (1978:130) vra die vraag of die *Hifil* van שָׁחַת dalk op die sondvloedverhaal (Gen 6:11-12) kan sinspeel. In die lig daarvan dat die sinspeling reeds in die boek by 1:2-3 en 1:9 voorkom, is so 'n sinspeling in 3:7 'n sterk moontlikheid. Dit verleen verder gewig aan die verskynsel dat die oordeel as finaal, radikaal en omvattend uitgebeeld word. Die oordeel van Jahwe is dus onafwendbaar en onomkeerbaar. Die verse berei die weg voor vir die slotsom van die eerste komposisie in 3:8 waar die universele oordeel van Jahwe aangekondig word.

Met לָכֵן, die gebruiklike formule waarmee die uitspraak in oordeelswoord 'n aanvang neem, word 'n gedeelte ingelei wat as gevolgtrekking aangebied word. Omdat dit direk op die negatiewe beskrywing van Jerusalem in 3:7 volg, word dit meermale uitsluitlik daarmee verbind. Dit het dan tot gevolg dat עֲלֵיהֶם in 3:8c gewysig word om עֲלֵיכֶם te lees en die persoonsvorm van חָכַר in 8a na die enkelvoud חָכַר verander word (Rudolph 1975:290; House 1988:132). Hierteenoor word die moontlikheid gestel dat 3:8 eerder as afsluiting van die eerste komposisie gesien moet word. Dat dit in 3:8 om meer as net 'n oordeelsaankondiging oor Jerusalem gaan, is uit die universele karakter daarvan af te lei. Die eenheid 3:6-8 het 'n samevattende funksie aan die einde van die eerste komposisie. Die oordeelsaankondiging in 3:8 moet dus gesien word as gevolgtrekking wat aan die einde van die eerste komposisie (1:2-3:8) staan. In 3:8a word die *Jom Jahwe*-tema weer opgeneem (לִירוֹם) en 3:8d verbind as woordelike herhaling van 1:18b ook terug na 1:2-18. Die universele terminologie

van 3:8 maak meer sin as dit na die hele eerste komposisie terugverwys en nie net na 3:7 nie. Hierdie moontlikheid beteken dat die Masoretiese teks onveranderd behou kan word.

Almal, of dit nou Juda, Jerusalem of die volke is, word aangespreek. Jahwe maak die **גרים** ("nasies") bymekaar en versamel **ממלכות** ("koninkryke") om sy volle toorn (**כל חרון**) oor hulle (**עליהם**) uit te stort. Sy toorn ontvlam teen **כל-הארץ** ("die hele aarde"). Sefanja het 'n universele oordeel verkondig waaraan niemand kan ontkom nie.

Die imperatief **חנר** in 3:8 kom meestal in kontekste voor waar 'n positiewe wending veronderstel word. 'n Goeie voorbeeld is Jesaja 8:17. Daar kom die uitdrukking parallel met "hoop op Jahwe" (**קויתי-לו**) voor. Soos by 1:7 is hier ook sprake van 'n positiewe verwagting wat op sy kop gekeer word. Die uitdrukking **קים** kom dikwels in verband met Jahwe se optrede as regter voor (Jes 28:21; Amos 7:9). Dit beteken dat **לער** die mees waarskynlike vokalisasie van **לער** is. Die voorkoms van die woord **משפט** in 3:8b beteken dat ons hier 'n reeks regsterme het waarmee Jahwe metafories as regter voorgestel word. Die voltrekking van die vonnis is steeds die werk van Jahwe. Die oordeel word deurgaans as Jahwehandeling geteken.

2.4.1.2 Gevolgtrekking

Uit die samevattende oordeelswoord van 3:8 blyk duidelik dat die oordeel soos dit in die eerste komposisie verwoord word, die karakter van 'n finale, omvattende oordeelswoord het. Die hele eerste komposisie is, met uitsondering van die tekens van reïnterpretasie in 2:4-15, afgestem op 'n oordeelsdag waarop

Jahwe self aan die huidige onaanvaarbare tydvak 'n einde sal maak. Dit vertoon kenmerke wat tipies van eskatologie is (vgl omskrywing in hoofstuk 1) en berei as onheilseskatologie die weg voor vir die formulering van heilseskatologie in die tweede komposisie van die boek. Die oordeel is net so 'n wesenlike deel van die eskatologie as wat heil daarvan is. Die een kan nie sonder die ander verstaan word nie.

3. KOMPOSISIE 2 - SEFANJA 3:9-20

3.1 Komposisie 2 - 'n Geheelbeeld

Alhoewel dit die algemene tendens is om die boek Sefanja in drie komposisies te verdeel (bv Irsigler 1977:167-168;Fohrer 1974:14) laat 'n verdeling in twee groot komposisies meer reg geskied aan die inhoud van die boek. Waar die eerste komposisie hoofsaaklik rondom die teologiese kern van oordeel opgebou is, bestaan die tweede komposisie uit drie eenhede waarin die heilsverwachting tot uitdrukking kom. Die komposisie bestaan uit 'n profeterede wat deur twee Jahweredes omraam word. Die oproep tot vreugde in 3:14-17 is gegrond op die heilsbeloftes wat in die twee Jahweredes voorkom.

3:9-13	Heil - Jahwerede
3:14-17	Oproep tot vreugde - Profeterede
3:18-20	Heil - Jahwerede

3.2 Analise van die tekseenhede

3.2.1 Sefanja 3:9-13

- 9a כִּי־אֶז אֶהְפֹּךְ אֶל־עַמִּים שָׁפָה בְרוּךְהָ
- b לְקֹרֵא כָלֶם בְּשֵׁם יְהוָה לְעַבְדּוֹ שְׂכֵם אֶחָד:
- 10a מֵעֶבֶר לְנַהֲרֵי־כּוּשׁ עֲתָרִי בַת־פּוּצִי יוֹבְלוֹן מִנְחָתִי:
- 11a בִּיּוֹם
- b הַהוּא
- c לֹא תִבּוֹשִׁי מִכֹּל עַלְיֹלְתֶיךָ אֲשֶׁר פָּשַׁעְתָּ בִּי
- d כִּי־אֶז אֶסִּיר מִקִּרְבְּךָ עַלְיָוִי גֵאֲנֹחֶךָ
- e וְלֹא־תוֹסִפִּי לְגַבְהָה עוֹד בְּהַר קָדְשִׁי:
- 12a וְהִשְׁאַרְתִּי בְקִרְבְּךָ עִם עָנִי וְכָל
- b וְחָסוּ בְשֵׁם יְהוָה: 13 שְׂאֵרִית יִשְׂרָאֵל
- 13b לֹא־יַעֲשׂוּ עוֹלָה וְלֹא־יִנְבְּרוּ כֶזֶב
- c וְלֹא־יִמָּצֵא בְפִיהֶם לְשׁוֹן מְרִמִּית
- d כִּי־הִמָּה יִרְעוּ וְיִכָּצוּ וְאִין מִחֲרִיד: ס

3.2.1.1 Analise

Die voorstel van BHS om **עמים** in 3:9 te wysig na **עמי** is 'n voorbeeld van 'n voorstel in die tekskritiese apparaat van BHS wat na regte nie 'n tekskritiese opmerking is nie. Dit reflekteer 'n voorveronderstelling dat die heilsaankondiging uitsluitlik aan die adres van die eie volk gerig is. Kapelrud (1975:40) is korrek dat so 'n voorstel nie in die tekskritiese apparaat tuishoort nie. Daar is wel woorde

wat ons voor moeilike verstaansprobleme stel. Die poging om byvoorbeeld die probleem van die moeilike frase **עָמְרִי בְּת־פּוֹצַ** te probeer oplos deur die teks te wysig om **עַד־יִרְכָּתִי צָפוֹן** ("tot in die verre noorde") te lees, verklaar nie hoe die lesing van die Masoretiese teks daaruit sou kon ontstaan het nie (Rudolph 1975:292).

3:9 lei 'n **nuwe eenheid** in. Waar daar in die eerste komposisie sydelingse verwysings na heil was, word dit die tweede komposisie die oorheersende tema. Komposisie 2 neem van die begrippe in Komposisie 1 op en bied dit in 'n heilskonteks aan. Dit beteken dat daar 'n skerp kontras tussen die twee groot komposisies in die boek bewerk word. In die lig van hierdie doelbewuste kontrasvorming is dit hoogs waarskynlik dat **אֵל כִּי** in 3:9 adversatiewe krag het. Muilenburg (1961:139) vind so 'n adversatiewe gebruik van **כִּי** onder andere in 2 Samuel 19:7 en Job 11:14; 22:23-26 (vgl ook Rudolph 1975:295). Dié partikels het dus tegelyk 'n afgrensende én verbindende funksie. Dit is 'n nuwe eenheid met 'n nuwe tema wat die voorafgaande verse as teenpool veronderstel. Die temporele inleidingsformule **בִּירוֹם הַהוּא** in 3:11 word dikwels gesien as aanduiding van die begin van 'n nuwe selfstandige eenheid. Die onderskeid tussen 3:9-10 en 3:11-13 sou dan daarin bestaan dat 3:9-10 op die toekomstige heil van die volke (derde persoon meervoud) fokus, en 3:11-13 op dit wat Jahwe vir sy eie volk (tweede persoon vroulik enkelvoud) gaan doen. Die persoonswisseling vanaf derde persoon meervoud na tweede persoon enkelvoud is dus die belangrikste argument vir so 'n afgrensing. In onderskeid met 3:9-10 word die heilsbelofte in 3:11-13 deur negatiewe begrippe omskryf (vgl bv die viervoudige konstruksie van **לֹא** + imperfektum). Daar is egter ook argumente aan te voer vir 'n nouer verbinding tussen 3:9-10 en 3:11-13. In 3:12 kom **אֵל כִּי** weer 'n keer voor, die geykte frase **בְּשֵׁם יְהוָה** word in 3:12 herhaal en die verwysing in 3:13 na " 'n

valse tong wat nie meer sal bestaan nie", kom ooreen met die "rein lip" van 3:9. Die alternatief om 3:9-13 as eenheid met twee "subunits" te sien, laat reg geskied aan die ooreenkomste en verskille tussen 3:9-10 en 3:11-13 (Ben Zvi 1991:320).

Die eerste twee partikels in 3:9 (**כִּי אֵז**) het nie net die funksie dat dit die aanduiding van 'n nuwe eenheid is nie. Dit verbind die twee groot komposisies in die boek met mekaar. Die skerp kontras wat tussen die twee komposisies van die boek bestaan is alreeds uit dié twee partikels, wat hier adversatief gebruik word, duidelik. Olivier (1973:160) gee die betekenis goed weer deur dit as 'n deiktiese uitroep met die betekenis van "daarenteen" te vertaal. In die analise van die tweede komposisie sal verder talle voorbeelde van doelbewuste kontrasvorming uitgewys word.

Die kern van 3:9-13 is die verwagting dat 'n nuwe tydvak sal aanbreek. In die plek van die oue wat deur die oordeel van Jahwe beëindig sal word, word 'n nuwe tyd verwag wat die teenpool van die ou tydvak sal wees. Die nuwe toestand sal op geen ander manier as deur die handeling van Jahwe tot stand kom nie. Hy gaan verandering (**הִפְךָ**) te weeg bring. Die heilshandeling van Jahwe het op die **עַמִּים** betrekking. By die opmerkings oor die tekskritiek is die tekswysiging wat die heil tot Israel wil beperk, reeds afgewys. Die universele aksent is in die boek Sefanja nie net op die oordeel van toepassing nie, maar ook op die heil. Van der Woude (1978:131) vat dit goed saam wanneer hy daarop wys dat die universele oordeel uitloop op "een nuwe mensheid". Robertson (1990:327) gaan so ver as om in hierdie verse 'n belofte van "a fresh start for humanity" te sien.

Jahwe sal aan die volke **שָׁפָה בְּרִירָה** (" 'n rein lip") gee. Dit staan in skerp kontras met die spottaal van Moab en Edom in 2:8 en 2:10 (**חֲרַפַּת מוֹאָב** en

גֵּרֵרְפֵי בְּנֵי עַמּוֹן (Aangesien die land van Juda 'n gawe was wat Jahwe aan die volk gegee het, verteenwoordig die houding van Moab en Edom teen die grondgebied van Juda hulle houding teenoor Jahwe. Hulle wat voorheen spottaal teenoor Jahwe gebruik het, sal nou as gevolg van die heilshandeling van Jahwe in 'n nuwe verhouding tot Hom staan.

Alhoewel die uitdrukking שְׂכַם אַחַר (vgl 3:9) slegs hier in die Ou Testament voorkom, is daar konsensus onder eksegete dat dit as idioom verstaan moet word. So 'n idioom is wel in Siries bekend (Ball 1988:241) en die Septuagint met die vertaling van "onder een juk" het dit ook so verstaan. Al die volke sal saam die Naam van Jahwe aanroep. In 2:4-15 word die oordeel oor verskillende volke aangekondig, maar uit die ordening van die verskillende oordeelsuitsprake is af te lei dat die "hele wêreld" aan Jahwe onderworpe is. In die heilsverwachting val die klem weereens op die eenheid van die volke voor Jahwe. Die feit dat die volke Jahwe almal saam sal vereer, impliseer ook vrede onder die volke (Van der Woude 1978:130; Rudolph 1975:296). Hierdie universele erkenning van Jahwe se heerskappy is 'n tipiese eskatologiese element wat byvoorbeeld ook by Jesaja 2:1-5 en Miga 4:1-5 voorkom. Edler (1984:59) is korrek wanneer hy na aanleiding van die verwagting van 'n universele erkenning van die heerskappy van Jahwe meen dat die gedeelte eskatologies van aard is.

Die feit dat die heilsverwachting universeel van aard is blyk verder uit die uitdrukking מֵעֵבֶר לְנַהַר־כּוּשׁ עֲתָרִי in 3:10. Selfs van anderkant die riviere van Kus af sal mense kom om Jahwe te vereer. Die vraag is na wie hier verwys word. Die "rätselhaften Ausdrucks" בַּת־פּוֹצִי in 3:10 het tot wyduiteenlopende menings aanleiding gegee. Ben Zvi (1991:227-230) bespreek die verskillende moontlikhede en kom tot die gevolgtrekking dat die "return of exiled Israel" in

3:10 geïmpliseer word. Op soortgelyke wyse interpreteer Rudolph (1975:292) die woorde **בְּתִּפְרוּצֵי** **עַמֵּי** as "Einschub eines jüdischen Partikularisten", vir wie die heilsverwagting met betrekking tot die heidene een te veel was. Hy beperk dus die heil tot die verstrooide Jode (Krinetzki 1984:212). Die verklaring van Szeles (1987:108) laat egter die meeste reg aan die konteks geskied. Daarvolgens verwys die uitdrukking na "...the masses of pagan peoples as a counterpart to the name daughter of Zion, which is applied to the chosen people (3:14)." Dit is dus nie 'n verwysing na die Jode in die diaspora nie. Indien die uitdrukking **בְּתִּפְרוּצֵי** teen die agtergrond van Genesis 11:8vv gelees word is die bedoeling egter duidelik. Die mense wat verstrooi is (**יִפְּץ** in Gen 11) bring nou almal saam hulle offer na Jahwe. Jahwe is in die konteks van 3:9-20 so onlosmaaklik aan Jerusalem verbind dat met reg aanvaar kan word dat die bekende tema van die *Völkerwallfahrt* na Jerusalem, wat 'n eskatologiese hoop op die bekering van die heidene verteenwoordig, hier ter sprake is. Wanneer die volke en Juda se toekomstige lotgevalle in 3:9-13 met mekaar verbind word, reflekteer dit 'n basiese gegewe in die boek. In sowel die oordeel- as heilsuitsprake word die volke en Juda telkens met mekaar verbind. In 2:12 vind ons 'n oordeelwoord wat aan die adres van Kus gerig is. In 3:10 word weer na Kus verwys. Hierdie keer egter nie as mense wat deur die swaard van Jahwe deurboor sal word nie, maar as vereerders van Jahwe wat saam met Juda Hom aanbid.

Op grond van die vorme van die werkwoord in 3:11a (tweede persoon vroulik enkelvoud) en die verwysing na **הַר קְדֹשִׁי** (Sion) moet aangeneem word dat 3:11 tot Jerusalem gerig is. In 3:11b en 3:11d kom twee parallelle heilsbeloftes, wat op soortgelyke wyse met **לֹא** + imperfektum gekonstrueer is, voor. Die twee heilsbeloftes word op hulle beurt deur die *hifil* vorm + **קָרַב** in onderskeidelik 3:11c en 3:12a begrond. Alhoewel hier van 'n oordeelshandeling van Jahwe

gepraat word, val die klem nie op die oordeel as sodanig nie, maar op die resultaat daarvan. Jerusalem sal gesuiwer wees van al die negatiewe dinge van die ou Jerusalem. Die noue verbondenheid van oordeel en heil in die eskatologiese verwagting blyk dus hier uit die wyse waarop 'n toekomstige heilstoestand aan die hand van oordeelsbegrippe beskryf word. Sonder dat dit in soveel woorde in die boek gesê word, is die hele saak van die ou en nuwe Jerusalem beslis teenwoordig. Die eskatologiese element van "transformation" (Gowan 1986) figureer besonder sterk in 3:9-13.

Die vernaamste kenmerk van 3:11-13 is die teenstelling tussen "hoogmoedige maghebbers" en "weerloses". Die eerste belofte in 3:11b voorsien 'n tyd wanneer Jerusalem nie meer 'n skande sal wees nie. Die term **בוש** kom in oordeels- en heilskontekste voor en het deurgaans te make met 'n ommekeer wat deur Jahwe te weeg gebring sal word. Die oordeelswoord bring hulle tot skande of die heilswoord neem hulle skande weg (vgl Jes 1:29; 29:22). Die gebruik van die werkwoord **פשע** saam met **עלילת** is insiggewend, want die werkwoord gee aan die "verkeerde dade" 'n bepaalde inhoud. In Amos en in Spreuke verwys die term "exclusively to transgressions against society: it is used to characterize hatred, quarreling, strife and robbery as crimes..." (Wolff 1975:153). Die boek Sefanja kan met 'n eerste oogopslag die indruk laat dat dit uitsluitlik kultiese oortredings is wat veroordeel word. Dit het egter uit die analise van 1:9,11-13,18 geblyk dat die totale samelewing in die oordeelswoord onder die vergrootglas geplaas is. Dieselfde lewenshouding wat in 1:12 met 'n metafoer beskryf word, word hier in die begrip "hoogmoed" saamgevat. Van der Woude (1978:134) praat met reg van "hoogmoedige machthebbers", want die kontras tussen **עני ורל** en **גאה** dui daarop dat **גאה** se betekenisinhoud die teenoorgestelde van "weerloos" of "kwesbaar" moet wees. Die "hoogmoed" openbaar sigself as magsmisbruik.

Die heilsbelofte in 3:11b voorsien 'n tyd wanneer sulke oortredings en magismisbruik teen die gemeenskap nie meer sal voorkom nie.

Die rede vir die verandering in status is nie aan die optrede van mense toe te skryf nie. Die motivering in 3:11c stel dit duidelik: dit is Jahwe wat die nuwe status bewerkstellig deurdat hy die **עֲלֵי יְרִי גְאֻנְתָּךְ** uit die midde van Jerusalem sal verwyder. Tussen 3:11c en 3:12a is daar 'n merkbare kontras wat woordkeuse betref. In 3:11c "verwyder" (**סור**) Jahwe die "hoogmoedige" terwyl Hy in 3:12a die "kwesbare en hulpelose" laat "oorbly" (**שאר**).

Sonder dat die *Jom Jahwe* by name genoem word, vorm dit die konteks waarteen die verwydering van "die hoogmoediges" verstaan moet word. In Jesaja 2:12 word die *Jom Jahwe* geteken as 'n dag wat **עַל כָּל-גֹּאֵה רָרָם** is. Met 'n reeks uitdrukkings wat tekens deur **עַל כָּל** ingelei word, word die *Jom Jahwe* beskryf as 'n dag waarop alles wat "trots, hoog en verhewe" is, voor die verhewe Jahwe verneder sal word. Sefanja 3:11a-12a lê 'n soortgelyke aksent en verbind oordeel en heil op 'n wyse aanmekaar wat tipies is van die oorblyfselemtief. Soos wat daar in die oorblyfselemtief by die oordeelswoord ook 'n heilselement teenwoordig is, is daar in die oorblyfselemtief in die heilswoord ook 'n oordeelselement teenwoordig.

Die tweede belofte in 12d bou voort op die gedagte van hoogmoed wat nie meer in Jerusalem (**הַר קְדְשֵׁי**) gevind sal word nie. Weereens word in die daaropvolgende versreël die begronding gegee. Daar sal nie meer hoogmoed (**גְבוּהָה**) wees nie omdat die inwoners wat Jahwe in die stad sal laat oorbly, 'n kwesbare (**עֲנִי**) en weerlose (**רָלָה**) volk sal wees. Die voorkoms van die begrippe **עֲנִי/עֲנָו** verwys na mense wat as "Rechtlose" hulle toevlug by Jahwe sal soek

(Kraus 1978:110). Dit is moontlik dat **יְהוָה בְּשֵׁם יְהוָה** na 'n ou regsinstelling van die asielstede teruggevoer sou kon word. Volgens Krinetzki (1977:153) vind hier 'n versmelting van die "Akt der Asylsuche" en die "heilschenkende Gegenwart Jahwes an der Asylstätte" plaas. Hierdie agtergrond, saam met die verbinding van **עני** met **רל**, bevestig dat 'n konkrete betekenis van dié woordpaar voor die hand liggend is. Die woorde **יְהוָה בְּשֵׁם יְהוָה** moet met **שארית ישראל** in 13a as deel van 'n inhoudelike chiasme verbind word. Die **עם** **רל עני** verbind met **יְהוָה בְּשֵׁם יְהוָה** terwyl **שארית ישראל** by **שאר** aansluiting vind. Die weerlose en kwesbare mense is die "oorblyfel van Israel" .

In 3:11-13 word daar op verskeie punte deur middel van kontrastering aansluiting by die eerste komposisie van die boek gevind. Reeds die temporele inleidingsformule **ההוא ביום** in 3:11a wys in dié rigting (vgl 1:8,10,12; 1:14-16; 3:8). In die eerste komposisie kom dit konsekwent in 'n oordeelskonteks voor. In 3:11 het dit 'n positiewe inhoud, want dit verwys na 'n tyd wanneer Jerusalem nie meer deur haar inwoners tot 'n skande gemaak sal word nie (Die objektiewe betekenis van **כוש** - "tot 'n skande wees" pas die beste in die konteks).

Die feit dat die verkeerde dade van Jerusalem met dieselfde woord (**עלילותיה**) as in 3:7 beskryf word en die herhaling van **קרב** + die suffiks wat by die weewoord in 3:3 voorkom, bevestig dat ons hier 'n doelbewuste kontrasvorming met die voorafgaande oordeelswoorde het. In Komposisie 1 het die *Jom Jahwe* na 'n dag verwys waarop die verneme "menere" sal ondergaan. In Komposisie 2 bly dié oordeelselement behoue, maar die aksent verskuif na die positiewe. Dit is nie net 'n dag van vernietiging nie, want Jahwe skep die "oorblyfsel" in die plek van die volk. 'n Nuwe gemeenskap sal deur die heilshandeling van Jahwe tot stand kom. Dié nuwe gemeenskap is in alle opsigte die teenpool van die ou gemeenskap wat

Hy met sy oordeel tot 'n einde sal bring. Soos reeds by die bespreking van 2:7 aangetoon, het die oorblyfseltema nie uitsluitlik 'n oordeelsinhoud nie en kan dit ook in 'n positief-eskatologiese sin aangewend word. Dié gedagte word herhaaldelik in 3:11-13 tuisgebring.

In Komposisie 1 gaan dit net oor die beëindiging van die hoogmoed, terwyl die heilsverwagting **עַם עֲנִי וְרָל** as positiewe teenpool van die "hoogmoediges" daarstel. Williams (1961:269) wys daarop dat "the haughty and selfsufficient attitude of Jerusalem's leaders..." die agtergrond is waarteen **עַם עֲנִי וְרָל** verstaan moet word. Die uitdrukking het waarskynlik 'n sosiaal maatskaplike agtergrond deurdat dit 'n aanduiding van mense was wat arm en ellendig is omdat hulle onderdruk word en geen bedingingsmag het nie (Ben Zvi 1991:233). Tog kan dit in hierdie konteks nie eensydig as "Unterdrückten und Armen" (Lohfink 1984:105) verstaan word nie, want die kontras lê in die vergelyking met die hoogmoed van die ou Jerusalem. Die nuwe gemeenskap word nie primêr daardeur gekenmerk dat hulle arm en ellendig is nie, maar dat hulle nederig en sonder hoogmoed voor Jahwe staan. Die nuwe gemeenskap is dus nie hoogmoedige maghebbers (Van der Woude 1978:133) wat hulleself teenoor Jahwe stel nie, maar nederige mense wat hulle toevlug by Jahwe soek. Dat hierdie lewenshouding ten nouste met die praktyk van menseverhoudings te make het, blyk uit die karakterisering van die nuwe gemeenskap in 3:13.

Teenoor die priesters, profete, regeerders en regters wat nie vertrou kan word nie (3:1-4), word die "oorblyfsel" geteken as diegene wat geen onreg sal pleeg nie (**לֹא-יַעֲשׂוּ עוֹלָה**) en nie leuenagtig sal optree nie. Die feit dat sowel **עוֹל** en **כֹּזֵב** terme is wat met regspleging te doen het, bring mee dat die optrede van die "oorblyfsel" in skrilte kontras te staan kom met diegene wat veronderstel was om

die regte van mense te handhaaf (vgl 3:1-4). Die nuwe gemeenskap se mense word deur betroubaarheid en waaragtigheid gekenmerk.

Alhoewel die verwagte verandering van status aan die handeling van Jahwe toegeskryf word, sal die nuwe tyd deur die dae van mense gerealiseer word. Die verwagting dat Jahwe self die nuwe tydvak tot stand gaan bring en die verantwoordelikheid wat op die "oorblyfsel" rus om dit te realiseer, staan dus nie teenoor mekaar nie.

Die woorde **ירעו ורכצו** kom ook in die eerste komposisie saam voor (2:7,14). Dit kan in sowel 'n gunstige (2:7) as ongunstige (2:14) betekenis gebruik word. In kombinasie met **אין מחריד** is die betekenis in 3:13 positief en stem dié gedeelte ooreen met ander eskatologiese tekste waarin 'n vredestoestand verwag word (vgl Jes 11:6-9; Miga 4:4; Eseg 34:28).

3.2.1.2 Gevolgtrekking

Die analise van 3:9-13 toon aan dat die heil in die boek Sefanja nie as 'n los aanhangsel van die boek beskou kan word nie. Die talle gevalle van kontrasvorming met en opneem van temas uit die eerste komposisie van die boek is 'n aanduiding daarvan dat oordeel en heil in 'n baie noue verband met mekaar staan. Die oordeel- en heilsboodskap in die boek is eskatologies in die sin dat dit onderskeidelik die afsluiting van die een en die begin van 'n **nuwe tydvak** aankondig. Dit is reeds uit die eerste twee partikels in 3:9 duidelik dat 3:9-13 'n nuwe tydvak aankondig wat radikaal van die ou tydvak verskil. Die hele eenheid beskryf hoe Jahwe die volke sal verander in 'n totaal nuwe gemeenskap. By die analise van die eerste komposisie is telkens op die universele karakter van die

oordeelsaankondiging gewys. Die eerste komposisie het dit onomwonde gestel dat Jahwe alles (1:2) tot 'n einde sal bring. Die onheilsekatologie in die boek Sefanja is dus universeel van aard. Wanneer die heil in komposisie 2 aangekondig word, word hierdie universele aard van die eskatologie in die boek voortgesit. Die volke word ingesluit by die heilsverwagting en 'n tyd word voorsien waarin die heerskappy van Jahwe universeel erken sal word.

Die **restouratiewe** aspek van die Jahwehandeling kom sodoende sterk na vore. Met begrippe wat aan die ou bedeling ontleen is, word die nuwe heilstoestand beskryf. Daar is 'n radikale diskontinuiteit, maar die band met die verlede word nie geheel en al losgelaat nie. Die "oorblyfsele motief" dien as ontmoetingspunt van heil en oordeel. Dit illustreer op besondere wyse die oorgang van die oue na die nuwe toe.

- Die klem val op die inisiatief wat Jahwe met betrekking tot die nuwe heilstyd neem. Dit is Hy wat in Jerusalem ("in haar midde") 'n nuwe gemeenskap tot stand sal bring deurdat Hy alles verander. Die nuwe tyd kan nie aanbreek deur menslike pogings om dinge nuut te maak nie. Die nuwe gemeenskap wat nie onreg sal pleeg nie, nie leuenagtig en vals sal wees nie word die "oorblyfsele" genoem. Agter die nuwe gemeenskap se nuwe lewensstyl staan die genadige handeling van Jahwe. Die verwagting van 'n nuwe gemeenskap is geheel en al verbind aan die oortuiging dat Jahwe in die toekoms iets nuuts tot stand sal bring. Dit is daarom juis aan mense wat hulle toevlug tot Jahwe neem, mense wat weerloos en kwesbaar is, mense sonder mag, aan wie die heil toegesê word.

Dit het ook geblyk dat die eskatologiese heilsverwagting telkens kritiek teen onreg impliseer. Die heilsverwagting word 'n tweede modus (naas die

oordeelswoorde) waarmee die onhoudbaarheid van die onreg wat in die gemeenskap leef, uitgewys word. Indien die werklikheid gemeet word aan die verwagte heilstyd, kan dit nie anders nie as om tot radikale kritiek teen die onreg van die hede te lei. In teenstelling met 'n gemeenskap wat "geweld en bedrog" bymekaar maak (1:9), word 'n gemeenskap wat in vrede leef, geantisipeer.

3.2.2 Sefanja 3:14-17

14a	כְּנִי בַת־צִיּוֹן הָרִיעוּ יִשְׂרָאֵל
b	שִׂמְחִי וְעֲלֹזִי בְּכָל־לֵב בַּת יְרוּשָׁלַם:
15a	הִסִּיר יְהוָה מִשְׁפָּטֶיךָ פָּנָה אִיבֶךָ
b	מָלַךְ יִשְׂרָאֵל יְהוָה בְּקִרְבְּךָ לֹא־תִירָאֵי כַע עוֹד:
16a	בַּיּוֹם הַהוּא יֵאמַר לִירוּשָׁלַם
b	אֶל־תִּירָאֵי צִיּוֹן אֶל־יִרְפוּ יְדֵיךָ:
17a	יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ גְבוּר יוֹשִׁיעַ
b	יְשִׁיעַ עָלֶיךָ בְּשִׂמְחָה יַחְרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ
c	וְגִיל עָלֶיךָ בְּרָנָה:

3.2.2.1 Analise

Wat die teks betref, word albei die objekte in 3:15 gewoonlik bevraagteken. So byvoorbeeld word die vokalisasie van משפטיך verander om משפטיך - "jou

regters" te lees (BHS;Crüseman 1969:57; Kapelrud 1975:91; Van der Woude 1978:136, vgl ook die Targum) en die enkelvoud van **איבך** in 'n meervoud verander. Wat **משפטיך** betref, word die argument aangevoer dat die Masoretiese vokalisasie **משפטיך** nie 'n goeie parallel met **איבך** vorm nie. Wat **איבך** betref, is die enkelvoud problematies omdat dit slegs een vyand vir Jerusalem sou veronderstel. Daar is egter goeie redes om die Masoretiese teks te behou. In die analise van die eenhede in Komposisie 2 van die boek Sefanja het dit telkens geblyk dat die heil in Komposisie 2 die oordeel in Komposisie 1 as teenpool veronderstel. Die skerp oordeelsuitsprake van die eerste komposisie is die agtergrond waarteen die heil as die "opheffing van vonnis" (**משפטיך**) beskryf kan word. Hiermee saam is die antropomorfe spreke van Jahwe as Regter ook in 3:5 te vind. Alhoewel die woord "vergifnis" nie hier gebruik word nie, sou die "opheffing van vonnis" as sodanig verstaan kon word. Die enkelvoud kan egter kollektiewe betekenis hê en 'n verandering van die teks is dan onnodig. Die Masoretiese teks word dus onveranderd gehandhaaf.

'n **Nuwe eenheid** in himniese styl neem met vier imperatiewe in die tweede persoon vroulik enkelvoud 'n aanvang. Dit is van die voorafgaande eenheid te onderskei deur die oorgang na die profeterede. Die profeterede word omraam deur twee Jahweredes, te wete 3:9-13 en 3:18-20. Die vroulike vorme hang saam met die verwysings na Jerusalem as **בַּת-צִיּוֹן** en **בַּת יְרוּשָׁלַם**. Die funksie van die temporele inleidingsformule **כִּיּוֹם הַהוּא** in 3:16 is reeds by 1:10 bespreek. Daarvolgens verbind dié formule eenhede aan mekaar. Die sterk ooreenkoms in woordeskat tussen 3:14-15 en 3:16-17 (**צִיּוֹן** in 3:14 en 3:16, **יְרוּשָׁלַם** in 3:14 en 3:16, **שָׂמַח** in 3:14 en 3:17, **יָרָא** in 3:15 en 3:16, **רָנַן** in 3:14 en 3:17, **בְּקִרְבְּךָ** in 3:15 en 3:16) regverdig die afgrensing van 3:14-17 as eenheid, maar die inleidingsformule in 3:16 bring mee dat die eenheid in twee subeenhede verdeel

kan word. Die twee subeenhede vertoon 'n soortgelyke struktuur. Dit begin telkens met 'n oproep (imperatiewe in 3:14-15 en **אל** + jussief in 3:16) gevolg deur 'n motivering vir die oproep tot vreugde in die derde persoon. Die motivering het in albei gevalle te doen met 'n handeling van Jahwe. Die verskil in werkwoorde tussen 3:14-15 en 3:16-17 waarmee die vreugde verwoord word, bevestig die onderskeiding van twee subeenhede. Dié verskil kan egter nie die argument wees waarom twee outeurs vir 3:14-15 en 3:16-17 aanvaar word nie (Edler 1984:61).

Die oproep tot vreugde kry met die opeenvolging van vier imperatiewe 'n besondere klem. 'n Ontleding van die voorkoms van dié werkwoorde toon 'n moontlike verwantskap met die styl van Deutero-Jesaja. Soos by Deutero-Jesaja is die vreugde en die Koningsheerskappy van Jahwe sentrale temas in hierdie gedeelte van die boek Sefanja. In antisipasie van die nuwe heilstoestand wat in hierdie tweede komposisie van die boek in die vooruitsig gestel word, word die volk tot vreugde opgeroep. Die oproep word tot Jerusalem/Sion (personifikasie) gerig en daarmee word die besondere fokus op Jerusalem in die boek Sefanja weer eens onderstreep. Die aanspreekvorme vir Jerusalem staan egter in skerp kontras met die beskrywing van die stad in 3:1. Die personifikasie het 'n verlewendige funksie wat by die himniese karakter van dié verse pas. Die himniese karakter verklaar waarskynlik ook die meervoud van **הריעו** in 14a aangesien die wisseling tussen enkelvoud en meervoud 'n tegniek is waarmee "liveliness and joy" (Ball 1988:266) in liedere uitgedruk kan word.

Die motivering vir die vreugde is volgens 3:15 "die ophef van **משפטיך**" en "die verwydering van **איבך**". Die beskrywing van die heil veronderstel weer eens die oordeel, soos in die eerste komposisie verwoord, as teenpool. Die uitsigloosheid

maak nou plek vir 'n nuwe toekoms waarin die vyande nie meer 'n bedreiging is nie en die straf afgehandel is. Die motivering van die oproep tot vreugde word verder deur die versekering van Jahwe se teenwoordigheid (בְּקִרְבֶּךָ) uitgebrei. Behalwe dat Jahwe as Regter in die stad teenwoordig is, is Hy ook as Koning teenwoordig. Die teenwoordigheid van Jahwe as מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל is die grond waarop hulle geen kwaad meer hoef te vrees nie. In 3:14-15 word Jahwe dus voorgestel as Regter, Oorlogsheld en Koning. Die antitese tussen die erkenning van Jahwe as Koning en die aanbidding van afgode as koning kom in 1:5 voor en die koningshuis loop ook behoorlik onder die oordeelswoord deur. Die tema van koningskap kom dus nie die eerste keer hier in 3:15 voor nie. Wat egter wel van belang is, is die positiewe wyse waarop Jahwe se koningskap hier beskryf word. Die oordeelsuitspraak in 1:10-11 het Jahwe metafories as "feindlicher Feldherr" voorgestel. Die beeld in 3:15 is ook een van "a war lord who has marched into the field of battle and sent the enemy fleeing..." (Szeles 1987:111). In die oordeelsuitspraak is Jahwe as bedreiging voorgestel, maar hier in die heilswoord tree Hy ten behoewe van sy volk op.

Kapelrud (1975:91-93) vergelyk 3:14-15 met die troonsbestygingspsalms en is daarvan oortuig dat die motiewe met betrekking tot die koningskap van Jahwe in dié psalms hulle oorsprong het. Van der Woude (1978:136) wys egter tereg daarop dat die verband met die troonsbestyging nie aanvaar kan word nie aangesien daar in 3:14-15 geen sprake daarvan is dat Jahwe koning word nie. Hy is as Koning in hulle midde. Die Sionstradisie met sy klem op die teenwoordigheid van Jahwe is by uitnemendheid geskik as die draer van eskatologiese hoop.

Die subeenheid 3:16-17 is steeds tot Jerusalem gerig en bevat 'n hele paar direkte teenstellings met beskrywings van Jerusalem in die eerste komposisie.

Die inleidingsformule in 3:16 dui op die *Jom Jahwe* en is as gevolg van die heilswoord wat daarop volg in skerp teenstelling met die beskrywing van die *Jom Jahwe* in 1:7-14. Dat dit hier inderdaad om die *Jom Jahwe* gaan, word deur die idioom אֶל-יְרָפוּ יְנִיף bevestig, want Jesaja 13:7 beskryf die direkte gevolg van die aanbreek van die *Jom Jahwe* met dieselfde woorde. Volledigheidshalwe moet egter genoem word dat die uitdrukking nie uitsluitlik in verband met die *Jom Jahwe* voorkom nie (vgl Jer 6:24; 50:43).

Die begrip גָּבוֹר is ook in die *Jom Jahwe*-tradisie tuis en is waarskynlik aan die Heilige Oorlogtradisie ontleen (vgl 1:14). In 1:14 word dit gebruik om die spoedige koms van die oordeel te beklemtoon. In 3:17 het dit 'n positiewe betekenis in 'n heilskonteks omdat dit die grond vir die bemoedigende oproep in 3:16 aanbied. Die uitdrukking יוֹשִׁיעַ גָּבוֹר het in 3:17 dus dieselfde funksie as מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל in 3:15.

In die eerste komposisie is Jerusalem alles behalwe die bron van vreugde vir Jahwe. Die teleurstelling van Jahwe is uit die selfgesprek in 3:7 duidelik. Kontrasterend hiermee handel 3:17 oor Jahwe wat hom oor Jerusalem verheug. Al die uitdrukkings in verband met Jahwe se vreugde oor Jerusalem is duidelik, behalwe יַחְרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ "Hy sal stil wees in sy liefde". Die probleem bestaan daarin dat die betekenis van חָרַשׁ oënskynlik nie by die ander uitdrukkings van vreugde pas nie. Nie een van die emendasies ten opsigte van die Masoretiese teks oortuig nie (vgl Ben Zvi 1991:250-251 vir bespreking van die voorstelle) en die argument dat die lesing van die Masoretiese teks nie sin uitmaak nie, gaan nie op nie. Ball (1988:185) toon met verwysing na Psalm 50:21; Genesis 34:5; Jesaja 42:14 en Habakuk 1:13 aan dat die werkwoord in sy *Hifil*-vorm die betekenis van "refraining from executing judgement" kan hê. Sy liefde vir

Jerusalem is die grond waarop hulle vergewe word. Die feit dat die *Jom Jahwe* in 3:14-17 by wyse van kontrastering ter sprake is, bied 'n moontlike verklaring vir die keuse van die werkwoord חרש. Die beskrywing van die *Jom Jahwe* in 1:7-13 en 1:14-18 met sy klem op die oordeel, is een waarin luidrugtigheid besonder sterk beklemtoon word. Gegewe die element van doelbewuste kontrasvorming is dit moontlik dat die woord חרש, in die betekenis van "stil wees", deel sou uitmaak van die oordeel/heil teenstelling. Die teenwoordigheid van Jahwe op die dag van oordeel was 'n vuur wat verteer (1:18), maar op die dag van heil word die vuur geblus. Jahwe sal stil wees en nie meer oordeel nie. Die grond hiervoor is sy liefde.

3.2.2.2 Gevolgtrekking

"The essence of OT eschatology is well represented in this short collection of assurances and promises focused on Zion" (Gowan 1986:15). Die feit dat die eskatologiese heilstoestand as die resultaat van 'n **Jahwehandeling** aangebied word, behoort tot die wese van eskatologie. Die verwagting dat die heil uitsluitlik deur Jahwe verwerklik word, staan in 3:14-17 sterk op die voorgrond. Die motivering van die heilsverwagting in 3:11-13 en 3:14-17 word telkens aan die optrede van Jahwe verbind. Hy sal die bose dade wegneem (3:11) en die "oorblyfsel" het sy bestaan aan Jahwe te danke (3:12). Hy hef die vonnis op (3:15), sy teenwoordigheid verdryf die vrees en moedeloosheid (3:15-16) en is die bron van vreugde. Die eskatologie is nie primêr op gebeure of op 'n heilstoestand gerig nie, maar op God self.

Die patroon van kontrasvorming is telkens in die analise van 3:14-17 uitgewys. Sonder dat die *Jom Jahwe* by name genoem word, is daar soveel sinspelings op

dié tradisie dat aanvaar kan word dat die saak wel teenwoordig is. Teenoor die *Jom Jahwe* van Komposisie 1 met sy swaar oordeelskarakter vind ons in Komposisie 2 'n *Jom Jahwe* met 'n vreugdevolle heilskarakter. Die *Jom Jahwe* is in die boek Sefanja primêr 'n oordeelsdag, maar aangesien dit as oordeelsdag die radikale beëindiging van die ou bedeling beskryf, skep dit die ruimte vir vir 'n positiewe verwagting van 'n nuwe tydvak. In antisipasie op die nuwe tydvak word 'n oproep op Sion gedoen om bly te wees. In hierdie kontras is sowel die eskatologiese element van die **radikaal nuwe** as die **restouratiewe** dus teenwoordig. In 3:14-18a het ons inderdaad met 'n "transformed future" te doen. Die analogie met die oue is egter ook duidelik. Die Sionstradisie en die koningskapmotief behoort nie per definisie tot die eskatologiese verwagting nie, maar word benut om die radikaal nuwe era mee te beskryf. Hier vind dus 'n eskatologisering van bestaande tradisies plaas. Sion dien as simbool van die mense self en die besondere klem op die vreugde van en blydskap oor Sion gee uitdrukking aan die verwagting van 'n nuwe verhouding met Jahwe. Hierdie nuwe verhouding gaan gepaard met vergifnis, want dit is die wyse waarop Jahwe die nuwe verhouding tot stand bring.

Dit blyk dus dat Sion/Jerusalem 'n besondere posisie in die eskatologiese verwagting, soos dit in die boek Sefanja gestalte kry, inneem.

In die analise van die oordeelsuitsprake is opgemerk dat daar 'n besliste verband tussen eskatologie en etiek is. Dieselfde blyk by die heilswoorde die geval te wees. As die ou bedeling radikaal beëindig moes word omdat mense leuenagtig, onbetroubaar en hoogmoedig is, is dit begryplik dat die nuwe tyd die teendeel sal verteenwoordig. Die "oorblyfsel" se optrede sal pas by die nuwe heilstatus (3:13) deurdat hulle lewenswandel gekenmerk sal word deur "de *imitatio* van hun God" (Van der Woude 1978:140).

3.2.3 Sefanja 3:18-20

נוגרי ממועד	18a
אספתי ממוך היו משאת עליה חרפה:	18b
הנני עשה את-כל-מעניך בעת ההיא	19a
והושעתי את-הצלעה והננחה אקבץ	b
ושמתיים לתהלה ולשם בכל-הארץ בשמם:	c
בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם	20a
כי-אמן אתכם לשם ולתהלה בכל עמי הארץ	b
בשובי את-שבותיכם לעיניכם אמר יהוה	c

3.2.3.1 Analise

Die teksprobleme in 3:18b is van so 'n aard dat die vers moeilik verstaan kan word. Dit het "viel Kopfzerbrechen gemacht" (Rudolph 1975:293) en al die besinning oor die verskillende moontlikhede het nie helderheid gebring nie. Sowel die verskillende verklarings wat deur eksegete aangebied word as die wyduiteenlopende weergawes in die Septuagint, Vulgaat en Targum is bewys daarvan dat die teks so onduidelik is dat dit maklik kan sê wat die ekseget wil hê dit moet sê. Ball (1988:188) het meer as 30 verskillende vertalings van die vers nagegaan en vasgestel dat nie twee dieselfde is nie. In navolging van Ben Zvi (1991:252) word ook aanvaar dat die Masoretiese teks onverstaanbaar is en dat dit nie verder in berekening gebring kan word by die interpretasie van die boek nie (vgl Ben Zvi 1991:252-254 en Ball 1988:187-193).

Alhoewel dit dus nie meer moontlik is om die betekenis van 3:18b vas te stel nie, kan tog aangeneem word dat die **volgende eenheid**, in die eerste persoon enkelvoud geformuleer, daarmee 'n aanvang neem. In teenstelling tot 3:14-17, wat 'n profeterede is, vind ons in 3:18 'n oorgang tot Jahwerede. Die bekende temporele inleidingsformule **ההיא בעת** kom twee maal in die eenheid voor en verdeel dit in drie subeenhede, te wete 3:18-19a, 3:19b-c en 3:20. Die eerste subeenheid, 3:18b-19a, se inhoud is negatief geformuleer, maar stem tog inhoudelik met die volgende twee subeenhede ooreen deurdat dit ook 'n handeling van Jahwe ten behoeve van die volk is. Die volgende twee subeenhede is positief en vertoon groot ooreenkomste wat "form, content and vocabulary" (Ball 1988:273) betref. Dit word redelik algemeen aanvaar dat dit toegeskryf kan word daaraan dat 3:20 'n byvoeging is wat die inhoud van 3:19b-d aktualiseer.

Die intrede van Jahwe sal 'n wending te weeg bring. Die eerste twee woorde van 3:18 (**נִוְגְרִי מִמּוֹעֵד**) dui moontlik op "die bedroefdes wat ver weg van die fees is". Indien **אסף** hier 'n positiewe betekenis het, dan beskryf 3:18 moontlik die heilshandeling van Jahwe ten opsigte van die mense wat in ballingskap verkeer. Hy sal hulle posisie verander en hulle weer bymekaar maak. Hierdie betekenis sluit aan by dié van 3:19a. Die gebruik van **עשה** in 'n absolute sin met 'n negatiewe betekenis kom ook in Esegïel 22:14; 23:25 voor. Jahwe sal "optree teen" die verdrukkers. Die herderbeeld kom na vore as Jahwe se handeling beskryf word as die redding van die kreupele (**הצלעה**) en die bymekaarmaak van die verstrooides (**הנרחקה**). Met **ההיא בעת** in 19a word die heilsverwachting aan 'n keerpunt verbind. Krinetzki (1977:170-171) se tradisie-historiese ontleding het uitgewys dat die eksodustradisie hier gebruik word om die verandering te beskryf. Die *Hifil*-vorm van **בוא** word 42 maal as "terminus technicus einer Herausführung

Israels durch seinen Gott" (:170) gebruik. Hiermee saam is dit van belang om daarop te let dat קבץ in sy *Pi'el*vorm met Jahwe as subjek ook dikwels in verband met die uittoeg gebruik word. Die woord בשתם aan die einde kan as objek van die werkwoord שמתיים geneem word (Sabottka 1972 :139). Verskillende verklarings vir die מ is moontlik. Dit kan die sogenaamde enklitiese mem wees of as *dativus commodi* verklaar word. Die plasing van die objek in die sin is egter vreemd en dit is meer waarskynlik dat בשתם 'n byvoeging van 'n latere hand is (Irsigler 1977:194). Die algemene strekking bly in albei gevalle dieselfde. Hulle skande sal deur Jahwe in 'n roem en lof oor die hele aarde omskep word. Dat die verse 'n wending, wat deur Jahwe se toedoen tot stand kom, beskryf, blyk ook uit die frase בְּשׁוֹכֵי אֶת־שְׁבוּתֵיכֶם in 3:20. Westermann (1987:200-201) wys daarop dat dit kenmerkend van die uitdrukking is dat Jahwe altyd die subjek daarvan is. Dit gaan hierin om "die von Gott bewirkte Wende des Geschickes vom Unheil zum Heil, eine Umkehrung des vorangehenden Gerichts Gottes" (Westermann 1987:200).

3.2.3.2 Gevolgtrekking

Die toekomsverwagting wat in 3:18-20 voorkom, het 'n eskatologiese karakter. 'n Besliste wending in die geskiedenis word voorsien. Die oue, soos verteenwoordig deur die skande, sal agtergelaat word en in die plek daarvan kom die glorieryke posisie van die volk oor die hele aarde en onder al die volke. Deur die gebruik van die eksodustradisie word beklemtoon dat 'n nuwe tydvak aanbreek en dat hierdie wending slegs deur Jahwe bewerkstellig kan word. Die eskatologiese heilsverwagting het 'n nuwe gemeenskap in die oog wat gekenmerk word deur die afwesigheid van vrees en bedreiging, maar in die hart van die heilsverwagting leef die oortuiging dat die ware heil in die teenwoordigheid van Jahwe geleë is.

4. DIE HISTORIESE KONTEKS VAN DIE BOEK SEFANJA

4.1 Die Noodsaaklikheid

"Daher ist es für das Verständnis des Kerygma des Zefanja von ausserordentlicher Bedeutung, dass wir den Propheten in seiner Zeit, die ihn geprägt hat und er prägen wollte, betrachten. Datieren wir sein Auftreten falsch, so werden wir ihn nie ganz verstehen können (Edler 1984:40).

"Zephaniah ...has been examined almost solely through historical-critical methods which are patently unable to deal with a prophecy like Zephaniah that has few known historical facts behind it. Never have the historical critics understood the overall fabric of Zephaniah" (House 1988:10).

"...the text itself is valuable aside from its historical background" (House 1988:20).

Hierdie aanhalings verteenwoordig twee verskillende pole ten opsigte van die rol wat die historiese konteks in die verstaan van die boek Sefanja speel. Vir Edler staan of val die betekenis by die bepaling van 'n historiese konteks terwyl House hom sterk negatief uitspreek teen die waarde van die rekonstruksie van 'n historiese konteks.

Reeds by die verduideliking van die werkswyse wat in dié proefskrif gevolg word, is klem gelê op die belangrikheid van die historiese komponent in die verstaansproses. Behalwe vir hierdie argument word dit ook as vertrekpunt geneem dat God homself in die geskiedenis openbaar. Die openbaring is 'n

"cumulatief proses van gebeurtenissen en hun interpretasies" (Berkhof 1979:65-66). Wat in die boek Sefanja geskryf staan, is egter nie 'n historiese verslag van gebeure nie, maar die interpretasie daarvan. As interpretasie is dit egter verbind aan gebeure en kan die verband tussen teks en gebeure nie buite rekening gelaat word nie. Die Ou-Testamentiese tekste is almal "*in einer je besonderen historischen Situation verwurzelt*" (Steck 1971:93). Alhoewel die verband tussen interpretasie en gebeure (historiese situasie) nie altyd maklik aanwysbaar is nie, bly dit noodsaaklik om dié verband te ondersoek. Deist (1981:28) wys tereg daarop dat "the axiom that God revealed/reveals himself in history" die fundamentele vertrekpunt in die gesprek oor Ou-Testamentiese teologie is. In die bespreking van die karakter van Ou-Testamentiese eskatologie is op die besondere verband tussen eskatologie en geskiedenis gewys. Die eskatologiese verwagting van Israel is 'n "notwendige Korrelat seines Weges, und das heisst: seiner geschichtlichen Führungsreligion unter und mit Jahwe" (Preuss 1968:210). Dit het die implikasie dat daar na die historiese konteks gesoek moet word waarbinne 'n eskatologiese verwagting soos wat dit in die boek Sefanja geformuleer is, vermoedelik gefunksioneer het.

4.2. Die probleem

In 'n artikel oor Jesaja 28:1-6 stel Prinsloo (1988:11), met verwysing na die rekonstruksie van "the historical framework" van tekste, 'n aantal kritiese vrae wat nie geïgnoreer kan word nie. Hy erken ook die belangrikheid van die soeke na 'n historiese konteks, maar waarsku dat dit 'n baie meer gekompliseerde saak is as wat dikwels vermoed word. Wat is byvoorbeeld die verhouding tussen die "final historical context" en die "original context" ? In die geval van Sefanja: Wat is die verhouding tussen die voor-eksiliese historiese konteks wat die agtergrond

van sommige gedeeltes uitmaak en die eksiliese historiese konteks van die boek? Op watter wyse het voor-eksiliese materiaal nog relevant in 'n eksiliese konteks gefunksioneer?

Die wyd uiteenlopende resultate met betrekking tot die historiese konteks van die boek Sefanja is bewys daarvan dat die rekonstruksie van so 'n historiese konteks nie probleemloos is nie. Die opskrif alleen met sy duidelike historiese verwysing na **יְהוָה יִשְׁעוּ בְּיָמֵי יְהוֹשָׁפָט בֶּן-אֲחָז מֶלֶךְ יְהוּדָה** help ook nie om die probleem op te los nie (vgl die bespreking van 1:1 by 4.3), want daar is gedeeltes in die boek wat hoogs waarskynlik nie "in die dae van Josia" gedateer kan word nie. In dié verband moet die benadering van House (1988) en Ball (1988) bevraagteken word. Sowel House as Ball gaan uit van die standpunt dat die betekenis van die boek in die "unified construction" (House 1988:14) en "carefully constructed whole" geleë is (Ball 1988:287). As sodanig is dié klem op die geheelbeeld geldig en noodsaaklik, maar hulle maak die fout om die afgeronde struktuur met outeurskap gelyk te stel. Omdat die inhoud van die hele boek "from the same hand" (Ball 1988:287) is, moet dit as geheel in die 7de eeu voor Christus gedateer word. Dit lei tot 'n anakronistiese lees van die boek, want gedeeltes uit die ballingskap word teen die agtergrond van die 7de eeu voor Christus geïnterpreteer. So byvoorbeeld is daar 'n groot mate van konsensus onder eksegete dat 'n gedeelte soos 3:20 nie voor-eksilies is nie, maar Ball hanteer dit as deel van hoofstuk 3 wat hy aan die einde van Josia se regeringstydperk plaas. Dit is nie dat hy onsensitief is vir die verskille tussen hoofstuk 1 en 3 nie, want hy maak tog 'n onderskeid tussen 'n situasie voor (hoofstuk 1) en na (hoofstuk 2) die "Deuteronomic Reformation" en 'n tyd aan die einde van Josia se regeringstyd (hoofstuk 3). Hy word egter deur sy standpunt dat die boek aan een outeur toegeskryf moet word, genoodsaak om die hele boek in die tyd van Josia te dateer.

Edler se histories-kritiese benadering tot die dateringsvraagstuk is meer oortuigend. Alhoewel daar van sy poging om die verskillende dele van die boek te dateer verskil kan word, het hy tog daarin geslaag om aan te toon dat die boek uit dele vanuit verskillende tye bestaan. Met goeie reg kan van verskillende historiese kontekste in die boek Sefanja gepraat word. Al sou 'n mens nie so ver wil gaan om soos Krinetzki die verskillende redaksies tot op 'n jaartal vas te pen nie, word redelik algemeen aanvaar dat die boek 'n meervoudige redaksieproses deurloop het (Prinsloo 1987:285; Rudolph 1975:300; Seybold 1985:95-100). Dit beteken dat daar verskillende lae in die boek is, elkeen met sy eie historiese konteks en betekenis wat daarmee saamhang. Dié aspek van die boek is reeds deeglik ondersoek en het baie bygedra tot die verstaan van die boek. Dit kan nie as "highly misleading" afgemaak word en as't ware deur die "canonical process" van betekenis ontnem word nie (Childs 1979:461). Childs vestig egter tereg die aandag daarop dat die finale gestalte van die boek grootliks in die histories-kritiese benadering verwaarloos word. So byvoorbeeld wend Edler geen poging aan om na die betekenis van die boek as geheel te vra nie. Die sogenaamde "total witness" (Childs 1979:461) speel by hom geen rol nie. Neem 'n mens egter in ag dat die boek moontlik finaal in die ballingskapyd gestalte gekry het, het die finale gestalte ook 'n historiese konteks wat in ag geneem moet word.

Naas die benadering van Edler, wat die verskillende historiese kontekste langs mekaar plaas sonder om na die betekenis van die geheel te vra, en Childs, wat die betekenis slegs in die finale kanoniese gestalte soek, is dit ook moontlik om die finale gestalte as een van die vlakke van die boek te aanvaar. Dit het nie voorrang bo die ander nie, maar is ook nie minder belangrik as die betekenis van die sogenaamde oorspronklike Sefanjawoorde nie. Dit is dus belangrik om 'n

onderskeid tussen die historiese konteks van die **profeet** en dié van die **boek** te maak. Wanneer na die historiese konteks van die **boek** verwys word, gaan dit om die konteks van die finale gestalte en nie soseer om die onderdele waaruit die eindproduk opgebou is nie. Die boek Sefanja in sy finale gestalte bestaan uit materiaal uit die 7de eeu voor Christus (vgl bespreking van 1:1) en het in die ballingskaptyd 'n proses van reïnterpretasie en aktualisering deurloop. Vir die verstaan van dié gedeeltes bly die rekonstruksie van elkeen se agtergrond van belang, maar die ordening van die materiaal rondom die tema van eskatologie het in 'n ander tyd as die 7de eeu voor Christus plaasgevind. Om 'n beeld te gebruik: Die vervaardigingsdatum van sommige bakstene in die gebou en die oprigtingsdatum van die gebou met die naam eskatologie is nie identies nie. Materiaal wat uit verskillende tye dateer, is rondom 'n "theological centre" (Childs 1979:460), met name **eskatologie**, aan mekaar verbind om 'n logiese geheel te vorm. Omdat dit in dié studie om die voorkoms van eskatologie in die boek Sefanja gaan, is dit uiteraard van groot belang om te probeer vasstel onder watter omstandighede die gebou opgerig is en wat die doel daarvan was. Dit is hier egter nodig om daarop te wys dat die vertrekpunt in hierdie studie, wat onder andere probeer aantoon dat die finale gestalte van die boek 'n eskatologiese struktuur vertoon, prinsipieel van dié van Childs verskil. Die neiging om die finale gestalte van die boek uit 'n kanonoogpunt tot dié gestalte te verhef kom op 'n verskraling van die teologie van die Ou-Testament neer. Dit sou die implikasie hê dat Ou Testamentiese teologie tot die teologie van die ballingskaptyd verskraal word en eintlik 'n teologie van "the Deuteronomistic movement and nothing else" (Deist 1981:27) word. Die verskraling kan vermy word indien aanvaar word dat dele van die boek sowel 'n 7de eeuse as ballingskap konteks het. So is daar gedeeltes wat die situasie rondom die regeringstydperk van Josia reflekteer, maar as deel van die groter komposisie van

die boek Sefanja en langs die weg van reïnterpretasie ook 'n ballingskapkonteks verkry.

4.3 Die voor-ballingskap konteks

Die opskrif van die boek

דְּבַר-יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל-צְפַנְיָה בֶן-כוּשִׁי בֶן-גְּדַלְיָה בֶן-
אֲמַרְיָה בֶן-חִזְקִיָּה בִּימֵי יֵאֲשֶׁהוּ בֶן-אָמוֹן מֶלֶךְ יְהוּדָה:

Die eerste vers is ook die eerste eenheid in die boek. Dit word van die daaropvolgende verse afgegrens deur die prosaïese aard daarvan en staan duidelik afgegrens van die "Gottesrede" waarmee die volgende eenheid 'n aanvang neem. Die oorgrote meerderheid kommentatore beskou dit as latere toevoeging tot die boek uit 'n deuteronomistiese kring (Van der Woude 1978:85; Irsigler 1977:440; Krinetzki 1977:44; Edler 1984:70). In die teks soos wat dit voor ons lê, dien dit as opskrif vir die hele boek.

Die opskrif vertoon 'n patroon wat dikwels in die profetiese literatuur voorkom. Alhoewel die opskrif in die boek Sefanja, met sy lang genealogiese lys, 'n meer uitgebreide vorm vertoon as by die meeste ander profetiese boeke, is die geïkte inleidingsformule **דְּבַר יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל** wesenlik dieselfde. Die bysin wat met die relatiewe **אֲשֶׁר** gekonstrueer word, kom ook in die opskrifte van ander profetiese boeke voor (vgl Hosea, Joël en Miga). Die aanduiding van die afkoms van die ontvanger van die boodskap met **בֶּן-** word ook in Hosea en Joël gebruik.

Die tydsaanduiding **בִּימֵי** kom ook in Amos, Hosea, Jesaja en Miga voor. 'n Vergelyking met die opskrifte van die ander profetiese boeke toon dat die opskrif in Sefanja die naaste aan die van Hosea en Miga is. In al drie dié boeke bestaan die opskrif uit die *Wortereignisformel* **הִיָּה אֵל** gevolg deur **רַבֵּר יְהוָה אֲשֶׁר** waarna die geadresseerde as **בְּנֵי** aangedui word. Hierop volg die tydsaanduiding soos uitgedruk in die vaste formule **בִּימֵי**. Deur die opskrif het die redaktor die woorde van die boek as gesagvolle woorde van Jahwe gekarakteriseer, die gerigtheid daarvan op die mens uitgespel en dit histories veranker (Wolff 1974:6). Die kombinasie van **רַבֵּר יְהוָה** met **הִיָּה אֵל** word ook in die Deuteronomistiese geskiedswerk (twaalf keer), Jeremia (dertig keer) en Esegïel (vyftig keer) aangetref. Wolff (1974:4) maak dus tereg die afleiding dat die redaktor deel van "a circle of Deuteronomistic theologians" kon gewees het wat vooreksiliese profetiese materiaal verwerk het. Die uitgebreide genealogie is ook teen dié agtergrond verstaanbaar. Behalwe dat daar in dié kringe 'n besondere belangstelling in geslagslyste was, het die redaktor in ooreenstemming met die bepaling in Deuteronomium 23:9 probeer aantoon dat Sefanja se Judese afkoms nie onder verdenking is nie (Sellin 1930:419). Die woorde **בְּנֵי-כּוֹשֵׁי** kon, indien dit as *gentilicium* gelees is, so 'n indruk geskep het, maar die verbintenis met **בְּנֵי-חֻזְקִיָּה** is bedoel om Sefanja met Hiskia as "geistlicher Vater der josianischen Reform" (Heller 1971:104) te verbind.

Alhoewel daar in die boek nie veel historiese verwysings voorkom nie en die profeet self geheel en al op die agtergrond is, is daar genoeg rede om die akuraatheid van die deuteronomistiese redaktor se datering te aanvaar. Die sinkretisme wat in 1:4-5 na vore kom, die vreemde kleredrag en gebruike (1:8-9), die verwysing na die val van Ninive in 2:13-15, die radikale aard van die oordeelsaankondiging, die ooreenkomste tussen Sefanja en Jeremia 1-6

(Scharbert 1982:245) en die gees van selftevredeheid wat in die boek weerspieël word, pas goed in die regeringstydperk van Josia. Die oorwig van getuienis is dus teen die standpunt van Hyatt (1948:25-29) en Williams (1963:77-88) wat die profeet Sefanja in die regeringstyd van Jojakim plaas of Smith en Lacheman (1950:142) wat dit as pseudepigrafiiese werk uit 200 v C sien.

'n Groot deel van die materiaal waaruit die finale komposisie (die boek Sefanja) gevorm is, is dus afkomstig vanuit die tyd van Josia. Die gesag en betekenis van die woorde wat deur die finale redaktor(e) in 'n nuwe vorm aangebied word, gaan nie verlore omdat dit tot die verre verlede behoort nie. Die Woord van Jahwe wat voor die ballingskap tot die profeet Sefanja gekom het, is dus in die ballingskap aangevul en gereïnterpreteer, maar dit het steeds as gesagsvolle woord gefunksioneer. Die oordeelsuitsprake in die boek staan volledig binne 'n voor-eksiliese konteks en het as gerealiseerde oordeelswoord in die ballingskap 'n belangrike komponent van eskatologiese denke uitgemaak.

4.4 Die ballingskapkonteks van die boek.

Alhoewel daar verskil van mening bestaan oor watter gedeeltes in die boek in die ballingskap bygevoeg is, is daar genoegsaam getuienis dat die boek tot die "Geschichte der exilisch-nachexilischen Eschatologie" (Kaiser 1975:211) behoort. Dit is nie die bedoeling om die situasie van die ballingskap hier volledig te bespreek nie (vgl daarvoor Le Roux 1987:101-159; Eybers 1977:180-194; Van Zyl 1977:195-198; Jagersma 1979:253-267). Le Roux (1987) se ontleding van dié tydperk toon aan dat die val van Jerusalem 'n krisistydperk ingelei het. Hy noem dan ook die tydperk 597 tot 450 v C "die donkerste in Israel se geskiedenis" (:101). Die ballingskap was 'n tyd waarin intens oor die skuldvraag nagedink is en

die geskiedenis van die volk opnuut deurdink is. 'n Terugblik vanuit 'n nuwe situasie moes 'n antwoord gee op die vraag waarom Jerusalem geval het. Daarmee saam is dit begryplik dat daar by die ballinge 'n intense verlange na Sion geleef het. Die val van Jerusalem het die geloof van Israel tot in sy fundamente geruk. Die nasionale teologie "...was nie in staat om Jerusalem se val te verklaar en 'n toekomspektief te verskaf nie" (Le Roux 1987:121).

Die boek Sefanja moet teen die agtergrond van die skuldvraag en die behoefte aan hoop op die toekoms wat onder die ballinge geleef het, gelees word. Dit is duidelik dat die boek 'n antwoord op bogenoemde vrae probeer gee. Wat die skuldvraag betref, het die voor-eksiliese oordeelwoord vanuit die tyd van Josia 'n duidelike antwoord gegee. Die ballingskap is die gevolg van die volk se sonde. Waarom het Jerusalem geval? Omdat Jahwe vanwee die sonde van die leiers en die volk nie meer daarin was nie. Die sinkretisme, onreg, arrogansie en selfverheffing, uitbuiting en leuenagtigheid is oorsaak vir die posisie waarin hulle bevind. Die radikale oordeelwoorde, wat so tipies van die boek Sefanja is, gee dus 'n reguit antwoord op die skuldvraag. Die ballingskap is niks anders as die vervulling van die profeet se oordeelsaankondiging nie. Dit is gerealiseerde onheilseskatologie.

Die boek gee egter nie net aandag aan die skuldvraag nie, maar ook aan die moedelose gemeenskap wat 'n verlange na Sion koester. Die verwagting word geskep dat Jahwe, wat deur sy oordeel 'n einde gemaak het aan alles, weer 'n nuwe tydvak sal begin. Prinsloo (1987:285) is daarom korrek om die boek Sefanja as troosboek vir 'n troostelose gemeenskap te beskryf. Deur die oordeel van Komposisie 1 en die heil van Komposisie 2 aan mekaar te verbind, word die eskatologiese hoop lewend gehou. So seker as wat die oordeel voltrek is en die

ou tydvak tot 'n einde gekom het, sal Jahwe 'n nuwe tyd laat aanbreek. 'n Tyd waarin dit nie meer nodig sal wees om die liere aan die wilgerbome op te hang nie, maar waarin daar met oorgawe Sionsliedere gesing kan word. 'n Tyd waarin die nabyheid van Jahwe opnuut ervaar sal word.

5. ESKATOLOGIE IN DIE BOEK SEFANJA

Na die analise van die verskillende tekseenhede is telkens gevolgtrekkings aangebied waarin elemente, wat vir die tema eskatologie van belang is, uitgelig is. Alhoewel dit 'n mate van herhaling impliseer is dit tog nodig om hier die resultate van die analise opsommenderwys te sistematiseer.

Die inhoud van hierdie hoofstuk is dus gebaseer op die omskrywing van eskatologie in hoofstuk 1 en die analise van die tekseenhede in hoofstuk 2 en 3. By wyse van samevatting word dit hier onder verskillende hoofde tuisgebring.

5.1 Jerusalem as fokuspunt van die eskatologiese verwagting

Die stad Jerusalem vorm 'n fokuspunt in die boek Sefanja. Daar is 'n tendens in die navorsing om die *Jom Jahwe* as die dominante tema van die boek Sefanja te beskou. In die behandeling van dié tema sal aangetoon word dat hierdie opvatting in hoofsaak korrek is, maar dat dit nodig is om uit te wys dat die *Jom Jahwe* in die boek Sefanja ten nouste met die stad Jerusalem verbind is. Die oordeelsuitsprake van Komposisie 1 is wesenlik 'n veroordeling van die stad Jerusalem. Dit is wel so dat daar ook van die volk melding gemaak word, maar die oordeelswoorde vertoon 'n besondere konsentrasie op Jerusalem. Dit het reeds uit die ontleding van die eerste eenheid van dié komposisie geblyk dat Jerusalem 'n prominente plek inneem (vgl die bespreking van מן-המקום הזה by 2.2.1.1). In die tweede eenheid word die *Jom Jahwe* as die oordeel van Jahwe oor die stad Jerusalem beskryf (vgl analise van 1:7-13 by 2.2.2.1). In die derde eenheid van Komposisie 1 is daar nie so 'n opvallende klem op die stad nie, maar in die uitdrukkings in 1:16 is die tema beleëring van die stad wel teenwoordig (vgl

2.2.3.1). Die fokus op die **stadtema** is ook in 2:4-3:8 opvallend. Die stad Jerusalem is deur die verbinding van 3:1-5 met 2:4-15 op dieselfde vlak as die ander stede geplaas. Die toneel van die verwoeste stad word gebruik om die uitwerking van die oordeel van Jahwe te beskryf.

In die tweede komposisie vind ons 'n soortgelyke fokus op die stad Jerusalem. In 3:9-11 word die naam Jerusalem nie genoem nie, maar die bekende *Völkerwallfahrt*-tema na Jerusalem kom voor (vgl 3.2.1.1). 3:11-13 is ook tot Jerusalem gerig en word skerp met die oordeelswoord oor Jerusalem in 3:1-5 gekontrasteer. Die eenheid 3:14-17 beskryf in die styl van die *Aufruf zur Freude* die vreugde oor die teenwoordigheid van Jahwe in Jerusalem.

Indien al die gegewens met betrekking tot die funksie van Jerusalem in die boek Sefanja saamgelees word, is dit duidelik dat dit hier 'n eskatologiese simbool vervul. Die verskillende elemente wat eie aan eskatologie is, vind in die uitsprake oor Jerusalem uitdrukking.

In die poging om 'n definisie vir eskatologie te formuleer, is daarop gewys dat die verwagting van 'n **nuwe tydvak** 'n konstituerende element is. Die boek Sefanja handel op so 'n wyse oor Jerusalem dat 'n kontras tussen die ou en nuwe Jerusalem duidelik waarneembaar is. Die begrippe oud en nuut gee goeie uitdrukking aan die twee beelde van Jerusalem in die boek Sefanja. Die kontras tussen die Jerusalem van die eerste komposisie en dié van die tweede komposisie is van so 'n aard dat daar met goeie reg van 'n ou en nuwe Jerusalem gepraat kan word. Waar die oordeel in die eerste komposisie ten nouste aan die stad Jerusalem verbind word, word die heil in Komposisie 2 ook aan Jerusalem verbind. Deur middel van doelbewuste kontrasvorming word daar dus twee

beelde van Jerusalem in die boek Sefanja geskets. Die een verteenwoordig die ou tydvak wat deur Jahwe tot 'n einde gebring word en die ander die nuwe tydvak wat eweneens deur Jahwe bewerkstellig word. Indien die twee beelde van Jerusalem langs mekaar geplaas word, blyk die element van diskontinuiteit baie duidelik.

Die transformering van die ou Jerusalem tot die nuwe is volledig **die werk van Jahwe**. Die beëindiging van die ou tydvak is die resultaat van Jahwe se oordeelshandeling. Die transformering van Jerusalem is toe te skryf aan Jahwe wat die hoogmoedige uit die stad verwyder en deur sy teenwoordigheid 'n totaal nuwe karakter aan Jerusalem gee. Die feit dat die oorlogsgeraas deur die jubellied vervang kan word, is aan die betrokkenheid van Jahwe te danke. Die aksent op die beslissende rol wat Jahwe met betrekking tot die transformering van Jerusalem speel, bevestig weer eens dat dit in die eskatologie om 'n "Jahweerwartung" (Preuss 1968:206-207) gaan. Dit is die terugkoms van Jahwe wat dit moontlik maak om weer van "my heilige berg" (3:11) te praat. Die koms van die heilstyd "hängen nicht von der ethischen Bewährung der Bevölkerung ab, sondern sie sind Folgen der gnadenhaften Gegenwart Jahwes auf dem Zion" (Werner 1982:156 met verwysing na Jes 2:2). Hierdie persoonlike karakter is kenmerkend van die eskatologie in die boek Sefanja.

Die twee beelde van Jerusalem wys weliswaar op 'n radikale diskontinuiteit tussen die oue en die nuwe. Die fokus op die stad Jerusalem verteenwoordig egter ook die **restouratiewe** karakter van eskatologie in die sin dat daar tog 'n analogie tussen die oue en die nuwe bestaan. Die kontras tussen Komposisie 1 en 2 het dus die funksie dat dit tegelyk die elemente van diskontinuiteit en analogie na vore bring. Die eskatologisering van die Sionstradisie beteken dat daar met

gebruikmaking van die ou en bekende begrippemateriaal, wat met Jerusalem verbind is, 'n nuwe tydvak beskryf word.

Die aspek van **finaliteit** kom ook in die fokus op Jerusalem na vore. Sowel die oordeelswoord as die daaropvolgende heilswoord vertoon 'n "endgültige" karakter. In die analise van die oordeelswoorde in Komposisie 1 is telkens op die radikale aard daarvan gewys. Omdat sowel die heil as die oordeel aan die optrede van Jahwe verbind is, het die eskatologiese verwagting met sy fokus op Jerusalem die karakter van onomkeerbaarheid, of te wel finaliteit.

'n Kenmerkende aspek van Ou-Testamentiese eskatologie is dat dit deel vorm van die **historiese** prosesse. Nog die oordeel nog die heil, soos wat dit in die boek Sefanja verwoord word, het iets met die "einde van die tyd" te make. Dit gaan oor verwagtinge wat in die konkrete werklikheid gerealiseer moet word.

Die **korporatiewe** aard van Ou-Testamentiese eskatologie vind ook in die fokus op Jerusalem uitdrukking. Hier is nêrens sprake van individuele eskatologie nie. Die oordeel en die heil het 'n korporatiewe karakter en word aan Jerusalem, wat sigself daartoe leen om simbool van die volk te wees, verbind.

In bogenoemde ontleding van die plek wat Jerusalem in die boek Sefanja inneem, is aangetoon dat verskeie van die elemente wat kenmerkend van eskatologie is, in die boek Sefanja aangetref word.

5.2 Die Jom Jahwe as eskatologiese tema

Dit word algemeen aanvaar dat die *Jom Jahwe* die sentrale tema van die boek Sefanja is (Prinsloo 1987:285; Van der Woude 1978:82-83; Verhoef 1956:46;

Vosloo 1975:183). Ook Edler (1984:249) beskou dit as die "beherrschende Tema" in die profeet Sefanja se verkondiging terwyl Robertson (1990:257) die *Jom Jahwe* uitsonder as dié tema waarmee die verskillende gedeeltes in die boek aan mekaar verbind word. By 5.1 is aangetoon dat die stad Jerusalem eerder as die samebindende faktor in die boek beskou moet word. Dit beteken egter nie dat die *Jom Jahwe* nie 'n belangrike tema in die boek is nie. Inteendeel, behalwe vir die gedeeltes waar die term **יְהוָה יִרָם** voorkom (1:7-13; 14-18), is by die analise van hoofstuk drie aangetoon dat die tema ook in dié hoofstuk deur middel van kontrasvorming aan die orde is. Alhoewel die stad Jerusalem dié fokuspunt in die boek is (vgl 5.1) speel die *Jom Jahwe* tog 'n baie belangrike rol. Sowel die oordeel as die heil word deur middel van die *Jom Jahwe* verwoord.

Die bespreking van die betekenis van die *Jom Jahwe* wat hierop volg, is nie daarop gerig om die *Jom Jahwe*-tema as sodanig in behandeling te neem nie. Wat die oorsprong van die tradisie betref, moet met Prinsloo (1985:36) saamgestem word dat ons weinig daarvan kan sê en dat dit belangriker is om vas te stel hoe dit in 'n bepaalde konteks aangewend word as om die oorsprong daarvan te bepaal. Hoffmann (1981:37-50) maak die geldige stelling dat die historiese ontwikkeling van die konsep in ag geneem moet word. In die loop van die tyd is die tradisie op verskillende maniere aangewend. Wat belangriker is vir die verstaan van die *Jom Jahwe* is die feit dat van tradisiemateriaal gebruik gemaak word uit die Heilige Oorlogtradisie, die teofanie en die kultus. Alhoewel daar geen konsensus oor die oorsprong van die *Jom Jahwe* bestaan nie, is dit tog opvallend dat daar allerweë aanvaar word dat die tradisiemateriaal wat benut word, uit genoemde drie kringe afkomstig is. Omdat daar in die navorsing na 'n enkele aanwysbare oorsprong gesoek is, is die verskillende elemente wat in die tradisie benut word, as wedersyds uitsluitend hanteer. So ontken Weiss (1966:29-

71) die verband met die heilige oorlog en Von Rad dat van die elemente na die kultus teruggevoer kan word. Mowinckel (1956:229-254) en Cerny (1984:103) verbind die *Jom Jahwe* weer eksklusief met die kultus. In dié verband praat Edler tereg van 'n "Scheuklappentaktik" wat die debat oor die oorsprong kenmerk. Die debat oor die oorsprong van die *Jom Jahwe*-tradisie is vir die doel van dié studie dus net relevant geag in die mate wat dit die tradisiemateriaal (teofanie, kultus en heilige oorlog) wat tipies is van die *Jom Jahwe*-tradisie, geïdentifiseer het. "Nog die Heilige Oorlog nog die teofanie kan dus as die *oorsprong* van die begrip oorweeg word, omdat albei eintlik bydraende faktore tot die *ontwikkeling* van die begrip was" (Vosloo 1975:195). Hier word ook nie ingegaan op die probleem van watter tekste relevant sou wees in die ondersoek na die *Jom Jahwe* nie aangesien die bedoeling slegs was om vas te stel of die boek Sefanja eskatologie bevat en wat die aard daarvan is.

Vir die doel van hierdie studie is dit dus belangrik om te probeer vasstel watter rol die *Jom Jahwe* met betrekking tot eskatologie in die boek Sefanja speel. Dit is 'n vraag wat telkens in die navorsing oor die *Jom Jahwe* opduik. Verskillende antwoorde word hierop gegee.

Die *Jom Jahwe* word deur sommige geleerdes volledig met die eskatologie verbind. Gressman (1905) se vormkritiese ondersoek na die oorsprong van die "israelitisch-jüdischen" eskatologie is 'n goeie voorbeeld hiervan. Gressman onderskei tussen *Unheilseschatologie* en *Heilseschatologie* wat veel ouer as die profetiese literatuur is en sy oorsprong buite Israel in die Babiloniese mitologie gehad het. Die *Jom Jahwe* het volgens hom die kern van die *Unheilseschatologie* uitgemaak en moet as vaste eskatologiese term beskou word (Gressmann 1905:144). Sedert Gressmann se publikasie in 1905 oor die eskatologie is lank

algemeen aanvaar dat die *Jom Jahwe* uitsluitlik met die toekoms te make het. Die *Jom Jahwe* is as "das Kernstück der prophetischen Eschatologie" gereken (Schunk 1964:320). Everson (1969:50-119;1974:329-337) toon egter oortuigend aan dat hierdie eksklusiewe verbintenis van die *Jom Jahwe* met gebeure in die toekoms nie opgaan nie, omdat die begrip ook gebruik kan word om gebeure in die verlede te beskryf. Hy verwys na vyf voorbeelde waar die *Jom Jahwe* gebeure in die verlede beskryf. Klaagliedere 1 en 2, is soos Esegïel 13:1-9, 'n terugblik op die val van Jerusalem in 587 v C, Jeremia 46:2-12 na Karkemis in 605 v C en Jesaja 22:1-14 verwys na die inval van Sanherib in 701 v C. Volgens Everson (1974:335) was die *Jom Jahwe* 'n kragtige konsep waarmee die profete "past, future or imminent" gebeure kon interpreteer.

Teenoor die tendens waarin die *Jom Jahwe* volledig in die eskatologie opgaan, is daar die ander uiterste waarin enige verband tussen die *Jom Jahwe* en eskatologie ontken word. So byvoorbeeld beskou Herrmann (1965:122) die *Jom Jahwe* as "kein eschatologischer Begriff, sondern eine Umschreibung des *Machtpotentials Jahwes*." Vir Herrmann gaan dit dus nie in die eerste plek om tydskategorieë nie, want die *Jom Jahwe* het volgens hom 'n gebeurekarakter. Dit is nie 'n tydstep in die toekoms wat ter sake is nie, maar "das Wirken Jahwes" (:121). Die benadering van Herrmann moet as 'n reaksie op die ongenuanseerde gelykstelling van die *Jom Jahwe* en eskatologie verstaan word. Dit is egter belangrik om daarop te let dat Herrmann wel ruimte laat vir 'n "zeitliches Moment". Die werksaamheid van Jahwe realiseer binne 'n tydsruimte. Dit het 'n "Anfang und Ende". Alhoewel Herrmann se aksent op die gebeurekarakter van die *Jom Jahwe* ter sake is, kan dit nie ontken word dat die tema wel binne die kader van die eskatologie benut word nie. Preuss (1968:179) slaag goed daarin om die nie-eskatologiese en eskatologiese karakter van die *Jom Jahwe* met mekaar in verband te bring. Hy

wys daarop dat die verwagting soos uitgedruk in die *Jom Jahwe* nie as "Vorläufer" van die eskatologie gesien moet word nie, maar eerder as "Mitläufer". Daarmee bedoel hy, in aansluiting by Schunck (1964/1978:319), dat die *Jom Jahwe* in eskatologiese en nie-eskatologiese verband voorkom. Schunck (1964/1978:319-330) onderskei twee groot "Strukturlinien" wat uit 'n gemeenskaplike wortel ontwikkel het, naamlik "eine eschatologische und eine nicht-eschatologische Linie".

Die benadering wat rekening hou met die feit dat die *Jom Jahwe* 'n ontwikkeling deurgemaak het en dat dit nie 'n eenduidige betekenis het nie (Hoffmann 1981:39; Le Roux 1986:136-144), laat reg geskied aan die verskillende kontekste waarbinne die *Jom Jahwe* funksioneer. Die implikasie is dat die *Jom Jahwe* in sommige tekste eskatologies verstaan moet word en in ander nie. Die boek Sefanja is 'n voorbeeld waar die *Jom Jahwe* wel in 'n eskatologiese verband voorkom.

In die bespreking van 1:7-13 en 1:14-16 is telkens gevind dat die oordeel 'n **omvattende karakter** vertoon. Daar is nie sprake van 'n selektiewe oordeel nie. Deur middel van die tegniek van meerduidige aanwending van woorde word in dié gedeeltes daarin geslaag om die boodskap oor te dra dat almal onder die oordeel staan. Die antropomorfiese wyse waarop Jahwe voorgestel word as die een wat Jerusalem met lampe deursoek, wys ook op die omvattendheid van sy oordeel en is as sodanig tipies van die eskatologie.

Dit is bepalend vir die vraag na die eskatologiese karakter om vas te stel tot in watter mate 'n **nuwe tydvak** verwag word. Die verwagting van 'n nuwe tydperk is op sy beurt weer onlosmaaklik verbind aan die oortuiging dat die oordeel oor die

huidige tyd so radikaal is dat dit nie langer kan voortgaan nie: "Because Yahweh was coming and would create something new, the present age must perish" (Le Roux 1988:3). Hiermee saam is die verwagting van 'n nabye koms van Jahwe kenmerkend van die eskatologiese verwagting van die profete (Von Rad 1965:114 -115). In die analise van die gedeeltes waarin die *Jom Jahwe* prominent voorkom, is veral op die voorkoms van 'n omkeringstendens gewys. Die suggestie van die positiewe word opgevolg deur negatiewe oordeelsaankondiging. Die omvorming van iets so positief soos die **חַבְבִּים**-maaltyd tot 'n slagting wat deur Jahwe beplan word, bevestig dat die ou heilsekerheid beëindig word. Hoe die aankondigingsformule met betrekking tot die *Jom Jahwe* ook al verstaan word, dit dui in elke geval op die verwagting dat Jahwe binnekort sal ingryp en die ou dinge tot niet sal maak. In die *Jom Jahwe* aankondiging word gestalte gegee aan die oortuiging dat die **oue** nie langer kan bly voortbestaan nie: "Gegenüber seinem Kommen kann sich die Gegenständliche Zeit nicht halten" (Müller 1969:79). Deur middel van die tegniek van satire en gepaardgaande karikatuurbeelding word beklemtoon dat dit ondenkbaar is dat die huidige toestand kan voortduur. Die satiriese toon bevestig dat dit "belaglik" sou wees om te dink dat dit moontlik kon wees. Sodoende word die basis gelê vir die verwagting dat daar 'n geheel en al nuwe tydvak moet aanbreek. Dit is daarom geen verrassing dat die beskrywing van die heil in die tweede komposisie in skerp kontras met die oordeel van die eerste komposisie staan nie. Die radikale diskontinuiteit tussen die **oue** en die **nuwe** word daarmee treffend gekommunikeer.

In die beskrywing van die kenmerke van die eskatologie wat by die profete voorkom, is daarop gewys dat Jahwe self sentraal in die eskatologiese verwagting staan. Die beskrywing van die *Jom Jahwe* is hiervan 'n goeie voorbeeld. Daar

word deurgaans 'n besondere klem op die handeling van Jahwe in die konkrete werklikheid geplaas.

Dit is geregverdig om, in die lig van die voorkoms van verskeie elemente wat kenmerkend van eskatologie is, te aanvaar dat die *Jom Jahwe* in die boek Sefanja deel uitmaak van 'n eskatologiese verwagting. Waar die *Jom Jahwe* in 'n oordeelskonteks gebruik word, het dit die funksie dat dit Israel losskud van "the safety of the old saving actions" (Von Rad 1965:118). In die analise van die tweede komposisie is aangetoon dat daar deur middel van kontrasskepping op die *Jom Jahwe* van die eerste komposisie gesinspeel word. Die *Jom Jahwe* verwys primer na die oordeel van Jahwe, maar aangesien dit die radikale beëindiging van 'n era beskryf, open dit die deur vir die formulering van 'n nuwe verwagting met betrekking tot 'n tyd waarin die heerskappy van Jahwe volledig erken sal word. Op grond van die inhoud wat onderskeidelik in die twee komposisies van Sefanja aan die *Jom Jahwe* gegee word, kan van 'n onheils- en heilseskatologie gepraat word.

5.3 Die volke en eskatologie

Fohrer (1967/1978:147-180) het aangetoon watter prominente rol die tema van die volke in die profetiese eskatologie speel. Kenmerkend van die "Grundzüge" van eskatologie is onder andere die twee temas van die vernietiging en die verlossing van die volke. Die twee temas is verteenwoordigend van die twee pilare van die profetiese eskatologie, naamlik die oordeelseskatologie en die heilseskatologie. In die boek Sefanja is albei temas duidelik waarneembaar. In die eerste komposisie is die oordeelsuitsprake oor die volke in 2:4 redaksioneel aan die *Jom Jahwe*-tema verbind terwyl die heilswoord in Komposisie 2 ook ten

opsigte van die volke geld. Die tema van die volke pas goed by die universele beklemtoning van die boek in. Sowel die oordeelseskatalogie as die heilseskatalogie is universeel. Soos by die uitsprake met betrekking tot Jerusalem bestaan daar ook twee voorstellings ten opsigte van die volke. Die volke kom ook onder die radikale oordeelwoord van Jahwe te staan. Hy sal 'n einde maak aan die hoogmoedige volke wat spottend teenoor Hom staan, maar tog sal Hy aan die volke rein lippe gee sodat hulle Hom in eensgesindheid kan dien. In dié opsig is die grondliggende eskatologiese struktuur van die boek Sefanja sigbaar. Die verwagting dat Jahwe self die oue sal beëindig en die nuwe in die plek daarvan sal stel, is dus nie net op Jerusalem van toepassing nie. Dit geld ook vir die volke.

Die plek wat die volke in die eskatalogie by Sefanja inneem, bevestig ook die korporatiewe karakter wat tipies van die eskatalogie by die profete is. Daar is nie sprake van 'n individuele eskatalogie nie. In die boek Sefanja word die oordeel en die heil in 'n universele raamwerk geplaas. In die eerste komposisie word die *Jom Jahwe* met sy besondere toespitsing op Jerusalem deur twee universele gedeeltes omraam. Daardeur kry die *Jom Jahwe* in Sefanja 'n universeel-eskatologiese karakter. Die totale kosmiese werklikheid is by die eskatologiese verwagting betrokke.

5.4 Die oorblyfsel en eskatalogie.

Hasel (1970:457) het oortuigend aangetoon dat die terminologie rondom die oorblyfseltema 'n "bi-polarity" vertoon wat van deurslaggewende belang in die verstaan van die konsep is. Hy wys ook daarop dat elke konteks afsonderlik beoordeel moet word om vas te stel watter aksent in die betrokke konteks dominant is. Die "bi-polarity", wat so inherent deel is van die oorblyfsmotief, val

in die boek Sefanja met die eskatologiese grondstruktuur van die boek saam. Die elemente van diskontinuiteit en kontinuïteit, wat van besondere belang in die besinning oor eskatologie is, is 'n wesentliche deel van die oorblyfseltema. Dit beteken dat die gegewens in die boek Sefanja 'n bydrae kan maak in die gesprek oor eskatologie waarin ekstrapolasie (Berkhoff 1975) en antisipasie (Moltmann 1977) in die een of ander balans tot mekaar moet funksioneer. Die hoog aangeskrewe Jerusalem word tot 'n onbeduidende oorblyfsel gereduseer (oordeel), maar die oorblyfsel waarborg die moontlikheid van 'n nuwe begin (Donner 1964:121). Alhoewel die element van oordeel teenwoordig is, lê die aksent in die boek Sefanja op die positiewe inhoud van die oorblyfselmotief. In dié begrip val kontinuïteit en diskontinuiteit saam. Hoe sterk ook al die beklemtoning van die diskontinuiteit, die kontinuïteit bly behoue. "Daarby is te bedenken, dat in dit begrip hoop en wanhoop verenigd zijn en dat 'rest' ook en selfs vooral wil zeggen: na het gericht zal er weer een toekomst zijn" (Berkhoff 1979:258). Gemeet aan die beskrywing van eskatologie in hoofstuk 1 funksioneer die oorblyfselmotief in die boek Sefanja dus as 'n eskatologiese begrip. Dit bevat die element van radikale beëindiging van 'n era asook die verwagting van 'n nuwe heilstyd. Die ontstaan en uiteindelijke lot van die oorblyfsel is volledig aan die handeling van Jahwe toe te skryf.

5.5 Eskatologie en etiek

Die eskatologie in die boek Sefanja het 'n oordeelskomponent en 'n heilskomponent wat met mekaar verbind is. In albei gevalle is bevind dat daar 'n verband tussen eskatologie en etiek bestaan. Die hede en die toekoms is binne die eskatologiese perspektief ten nouste met mekaar verbind: "Die profeet se oordeelsaankondiging, wat in die toekoms voltrek sal word, vind sy fundering in

die huidige gedrag van Israel" (Le Roux 1986:136). Kegler (1978:45) het daarop gewys dat daar 'n interafhanklikheid tussen toekomsverwagting en sosiale kritiek bestaan. Nicol (1984:9) merk tereg op dat dié twee aspekte "mekaar oor en weer voed". Omdat daar die oortuiging bestaan het dat Jahwe as "Allherr" in die geskiedenis gaan ingryp, word die maatskappy telkens aan die wil van Jahwe gemeet. Omdat die eskatologie nie 'n los aanhangsel tot die Jahwegeloof is nie, maar wesenlik deel daarvan is (Preuss 1968:208-210), kon die profete die samelewing krities beskou en het hulle nie in 'n *status quo*-denkpatroon vasgeval nie. Binne die Jahwegeloof was dit moontlik en noodsaaklik om 'n nuwe daad van Jahwe te verwag. Die profetiese kritiek op die misstande in die samelewing staan dus nie los van die eskatologie nie. Die eskatologie is ook nie 'n "Flucht in die Zukunft" (Preuss 1968:211) nie. Maatskappykritiek vloei dus voort uit die eskatologie.

In sy sterk beklemtoning van die eskatologie, wat wesenlik deel van die "Jahweglaube" is, ontken Preuss dat die eskatologie selfs net ten dele aan die spanning tussen ideaal en werklikheid toegeskryf kan word (Preuss 1968:210). Dat so 'n spanning 'n rol in die eskatologie speel, kan egter nie ontken word nie. In die boek Sefanja is daar 'n sterk wisselwerking tussen eskatologie en maatskappykritiek. "Die insig in die maatskaplike onreg versterk die onheilsverwagting" (Nicol 1984:10). Die "forward look" wat so tipies van die Ou Testament is (Rowley 1968:177) is ten dele ook aan die bestaan van maatskaplike onreg toe te skryf. Alhoewel Nicol (1984:11) die boek Sefanja "slegs in die verbygaan noem", bevestig die boek sy basiese uitgangspunt van 'n wisselwerking tussen maatskappykritiek en eskatologie. Dat die samelewing in al sy gestaltes in die eenheid onder bespreking skerp gekritiseer word, het duidelik uit die bespreking van die eenheid waarin die oordeel uitgespreek word, geblyk. Met

skerp spot en ironie word die sonde van die inwoners van Jerusalem op kultiese en sosiaal-politiese terrein uitgewys. Niemand of niks word gespaar nie. Met so 'n gemeenskap kan Jahwe nie verder gaan sonder om iets radikaal nuut te doen nie. Die feit dat Jahwe die een is van wie verwag kon word om iets nuuts te doen stimuleer egter ook die profetiese kritiek op die gemeenskap. Die ideale eskatologiese gemeenskap wat in die tweede komposisie in die vooruitsig gestel word, lewer ook indirek kritiek op onreg. Die kontras tussen die ideale gemeenskap en die werklike gemeenskap is in die boek Sefanja besonder prominent. Die beskrywing van die eskatologiese gemeenskap dien as maatstaf aan die hand waarvan die werklike gemeenskap homself moet meet.

5.6 Gevolgtrekking

Die boek Sefanja verteenwoordig 'n toekomspektief waarin Jahwe self die ou tydvak deur oordeel tot 'n einde sal bring en 'n nuwe tydvak in die konkrete werklikheid tot stand sal bring wat die heil beslissend sal realiseer. In die beskrywing van die aard van die eskatologie in die Ou Testament moet die boek Sefanja met sy kenmerkend eskatologiese karakter 'n prominenter plek inneem. Die resultate van die studie bevestig die voorkoms van 'n bepaalde soort toekomsverwagting wat in onderskeid van ander vorme met die term eskatologie beskryf kan word.

SAMEVATTING

ESKATOLOGIE IN DIE BOEK SEFANJA

deur

James Dudley Kirkpatrick

Promotor: Prof W S Prinsloo
Departement: Ou Testament
Graad: Doctor Divinitatis

Die boek Sefanja was vir die afgelope 50 jaar die voorwerp van intensiewe navorsing. Hierdie navorsing is uit verskillende metodologiese hoeke gedoen, maar behalwe vir sydelingse verwysings daarna is die tema van eskatologie nog nie in behandeling geneem nie. Alhoewel die boek Sefanja dus sy kwota aandag in die navorsing gekry het, regverdig die eskatologiese karakter van die boek 'n verdere ondersoek. Die onderwerp van die studie vereis dat die literêre aspekte saam met die historiese konteks ontleed moet word.

Die verwarring met betrekking tot die gebruik van die begrip **eskatologie** in Ou-Testamentiese studies het daartoe gelei dat daar ter aanvang in hierdie studie 'n stipulatiewe definisie geformuleer is. Aan die hand hiervan is die ondersoek na eskatologie in die boek Sefanja gedoen. Vir die formulering van so 'n definisie is aansluiting gevind en gesteun op resultate van studies wat reeds op die terrein van die eskatologie in die Ou Testament gedoen is.

As hipotese word gestel dat die boek Sefanja 'n eskatologiese karakter vertoon. Dit beteken dat die oordeel- en heilstemas in die boek in so 'n verhouding tot mekaar staan dat van eskatologie gepraat kan word. Die oordeel het in die boek Sefanja die karakter van 'n radikale en finale oordeel waarmee die verlede gerelativeer word. Die oordeel impliseer dus die einde van 'n tydvak. Die heilswoorde bring 'n verwagting onder woorde waarin 'n nuwe tyd in die vooruitsig gestel word wat deur die toedoen van Jahwe sal aanbreek. Die radikale oordeelswoord en die beloftes van heil word op so 'n wyse gekombineer dat dit afsonderlik en gesamentlik deel uitmaak van die eskatologiese denke in die Ou Testament.

Die tema van eskatologie kom nie net voor in die gedeeltes wat oor die *Jom Jahwe* handel nie. Die wyse waarop Jerusalem as fokuspunt funksioneer, die plek van die oordeelswoorde teen die vreemde volke, die aanwending van die oorblyfseltema en die wisselwerking tussen toekomsverwagting en kritiek op die sosiale, politiese en kultiese aspekte van die lewe gee aan die boek Sefanja 'n prominente eskatologiese karakter.

Die boek Sefanja verteenwoordig 'n toekomspektief waarin Jahwe self die ou tydvak deur oordeel tot 'n einde sal bring en 'n nuwe tydvak in die konkrete werklikheid tot stand sal bring. In die beskrywing van die aard van die eskatologie in die Ou Testament kan die boek Sefanja met sy kenmerkend eskatologiese karakter 'n meer prominente plek inneem.

SUMMARY

ESCHATOLOGY IN ZEPHANIAH

by

James Dudley Kirkpatrick

Promotor: Prof W S Prinsloo
Department: Old Testament
Degree: Doctor Divinitatis

For the past 50 years the book Zephaniah has been the object of intense research. This research has been done from diverse methodological angles; except for obtuse references, the theme of eschatology has, however, not been examined extensively. Although Zephaniah has received its quota of research, the eschatological character of the book justifies further research. Such research requires the analysis of both the literary aspects and the historical contexts.

The confusion surrounding the use of the concept eschatology in Old Testament studies has led to the formulation of a stipulatory definition at the outset of this study. The research on the eschatology of the book Zephaniah was done with reference to this definition. For the formulation of this definition, existing studies on Old Testament eschatology was integrated and relied on heavily.

That the book Zephaniah is of an eschatological nature, is posed as a hypothesis. This means that the judgement and salvation themes in the book occur in such a relationship that it can be described as eschatology. Judgement in Zephaniah has the characteristics of a radical and final judgement with which the past is relativised. The judgement thus implies the end of a period. The salvation promises create the expectation of a new period brought about by Jahwe. The radical judgement words and promises of salvation are combined in such a manner that separately and combined they form part of the eschatological concepts of the Old Testament.

The eschatological theme does not only appear in those sections that deal with the *Jom Jahwe*. The manner in which Jerusalem functions as focal point, the place of the words of condemnation against the foreign nations, the employment of the remnant theme and the interaction between future expectations and criticism on social, political and cultic aspects of life, give the book Zephaniah a prominent eschatological character.

The book Zephaniah represents a perspective on the future in which Jahwe himself through judgment will terminate the old period and create a new period which will be real and concrete. In the description of the nature of eschatology in the Old Testament, the book Zephaniah with its characteristic eschatological nature, should enjoy a more prominent place.

BIBLIOGRAFIE

Alonso Schökel, L 1971. *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*. Köln: Bachem.

Althaus, P 1933. *Die letzten Dinge*. Gütersloh: Bertelsman.

Anderson, G W 1978. The idea of the remnant in the book of Zephaniah. *ASTI II*, 11-14.

Ball, I J 1972. *A rhetorical study of Zephaniah*. Ann Arbor: University Microfilms International.

Ball, I J 1988. *A rhetorical study of Zephaniah*. Berkeley: Bibal Press.

Barr, J 1968. *Comparative philology and the text of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.

Barth, H & Steck, O H 1971. *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Barth, J (1894)1967. *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*. Reprographischer Nachdruck. Hildesheim: Olms.

Baumgärtel, F 1961. Die Formel ne'um Jahwe. *ZAW* 32, 277-290.

Ben Zvi, E 1991. *A historical-critical study of the book of Zephaniah*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

- Berkhof, H 1975. *Christeljk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*. Nijkerk: Uitgeverij G F Callenbach.
- Botha, P J 1986. Die teologiese funksie van die Torahwoordveld in die driehoeksverhouding Jahwe-vrome-vyand in Psalm 119. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Brockington, L H 1973. *The hebrew text of the Old Testament. The readings adopted by the translators of the New English Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- Brongers, H A 1965. Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der bibelhebräischen Sprache. *OTS* 7, 100-114.
- Bühlmann, W & Scherer, K 1973. *Stilfigure der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk*. Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk.
- Burden, J J 1986. Poëtiese tekste, in Deist, F E & Vorster, W S (reds.), *Woorde wat verkom. Die literatuur van die Ou Testament Deel 1*, 37-68. Kaapstad: Tafelberg-uitgewers.
- Caird, G B 1980. *The language and imagery of the Bible*. London: The Trinity Press.
- Carmignac, J (1969) 1978. Der Begriff Eschatologie in der Bibel und in Qumran, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 306-324. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cerny, L 1948. *The day of Yahweh and some relevant problems*. Prace z vedeckych Ustavu 53. Praze: Nakladem Filosofcké Fakulty University Karlovy.

Childs, B S 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.

Childs, B S 1985. *Old Testament theology in a canonical context*. London: SCM Press.

Christensen, D L 1984. Zephaniah 2:4-15. A theological basis for Josiah's program of political expansion. *CBQ* 46, 669-682.

Clark, D J 1981. Wine on the lees. *BT* 32, 241-243.

Clark, D J 1983. Of birds and beasts. *Zeph* 2:14. *BT* 34, 243-246.

Coetzee, J H 1986. Die spanning tussen God se "verborge wees" en sy "ingrype om te red". 'n Eksegetiese ondersoek na 'n aantal Klaagpsalms. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.

Crüsemann, F 1969. *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*. WMANT 32. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Deist, F E 1973. Ou Testamentiese eksegesi en algemene literatuurwetenskap. *NGTT* 14/1, 75-81.

Deist, F E 1978. Ope vrae aan die diskoersanalise. *NGTT* 19/4, 260-271.

Deist, F E 1983. Again: method(s): Reflections on text and reality. *OTE* 1, 73-78.

Deist, F E 1988. "Gekontroleerde eksegesi" en/of "kreatiewe" uitleg. *HTS* 44/1, 39-54.

Deist, F E 1988a. *Witnesses to the Old Testament*. The literature of the Old Testament. Vol. 5. Kaapstad: NGKB.

Deist, F E 1989. Eksegese as "leeskomptensie": Oor onderrig in Skrifuitleg. *NGTT* 30/1, 56-63.

Deist, F E & Vorster, W S (reds) 1986. *Woorde wat ver kom*. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 1. Kaapstad: Tafelberg.

De Roche, M 1980. Zephaniah I 2-3: The 'sweeping of the creation'. *VT* 30, 280-290.

Dingermann, F 1967(1978). Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 227-239. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Donner, H 1964. *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. Zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*. Supplements to VT XI. Leiden: E J Brill.

Donner, H 1970. Die Schwellenhüpfer: Beobachtungen zu Zephanja 1,8f. *JSS* 15, 42-55.

Driver, G R 1966. Forgotten Hebrew Idioms. *ZAW* 78, 1-7.

Edler, R 1984. *Das Kerygma des Propheten Zefanja*. Freiburger theologische Studien. Freiburg: Herder.

Elliger, K 1950. Das Ende der "Abendwölfe" Zeph 3,3 Hab 1,8, in Baumgartner, W Eissfeldt, O Elliger, K Rost, L (Hrsg) *Festschrift A Bertholet*, 158-175. Tübingen: J C B Mohr.

Elliger, K 1967. *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II*. ATD 25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Elliger, K & Rudolph, W 1967. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.

Everson, A J 1969. *The days of Yahweh as historical event: A study of the historical and theological purposes for the employment of the concept in the classical prophets of the Old Testament*. Ann Arbor: University Microfilms International.

Everson, A J 1974. The days of Jahwe. *JBL* 93, 329-337.

Eybers, I H 1977. *Twelve theocratic testimonies*. Cape Town: United Protestant Publishers

Farbridge, M H 1970. *Studies in biblical and semitic symbolism*. New York: KTAV Publishing House.

Feinberg, L 1967. *Introduction to satire*. Iowa: Iowa State University Press.

Fensham, F C 1971. The poetic form of the hymn of the day of the Lord in Zephaniah. *OTWSA* 13/14, 9-14.

Fohrer, G 1966. Prophetie und Magie. *ZAW* 78, 25-47.

Fohrer, G 1967(1978). Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 147-180. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fohrer, G 1974. *Die Propheten des Alten Testaments. Band 2. Die Propheten des 7. Jahrhunderts*. Gerd Mohn: Gütersloher Verlaghaus.

Fohrer, G e a 1976. *Exegese des Alten Testaments, Einführung in die Methodik*. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Frost, S B 1952(1978). Eschatology and myth, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 73-87. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gaster, Th H 1969. *Myth, legend and custom in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G Frazer's folklore in the Old Testament*. New York: Harper & Row.

Gerleman, G 1942. *Zephanja. Textkritisch und literarisch Untersucht*. Lund: C W K Gleerup.

Glück, J J 1970. Paranomasia in biblical literature. *Semitics* 1, 50-78.

Gordis, R 1987. A rising tide of misery: A note on a note on Zephaniah II 4. *VT* 37, 487-490.

Gowan, D E 1986. *Eschatology in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.

Gräbe, I 1984. *Aspekte van poëtiese taalgebruik. Teoretiese verkenning en toepassing.* Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir CHO. Departement Sentrale Publikasies.

Gressmann, H 1905. *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Grönbaek, J H 1959(1978). Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 129-146. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gross, H 1965(1978). Eschatologie im Alten Bund, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 213-219. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Hanson, P D 1979. *The dawn of apocalyptic.* Rev ed. Philadelphia: Fortress Press.

Hasel, G F 1970. *The origin and early history of the remnant motif in ancient Israel.* Ann Arbor: University Microfilms International.

Heller, J 1971. Zephaniah Ahnenreihe. Eine redaktionsgeschichtliche Bemerkung zu Zeph 1. *VT* 21, 102-104.

Herrmann, S 1965. *Die prophetische Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel.* BWANT 5. Stuttgart: Verlag W Kohlhammer.

Hillers, D R 1964. *Treaty-Curses and the Old Testament prophets.* Biblica et Orientalia. Rome: Pontifical Biblical Institute.

Hoffman, Y 1981. The day of the Lord as a concept and a term in the prophetic literature. *ZAW* 93, 37-50.

Honeyman, A M 1952. Merismus in biblical Hebrew. *JBL* 71, 11-18.

Horst, F 1964. *Propheten Hosea bis Micha, Nahum bis Maleachi* HAT 1/4, Tübingen.

House, P R 1988. *Zephaniah. A prophetic drama*. JSOT Sup 69. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Humbert, P 1962. Etendre la main. *VT* 12, 383-395.

Hunter, A V 1982. *Seek the Lord! A study of the meaning and function of the exhortations in Amos, Isaiah, Micah and Zephaniah*. Basel: JD Lucas Printing.

Hyatt, J P 1948. The date and background of Zephaniah. *JNES* 7, 25-29.

Ihromi, 1972. *Amm ani wadal nach dem Propheten Zephanja*. Diss, Mainz.

Irsigler, H 1977. *Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches*. St Ottilien: Eos Verlag.

Jacobs, J F 1985. Die begrip "satire" in die Leroux-kritiek. MA-verhandeling, Randse Afrikaanse Universiteit, Johannesburg.

Jagersma, H 1979. *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak*. Kampen: J H Kok.

Johl, J H 1984. *Ironie by Etienne Leroux*. DLitt-proefskrif, Randse Afrikaanse Universiteit, Johannesburg.

Kaiser, O 1975. *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.

Kapelrud, A S 1975. *The message of the prophet Zephaniah. Morfology and ideas*. Oslo-Bergen-Tromso: Universitetsforlaget.

Kilian, J 1989. *Form and style in theological texts. A guide for the use of the Harvard reference systems*. Second (revised) edition. Pretoria: University of South Africa.

Knight, G A F 1951(1978). *Eschatology in the Old Testament*, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 22-30. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Koch, K 1982. *The prophets. The Assyrian period*. Philadelphia: Fortress Press.

Koenen, K 1990. *Ethik und Eschatologie in Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*. WMANT Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Kraus, H-J 1966. *Worship in Israel. A cultic history of the Old Testament*. Transl by G Buswell. Richmond: John Knox Press.

Kraus, H-J 1978. *Psalmen (1-59) BKAT XV/I*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

Krinetzki, G 1977. *Zefanjastudien. Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik*. Regensburger Studien zu Theologie. Bern: Herbert Lang.

- Le Roux, J H 1987. Teologie in 'n krisis, in Deist, F E & Le Roux, J H 1987. *Rewolusie en reïnterpretasie*, 101-159. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 4. Kaapstad: Tafelberg-uitgewers.
- Le Roux, J H 1988. Eschatology and the prophets (A survey of the research). *OTE* 1/1, 1-26.
- Lindblom, J 1952(1978). Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten? in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 31-72. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lindblom, J 1963. *Prophecy in ancient Israel*. Oxford: Basil Blackwell.
- Loader, J A 1978. Gedagtes oor gekontroleerde eksegeese. *HTS* 34, 1-40.
- Lohfink, N 1967 (1978). Eschatologie im Alten Testament, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 240-258. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lohfink, N 1984. Zephanja und das Israel der Armen. *BK* 39, 100-108.
- Loretz, O 1974. Die Umpunktierung von m'd zu ma'ed in den Psalmen. *BZ* 16, 245-248.
- Macky, P W 1990. *The centrality of metaphors to biblical thought. A method for interpreting the Bible*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

- Moltmann, J 1977. *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*. München: Kaiser Verlag.
- Mowinckel, S 1956. *He that cometh*. Transl by G W Anderson. Oxford: Basil Blackwell.
- Müller, H 1969. *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.
- Müller, H C T 1989. *Teks en taalmimesis*. Johannesburg: Perskor-uitgewery.
- Nielsen, K 1989. *There is hope for a tree: The tree as metaphor in Isaiah*. Sheffield: JSOT Press.
- Nel, P J 1989. A critical perspective on Old Testament exegetical methodology. *OTE* 2/3, 64-74.
- Nicol, W 1984. Die betekenis van die eskatologie vir die sosiale etiek. DTh-proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Nida, E A 1983. *Style and discourse. With special reference to the text of the Greek New Testament*. Cape Town: Bible Society of South Africa.
- O'Connor, M 1980. *Hebrew verse structure*. Winona lake: Eisenbrauns.
- Olivier, J P J 1973. *Sefanja. 'n Gemotiveerde vertaling uit Hebreeus in Afrikaans*. MTh-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.

- Preuss, H D 1968. *Jahweglaube und Zukunftserwartung*. BWANT 87. Stuttgart: W Kohlhammer Verlag.
- Preuss, H D 1978. Einleitung, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 1-19. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Prinsloo, G T M 1989. 'n Literêr-eksegetiese analise van die boek Habakuk. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Prinsloo, W S 1979. Die metodiek van eksegeese. 'n Diskussie. *NGTT* 20/1, 201-223
- Prinsloo, W S 1985. *The theology of the book of Joel*. BZAW 163. Berlin: Walter de Gruyter.
- Prinsloo, W S 1987. Die boek Sefanja, in Burden, J J & Prinsloo, W S (reds.) 1987. *Tweegesprek met God. Predikers, digters en wysgere*, 281-286. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 3. Kaapstad: Tafelberg-uitgewers.
- Prinsloo, W S 1988. Die histories-kritiese metode(s) in perspektief. *SK* 9/2, 196-206.
- Prinsloo, W S 1992. Weer eens: eksegetiese metodes. *SK* 13/2, 182-188.
- Raitt, T M 1977. *A theology of exile. Judgement/deliverance in Jeremiah and Ezekiel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Rendtorff, R 1983. *Das Alte Testament. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Roberts, J J M 1971. The hand of Yahweh. *VT* 21, 244-251.

- Robertson, O P 1990. *The books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*. NICOT. Grand Rapids: Wm B Eerdmans.
- Rohland, E 1956. Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten. Heidelberg: Der Autor.
- Rowley, H H 1956. *The faith of Israel. Aspects of Old Testament thought*. London: SCM Press.
- Rudolph, W 1975. *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja*. KAT XIII,3. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Sabottka, L 1972. *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar*. Rom: Biblical Institute Press.
- Scharbert, J 1982. Zefanja und die Reform des Joschija, in Ruppert, L Weimar, P Zenger, E 1982. *Künder des Wortes*. Beiträge zur der Theologie der Propheten, 237-251. Würzburg: Echter Verlag.
- Schmidt, W H 1973. *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schreiner, J 1964(1978). Das Ende der Tage, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 198-216. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schunck, K D 1974(1978). Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom "Tag Jahwes", in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 462-480. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Seidl, T 1989. Die literatuurwetenskaplike Methode in der alttestamentlichen Exegese. *MThZ* 40 (1989), 27-37.
- Sellin, E 1930. *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt Nahum - Maleachi*. KAT XII/2. Leipzig: Deichert.
- Seybold, K 1984. Text und Textauslegung in Zef 2,1-3. *BN* 25, 49-54.
- Seybold, K 1985. *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja*. SBS 120. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Seybold, K 1985a. Die Verwendung der Bildmotive in der Prophetie Zefanjas, in Weippert, H & Seybold, K & Weippert, M 1985. *Beiträge zur Bildsprache in Israel und Assyrien*, 30-54. Fribourg: Universitätsverlag.
- Smith, G A 1929. *The book of the twelve prophets*. Vol. II. New York: Doubleday.
- Smith, J M P 1911. *Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*. ICC. New York: Charles Scribner.
- Smith, L P & Lacheman, E R 1950. The authorship of the book of Zephaniah. *JNES* 9, 137-142.
- Snyman, H 1977. Die paradoksale aard van die ironie. *Standpunte* 30/2, 54-62.
- Snyman, S D 1985. Antiteses in die boek Maleagi. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.

Steck, O H 1990. Zu Zef 3,9-10. *BZ* 34/1, 90-94.

Steuernagel, C 1950. Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie, in Baumgartner, W Eissfeldt O, Elliger, K Rost, L (Hrsg) *Festschrift A Bertholet*, Tübingen: J C B Mohr.

Sweeney, M A 1991. A form-critical reassessment of the book of Zephaniah. *CBQ* 53/3, 388-409.

Széles, M E 1987. *Wrath and mercy. A commentary on the books of Habakkuk and Zephaniah*. Transl by Knight, G A F. ITC. Grand Rapids: Wm B Eerdmans.

Thomas, D W 1962. A pun on the name Ashdod in Zephaniah ii.4. *ExpT* 74, 63.

Van der Meer, W 1989. *Oude woorden worden nieuw. De opbou van het boek Joël*. Kampen: J H Kok.

Van der Ploeg, J 1972(1978). Eschatology in the Old Testament, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 380-393. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Van der Woude, A S 1978. *Habakuk Sefanja*. POT. Nijkerk: Uitgeverij G F Callenbach.

Van der Woude, A S (red) 1986. *Inleiding tot de studie van het Oude Testament*. Kampen: J H Kok.

- Van Grol, H W M 1988. Classical Hebrew metrics and Zephaniah 2-3, in Van der Meer, W & De Moor, J C (reds). *The structural analysis of biblical and Canaanite poetry*. Sheffield: JSOT Press.
- Van Gorp, H e a 1984. *Lexicon van literaire termen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Van Leeuwen, C 1985. *Amos*. POT. Nijkerk: Uitgeverij G F Callenbach.
- Van Zyl, A H 1972. Literêre vorme en eksegesi. *NGT* 13/3, 149-159.
- Van Zyl, A H e a 1977. *Israel en sy bure*. Durban: Butterworths.
- Van Zyl, A H 1981. Eksegesi! In die maalstroom? *SK* 2/1, 43-50.
- Verhoef, P A 1956. *Die Dag van die Here*. Den Haag: Uitgeverij Van Keulen.
- Von Rad, G 1959. The origin of the concept of the day of Yahweh. *JSS* 4, 97-108.
- Von Rad, G 1965. *Old Testament theology*. Vol.II. Transl by D M G Stalker. London: SCM Press.
- Vosloo, W 1975. Op soek na die oorsprong van die begrip "Die dag van die Here". *ThEv*, 183-189.
- Vriezen, Th C 1953(1978). Prophecy and eschatology, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 342-360. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Vriezen, Th C 1966. Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament. Wageningen: Veenman & Zonen.

Wanke, G 1970(1978). Eschatologie. Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung, in Preuss, H D 1978. *Eschatologie im Alten Testament*, 342-360. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Watson, W G E 1984. *Classical Hebrew poetry. A guide to its techniques*. JSOT Suppl. 26. Sheffield: JSOT Press.

Weiss, M 1966. The origin of the day of the Lord - Reconsidered. *HUCA* 37, 29-60.

Wendland, E R 1987. *The cultural factor in Bible translation*. London: United Bible Societies.

Werner, W 1982. *Eschatologische Texte in Jesaja 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker*. Würzburg: Echter Verlag.

Westermann, C 1987. *Prophetische Heilsworte im Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Westermann, C 1991. *Basic forms of prophetic speech*. Translated by Hugh Clayton White. Cambridge: The Lutterworth Press.

Williams, D L 1961. Zephaniah: A re-interpretation. PhD dissertation. Duke University.

Williams, D L 1963. The date of Zephaniah. *JBL* 82, 77-88.

Wolff, H W 1964. Der Aufruf zur Volksklage. *ZAW* 76, 48-56.

Wolff, H W 1974. *Hosea. A commentary on the book of the prophet Hosea*. Translated by Gary Stansell. Philadelphia: Fortress Press.

Zalcman, L 1986. Ambiguity and assonance in Zephaniah II 4. *VT* 36, 365-371.

Zimmerli, W 1969. *Ezechiel 1-24*. BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Die afkortings wat in die bibliografie voorkom, is in ooreenstemming met dié van McCreech, T P (ed) 1992. *Old Testament abstracts*, 575-585. Washington: The Catholic Biblical Association.