

“Die Vrees van die Here” in die Pentateug. ‘n Kritiese evaluering

deur

JOHANNES CORNELIUS JACOBUS COETZEE

Studentenommer: 10976183

L.Th. (Baptiste Seminarium, Kemptonpark);

B.A. Hons. (Noordwes-Universiteit Vaaldriehoekkampus)

M.A. Bybelkunde (Noordwes-Universiteit Vaaldriehoekkampus)

Proefskrif voorgelê ter nakoming
van die vereistes vir die graad Ph.D. in

BYBELKUNDE / TEOLOGIE

binne die

Fakulteit Geesteswetenskappe

van die

Noordwes–Universiteit (Vaaldriehoekkampus)

Studieleier: Prof. dr. HJM van Deventer

2014

INHOUDSOPGAWE

SUMMARY	viii
OPSOMMING	ix
1. HOOFSTUK 1: INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING	1
1.1 INLEIDING	1
1.2 AKTUALITEIT EN PROBLEEMSTELLING	4
1.3 BEGRENsing VAN DIE STUDIE	8
1.4 SENTRALE NAVORSINGSVRAAG EN SUBVRAE	9
1.5 DOELSTELLINGS	10
1.6 BASIESE HIPOTESE	10
1.7 METODE VAN ONDERSOEK	10
1.8 HOOFSTUKINDELING	11
2. HOOFSTUK 2: DIE BEGRIP “DIE VREES VAN DIE HERE” EN RESENTE ONTWIKKELINGS IN SKRIFINTERPRETASIE	13
2.1 INLEIDING	13
2.2 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE LIG VAN ONDERRIG EN “GESKIEDENIS”	15
2.3 SINKRONIESE EN DIAKRONIESE BENADERINGS TOT DIE SKRIF	17
2.4 HISTORIESE BEWEGINGS RAKENDE SKRIFVERKLARING EN OU TESTAMENT TEOLOGIE	21
2.4.1 HISTORIESE KRITIEK	21
2.4.2 DIE HEILSHISTORIESE BEWEGING	25
2.4.3 KARL BARTH SE NORMATIEWE BESKOUING	27
2.4.4 DIE OU-BYBELSE TEOLOGIESE BEWEGING	30
2.4.4.1 WALTER EICHRODT	30
2.4.4.2 GERHARD VON RAD	32
2.4.5 DIE NUWE BYBELSE TEOLOGIESE BEWEGING	35
2.4.5.1 CHILDS SE KANONIEKE KRITIEK	35
2.4.5.2 BRUEGGEMANN (IDEE VAN GETUIENIS)	37
2.5 GEVOLGTREKKINGS	39
3. HOOFSTUK 3: DIE BEGRIP “DIE VREES VAN DIE HERE” IN DIE OU TESTAMENT	41
3.1 INLEIDING	41
3.2 GRAMMATIKALE ASPEKTE	42
3.2.1 ONTWIKKELINGS IN DIE SEMANTIEK	42
3.2.1.1 INLEIDING	42
3.2.1.2 BARR SE BYDRAE	42
3.2.1.3 KRITIEK OP BARR SE WERK	46
3.2.1.4 DIE BYDRAE WAT LOUW EN NIDA LEWER	48
3.2.1.5 KRITIEK OP LOUW EN NIDA SE BYDRAE	49

3.2.1.6	DIE BYDRAE WAT SWANSON LEWER	51
3.2.1.7	KRITIEK OP SWANSON SE WERK	52
3.2.1.8	ONTWIKKELINGE IN DIE SEMANTIEK	53
3.2.1.9	SAMEVATTING	54
3.2.2	WOORDE WAT MET “VREES” VERTAAL WORD	54
3.2.2.1	PROBLEMATIEK RONDOM WOORDE WAT MET “VREES” VERTAAL WORD	53
3.2.2.2	TERME WAT MET “VREES” VERTAAL WORD	55
3.2.2.2.1	WOORDE VAN DIE STAM <i>yr'</i>	55
3.2.2.2.2	WOORDE VAN DIE STAM <i>bhl</i>	60
3.2.2.2.3	WOORDE VAN DIE STAM <i>gwr</i>	62
3.2.2.2.4	WOORDE VAN DIE STAM <i>hyl</i>	63
3.2.2.2.5	WOORDE VAN DIE STAM <i>hrd</i>	64
3.2.2.2.6	WOORDE VAN DIE STAM <i>htt</i>	65
3.2.2.2.7	WOORDE VAN DIE STAM <i>rs</i>	67
3.2.2.2.8	DIE WOORDE MET DIE STAM <i>phd</i>	68
3.2.2.2.9	WOORDE MET DIE STAMME <i>s'r</i> en <i>b't</i>	69
3.2.2.2.10	WOORDE MET DIE STAMME <i>'mh</i> en <i>'ymh</i>	70
3.3	VREES VIR DIE GODHEID BY ANDER VOLKE	71
3.4	ONTWIKKELING VAN DIE BEGRIP “DIE VREES VAN DIE HERE”	73
3.5	BETEKENISSE VAN DIE BEGRIP “DIE VREES VAN DIE HERE”	76
3.5.1	DIE VREES VAN DIE HERE AS “TEOLOGIE”	77
3.5.1.1	INLEIDEND	77
3.5.1.2	GOD SE HEILIGHEID	79
3.5.1.3	GOD SE ALMAG	80
3.5.1.4	GOD SE GOEDHEID EN LIEFDE	81
3.5.2	DIE VREES VAN DIE HERE AS OPENBARING	82
3.5.3	DIE VREES VAN DIE HERE AS DIE MENS SE GESINDHEID	82
3.5.3.1	INLEIDEND	82
3.5.3.2	DIE VREES VAN DIE HERE AS EERBIED EN/OF VERSKRIKKING	83
3.5.3.3	DIE VREES VAN DIE HERE AS GELOOF EN VERTROUE	85
3.5.3.4	DIE VREES VAN DIE HERE AS OOTMOED	86
3.5.3.5	DIE VREES VAN DIE HERE AS LIEFDE	87
3.5.3.6	DIE VREES VAN DIE HERE AS DANKBAARHEID EN BLYDSKAP	89
3.5.4	DIE VREES VAN DIE HERE AS VERHOUDINGSBEGRIP	89
3.5.4.1	INLEIDEND	89
3.5.4.2	JAHWE SE VERHOUDING MET SY VOLK	89
3.5.4.3	JAHWE SE VERHOUDING MET DIE NASIES	90
3.5.4.4	JAHWE EN DIE GODE	90
3.5.4.5	JAHWE EN DIE SKEPPING	91
3.5.4.6	DIE VREES VAN DIE HERE EN VERHOUDINGS TUSSEN MENSE EN VOLKE	91
3.5.5	DIE VREES VAN DIE HERE AS GODSDIENS	92

3.5.5.1	INLEIDEND	92
3.5.5.2	DIE VREES VAN DIE HERE AS AANBIDDING	93
3.5.5.3	VREES VAN DIE HERE AS DIENS EN GEHOORSAAMHEID AAN DIE WET	94
3.5.6	DIE VREES VAN DIE HERE: BELONINGS EN STRAWWE	96
3.6	GEVOLGTREKKING	98
4.	HOOFSTUK 4: DIE PENTATEUG: INLEIDENDE ASPEKTE	99
4.1	INLEIDING	99
4.2	DIE BENAMING “PENTATEUG”	99
4.3	DIE OMVANG VAN DIE PENTATEUG	101
4.4	DIE NAME VAN DIE BOEKE IN DIE PENTATEUG	102
4.5	DIE KANONISERING VAN DIE PENTATEUG	102
4.6	DIE SAMESTELLING VAN DIE PENTATEUG	103
4.6.1	HISTORIESE OORSIG	103
4.6.1.1	SIENINGS OOR DIE SAMESTELLING VAN DIE PENTATEUG VOOR DIE ONTSTAAN VAN DIE DOKUMENTÊRE HIPOTEESES	103
4.6.1.2	DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE OU DOKUMENTÊRE HIPOTEESE	104
4.6.1.3	DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE FRAGMENTH HIPOTEESE	106
4.6.1.4	DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE NUWE DOKUMENTÊRE HIPOTEESE	107
4.6.1.5	DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE KOMPLIMENTÊRE HIPOTEESE	109
4.6.1.6	ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE SUPPLEMENTÊRE MODEL	110
4.6.1.7	DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN VORMKRITIEK EN TRADISIE-HISTORIESE BENADERINGS	110
4.6.1.8	DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE NUWE KRITIEK	114
4.6.1.9	DIE DOMUMENTÊRE HIPOTEESE IN KRISIS	116
4.6.1.10	BELANGRIKE PENTATEUGNAVORSING SEDERT 1970	117
4.6.1.10.1	VAN SETERS	117
4.6.1.10.2	RENDTORFF	119
4.6.1.10.3	BLUM	120
4.6.1.10.4	LEVIN	121
4.6.1.10.5	SCHMID	122
4.6.1.10.6	WHYBRAY	123
4.6.1.10.7	BERGE	124
4.6.1.10.8	BOORER	124
4.6.1.10.9	KNOHL	125
4.6.1.10.10	McCONVILLE	126
4.6.1.10.11	GNUSE	126

4.6.1.10.12	BADEN	126
4.6.1.10.13	SKA	127
4.6.1.10.14	OTTO	129
4.6.2	DIE GELDIGHEID VAN KRITERIA WAT VIR DIE ONDERSKEIDING VAN BRONNE GEBRUIK WORD	130
4.6.3	DIE BRONNE EN REDAKTORS VAN DIE PENTATEUG	137
4.6.3.1	DIE VOOR-PRIESTERLIKE (JAHWISTIESE) MATERIAAL	137
4.6.3.1.1	INLEIDEND	137
4.6.3.1.2	DIE HUIDIGE STAND VAN NAVORSING	139
4.6.3.1.3	DIE AARD EN OMVANG VAN DIE J-MATERIAAL	140
4.6.3.1.4	DIE DATERING EN HERKOMS VAN DIE J-MATERIAAL	140
4.6.3.1.5	DIE KENMERKE VAN DIE J-MATERIAAL	142
4.6.3.1.6	DIE J-MATERIAAL IN VERHOUDING TOT ANDER BRONNE	143
4.6.3.1.7	DIE J-BRON EN DIE VREES VAN DIE HERE	145
4.6.3.2	DIE VOOR-PRIESTERLIKE (E-BRON) MATERIAAL	145
4.6.3.2.1	DIE HUIDIGE STAND VAN NAVORSING	145
4.6.3.2.2	DIE AARD EN OMVANG VAN DIE ELOHIS	147
4.6.3.2.3	DIE DATERING EN HERKOMS VAN DIE ELOHIS	147
4.6.3.2.4	KENMERKE VAN DIE ELOHIS	149
4.6.3.2.5	DIE ELOHIS IN VERHOUDING TOT ANDER BRONNE	150
4.6.3.2.6	DIE ELOHIS EN DIE VREES VAN DIE HERE	151
4.6.3.3	DIE D-BRON	151
4.6.3.3.1	DIE HUIDIGE STAND VAN NAVORSING	151
4.6.3.3.2	DIE AARD EN OMVANG VAN DIE D-BRON	153
4.6.3.3.3	DATERING EN HERKOMS VAN DIE D-BRON	153
4.6.3.3.4	DIE KENMERKE VAN DIE DEUTERONOMIS	155
4.6.3.3.5	DIE D-BRON IN VERHOUDING TOT ANDER BRONNE	156
4.6.3.3.6	“DIE VREES VAN DIE HERE” IN DIE DEUTERONOMIS EN ANDER DEUTERONOMISTIESE GESKRIFTE	157
4.6.3.5	DIE P-BRON	158
4.6.3.5.1	DIE AARD EN OMVANG VAN DIE P-BRON	158
4.6.3.5.2	DIE DATERING EN HERKOMS VAN DIE P-BRON	161
4.6.3.5.3	KENMERKE VAN DIE P-BRON	162
4.6.3.5.4	DIE HEILIGHEIDSKODE	164
4.6.3.5.5	DIE P-BRON SE VERBANDE MET ANDER BRONNE	165
4.6.3.5.6	DIE P-BRON EN DIE VREES VAN DIE HERE	165
4.6.3.6	MOONTLIKE ANDER BRONNE	166
4.7	GEVOLGTREKKING	167
5.	HOOFSTUK 5: 'N INTERPRETASIE VAN DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE PENTATEUG	168

5.1	INLEIDING	168
5.2	DIE BOEK GENESIS	170
5.2.1	DIE TUIN VAN EDEN (GENESIS 2:4-3:24)	170
5.2.2	DIE VERBONDSBELOFTE (GENESIS 15:1-21)	175
5.2.3	SARA EN ABIMELEK (GENESIS 20:1-18)	176
5.2.4	ABRAHAM WORD GETOETS (GENESIS 22:1-19)	180
5.2.5	JAKOB ONTMOET GOD BY BET-EL (GENESIS 28:10-22)	184
5.2.6	JAKOB VERLAAT LABAN (GENESIS 31:2-32:3)	187
5.2.7	DIE EERSTE BESOEK VAN JOSEF SE FAMILIE IN EGIPTE (GENESIS 42:1-38)	191
5.3	DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE BOEK EKSODUS	193
5.3.1	DIE VOLKSMOORD VAN FARAO (EKSODUS 1:15-22)	193
5.3.2	GODSVERSKYNING AAN EN ROEPING VAN MOSES (EKSODUS 3:1-4:17)	197
5.3.3	DIE SEWENDE PLAAG (EKSODUS 9:13-25)	200
5.3.4	JAHWE SE VERLOSSING BY DIE SEE (EKSODUS 13:17- 14:31)	203
5.3.5	MOSES EN/OF MIRIAM SE OORWINNINGSLIED (EKSODUS 15:1-21)	205
5.3.6	DIE BEGIN VAN ISRAEL SE WETLIKE STELSEL (EKSODUS 18:13-27)	209
5.3.7	JAHWE SE TEENWOORDIGHEID BY SINAI (EKSODUS 19:16-25)	211
5.3.8	ISRAEL SE REAKSIE OP DIE JAHWE SE ROEPING (EKSODUS 20:18-21)	216
5.4	DIE BOEK LEVITIKUS	217
5.4.1	INLEIDEND	217
5.4.2	WETTE MET BETREKKING TOT 'N HEILIGE LEWE (LEVITIKUS 19:1-37)	218
5.4.3	DIE SEWE-JAAR-SIKLUSSE: DIE SABBATSJAAR EN DIE JUBELJAAR (LEVITIKUS 25:1-55)	222
5.5	DIE BOEK NUMERI	225
5.6	DIE BOEK DEUTERONOMIUM	226
5.6.1	'N OPROEP TOT ISRAEL OM JAHWE SE GEBOOIE TE ONDERHOU (DEUTERONOMIUM 4:1-40)	226
5.6.2	DIE TIEN WOORDE (DEUTERONOMIUM 4:44-6:3)	230
5.6.3	HOOR ISRAEL, DIE HERE ALLEEN IS GOD (DEUTERONOMIUM 6:4-7:11)	234
5.6.4	AS JY GEHOORSAAM IS, SAL JY GESEËND WEES (DEUTERONOMIUM 7:12-26)	237
5.6.5	AS JY ONGEHOORSAAM IS, SAL JY OMKOM (DEUTERONOMIUM 8:1-20)	239
5.6.6	EN NOU, ISRAEL, WAT VRA JAHWE VAN JOU? (DEUTERONOMIUM 10:12-11:32)	240
5.6.7	BRONNE VAN VERSOEKING OM AGTER ANDER GODE AAN TE GAAN (DEUTERONOMIUM 13:1-18)	244
5.6.8	DIE BEGIN VAN SOSIALE WETGEWING (DEUTERONOMIUM 14:22-29)	245
5.6.9	MAG SONDER INHALIGHEID	247

	(DIE AMP VAN KONING) (DEUTERONOMIUM 17:14-20)	
5.6.10	ONTHOU DIE AMALEKIETE (DEUTERONOMIUM 25:17-19)	249
5.6.11	TWEE LITURGIEË VIR AANBIDDING IN DIE BELOOFDE LAND (DEUTERONOMIUM 26:1-15)	251
5.6.12	'N VOLKOME OMMEKEER VAN ISRAEL SE GESKIEDENIS (DEUTERONOMIUM 28:58-68)	252
5.6.13	DIE VOORBEREIDING VIR MOSES SE DOOD (DEUTERONOMIUM 31:1-30)	254
5.7	SAMEVATTING	255
6.	HOOFSTUK 6: RESULTATE VAN DIE EKSEGETIESE STUDIE RAKENDE “DIE VREES VAN DIE HERE” IN DIE PENTATEUG	257
6.1	INLEIDING	257
6.2	DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE FINALE VORM VAN DIE PENTATEUG	258
6.2.1	DIE VERSKILLENDE WOORDE VIR “VREES”	258
6.2.2	“DIE VREES VAN DIE HERE” SE VERBANDE MET ANDER TEMAS EN/OF ONDERWERPE	259
6.2.2.1	GODSVERSKYNINGS EN GOD SE TEENWOORDIGHEID	259
6.2.2.2	GOD SE MAGTIGE DADE IN DIE GESKIEDENIS	259
6.2.2.3	'N REGVERDIGE LEWE EN GEHOORSAAMHEID AAN GOD SE WET	260
6.2.2.4	DIE VREES VAN DIE HERE EN OPVOEDING	260
6.2.2.5	DIE TOETS VIR DIE VREES VAN DIE HERE	261
6.2.2.6	DIE VREES VAN DIE HERE SEËN EN/OF VERVLOEK	261
6.2.2.7	DIE VREES VAN DIE HERE, DIE VERBOND EN GODSDIENS	261
6.2.2.8	DIE VREES VAN DIE HERE EN DIE NASIES	262
6.3	DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE BRONNE VAN DIE PENTATEUG	262
6.3.1	DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE NIE-PRIESTERLIKE MATERIAAL	262
6.3.1.1	IDENTIFISERING VAN J- EN E-GEDEELTES	262
6.3.1.2	DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE J-MATERIAAL	264
6.3.1.3	DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE ELOHIS	265
6.3.2	DIE VREES VAN DIE HERE IN DEUTERONOMIUM	267
6.3.3	DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE PRIESTERLIKE MATERIAAL	268
6.3.3.1	DIE PRIESTERLIKE BRON	268
6.3.3.2	DIE HEILIGHEIDSKODE	269
6.4	VERGELYKENDE TABELLE	269
6.4.1	INLEIDING	269
6.4.2	GEBRUIK VAN HEBREEUSE WOORDE	270
6.4.3	SEMANTIESE BETEKENISVELDE	270
6.5	DIE ONTWIKKELING VAN DIE BEGRIP “VREES VAN DIE HERE”	270

6.6	SLOTSOM	271
7	HOOFSTUK 7: SAMEVATTING EN BYDRAE VAN DIE STUDIE	272
7.1	INLEIDING	272
7.2	SAMEVATTING	272
7.2.1	HOOFSTUK 1	272
7.2.2	HOOFSTUK 2	273
7.2.3	HOOFSTUK 3	274
7.2.4	HOOFSTUK 4	275
7.2.5	HOOFSTUK 5 EN 6	275
7.3	DIE BYDRAES VAN HIERDIE STUDIE	276
7.4	VELDE VIR VERDERE STUDIE	277
7.5	SLOTSOM	278
	BIBLIOGRAFIE	279

SUMMARY

The purpose of this study is to determine if research on the concept “the fear of the Lord” can lead to a better understanding of the message of the Pentateuch in different times and contexts.

The study begins with a discussion regarding the shortcomings of studies done on “the fear of the Lord” in both Old Testament theology and the Pentateuch research. These studies are often dated or deal insufficiently with the problem. The place and function of the concept “the fear of the Lord” in the Pentateuch has not yet been determined.

In chapter two a discussion follows on “the fear of the Lord” in relation to education and the retelling of “history”. The concept “the fear of the Lord” is compared with historical developments in biblical interpretation. This section of the study comes to the conclusion that “the fear of the Lord” emphasises the meaning the Scripture has for the reader and does not necessarily present an objective/rational reading thereof.

Chapter three discusses the developments in semantics. The different words that can be translated with “fear” are discussed according to their semantic domains. This chapter also discusses the possible development of the concept “the fear of the Lord” within the Old Testament. The idea of the fear of the gods in Middle Eastern texts is also considered.

Chapter four is a discussion of the composition of the Pentateuch. The history of its research is discussed and conclusions are drawn with regard to the different sources in the Pentateuch. This chapter comes to the conclusion that “the fear of the Lord” is present in the Elohist, J material, Deuteronomist source as well as the Holiness code, but is absent from the Priestly material.

Chapter five is an exegetical study of texts that contain references to fear directed towards God. Words translated with “fear” are discussed according to their semantic domains. The exegetical study also involves a study of other terms or subjects in the Pentateuch which are used in close relation to “the fear of the Lord”.

The study concludes that research based on the concept “the fear of the Lord” and its function in the Pentateuch in its final form as well as its different sources, does indeed lead to a better understanding of the message of the Pentateuch in different times and contexts.

Key terms: Old Testament theology
 Fear of the Lord
 Pentateuch
 Sources

OPSOMMING

Hierdie studie het ten doel om te bepaal of navorsing ten opsigte van die uitdrukking “die vrees van die Here” tot ’n beter begrip van die boodskap van die Pentateug in verskillende tye en kontekste kan lei.

Die studie begin met ’n bespreking aangaande die tekortkominge van huidige studies oor “die vrees van die Here” in beide Ou Testament-teologie en die Pentateug-navorsing. Hierdie studies is meestal verouderd of behandel die probleem in ’n onvoldoende wyse. Die plek en funksie van die begrip “die vrees van die Here” in die Pentateug is nog nie bepaal nie.

In hoofstuk twee volg ’n bespreking oor “die vrees van die Here” in verband met onderrig en die oorvertel van “geskiedenis”. Die begrip “die vrees van die Here” word met historiese ontwikkelinge in Skrifinterpretasie vergelyk. Die studie maak die gevolgtrekking dat “die vrees van die Here” die betekenis wat die Skrif vir die leser het, beklemtoon en nie noodwendig ’n die objektiewe/rasionele lees daarvan nie.

Hoofstuk drie bespreek die ontwikkelinge in die semantiek. Die onderskeie woorde wat met “vrees” vertaal kan word, word volgens hulle betekenisvelde bespreek. Hierdie hoofstuk bespreek verder die moontlike ontwikkeling van die begrip “die vrees van die Here” binne die Ou Testament. Die idee van die vrees vir die gode in Ou Nabye Oosterse tekste word ook bespreek.

Hoofstuk vier behels ’n bespreking oor die samestelling van die Pentateug. Die navorsingsgeskiedenis daarvan word bespreek en gevolgtrekkings rakende die verskillende bronne van die Pentateug word gemaak. Die hoofstuk kom tot die slotsom dat “die vrees van die Here” in die Elohis, J-materiaal, Deuteronomistiese bron en die Heiligheidskode teenwoordig is, maar nie in die Priesterlike materiaal nie.

Hoofstuk vyf is ’n eksegetiese studie van tekste wat ’n verwysing bevat na vrees wat tot God gerig is. Woorde wat met “vrees” vertaal word, word volgens hulle betekenisvelde bespreek. Die eksegetiese studie behels verder ’n studie van ander terme of temas wat sterk verbande met “die vrees van die Here” toon.

Die studie kom tot die slotsom dat navorsing ten opsigte van die uitdrukking “die vrees van die Here” en die funksie daarvan in die finale vorm van die Pentateug sowel as die verskillende bronne inderdaad tot ’n beter begrip van die boodskap van die Pentateug in verskillende tye en kontekste lei.

Sleutel terme: Ou Testament-teologie
 Vrees van die Here
 Pentateug
 Bronne

HOOFSTUK 1

INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING

1.1 INLEIDING

Daar is al dikwels verwys na die belangrike plek wat die uitdrukking “die vrees van die Here” in die wysheidsliteratuur van die Ou Testament inneem (vgl. Kaiser, 1978:170; Kidner, 1985:17, Clements, 1990:20-21, Merrill, 2006:623). Die woord “vrees” (ירע) en afgeleide vorme kom ook op talle plekke in die Pentateug voor (kyk onder andere Genesis 20:11 [“vrees van God” – s.nw. – konstr.], 22:12 [dw. – konstr.], 42:18 [dw.], Eksodus 1:17 [ww. – impf.], 1:21 [ww. – perf.], 14:31 [ww.– impf.], 20:20 [2 keer: ww. – juss. en s.nw.], Levitikus 19:14 [werkwoord – perf.], 19:32 [ww. – perf.], 25:17 [ww. – perf.], Deuteronomium 4:10 [ww. – inf. konstr.], 5:29 [ww. – inf. konstr.] en 28:58 [ww. – inf. konstr.]) (vgl. ook Kaiser, 1978:67).

Navorsers verskil oor die saak of ander werkwoorde wat met vrees vertaal word, ook die betekenis van “die vrees van die Here” kan oordra (vgl. Lee, 1982:289; Funderburk, 1976:518-521; Wilson 1995:66-67). Swanson (1997) toon wel aan dat die werkwoorde בהל (bâhal), גור (gûr), חיל - חול (chûl, chîyl), חרד (chârad), חתת (châthath), ערץ (‘ârats) en פחד (pâchad) die semantiese veld van verskrikking met die woord *yârê* deel (genoemde werkwoorde kom almal in die Pentateug voor), terwyl die werkwoorde *gûr*, *châthath* en *‘ârats* soos *yârê* ook die semantiese veld van respek of verwondering insluit. Die plek wat hierdie en verwante terme, ook as deel van die uitdrukking “vrees van God / die Here”, in die Pentateug inneem en die belangrikheid daarvan, al dan nie, is nog nie volledig bespreek nie.

Dit blyk dus dat ruimte bestaan vir navorsing met betrekking tot die uitdrukking “die vrees van die Here” en verbandhoudende terme, ook buite die wysheidsliteratuur in die Ou Testament. Navorsing oor hierdie uitdrukking in ander literêre kontekste kan nuwe insigte bied wat die betekenisomvang daarvan betref, maar terselfdertyd ook ’n aanduiding gee van moontlike verbande tussen hierdie uitdrukking en reeds geïdentifiseerde kernbegrippe, oftewel temas, soos onder andere Clines (1997:10) en Alexander (2002:95) daarna verwys, in die Ou Testament en meer spesifiek die Pentateug. Wilson (1995:59) het gewys op die belang van die uitdrukking “die vrees van die Here” om die Ou Testament te kan verstaan wanneer hy opmerk: “the fear of the Lord is a concept of utmost importance in the OT”. Hy meld verder dat dit verrassend is dat nog geen standaardwerk oor hierdie onderwerp in Engels verskyn het nie. Hy wys daarop dat die belangrikste werke wat handel oor hierdie onderwerp, naamlik dié van Oosterhoff (1949), Plath (1963), Becker (1965) en Derousseaux (1970), reeds meer as vyf en twintig jaar (tans meer as veertig jaar) oud is (Wilson, 1995:59). Vanuit die Engelstalige akademiese wêreld het sedert Wilson se opmerking 18 jaar gelede niks verander nie.

Hierbo is reeds verwys na die plek wat die uitdrukking “die vrees van die Here” in die wysheidsliteratuur in die Ou Testament inneem. Sommige navorsers het hierdie uitdrukking selfs geïdentifiseer as ’n sentrale begrip in die wysheidsboeke van die Ou Testament (Job, Spreuke en Prediker) (vgl. Kidner, 1985:17, Clements, 1990:20 en Merrill, 2006:623). Nel (1982:98) wys in hierdie verband daarop dat die wysheidstradisie van Israel van die wysheidstradisies van ander volke onderskei kan word omdat Israel haar wysheid spesifiek met die “vrees van die Here” as sentrale begrip in verband bring (vgl. ook Waltke & Diewert, 1999: 297). Selfs wat die

wysheidsliteratuur betref, toon Wilson (1995:66) aan dat navorsing oor hierdie uitdrukking skraps is. Hierdie gebrek aan navorsing is 'n groter probleem wat die ander boeke van die Ou Testament betref. Vreekamp (1982:2), wat vanuit 'n sistematies-teologiese perspektief skryf, sien hierdie uitdrukking as 'n vergete konsep in die Bybelse teologie en daarom ook in die sistematiese teologie. Dat die “vrees van die Here” steeds 'n vergete begrip is, word geïllustreer deur die onlangse Ou Testament-teologie van Routledge (2008) wat nie “die vrees van die Here” onder Ou-Testamentiese temas bespreek nie.

Met betrekking tot die Pentateug geniet die uitdrukking “die vrees van die Here” in resente navorsing ook nie aandag nie. Clines (1997:10) het reeds die gebrek aan studies rakende spesifieke temas in die Pentateug uitgewys. Ouer werke wat bepaalde temas in die Pentateug hanteer, soos dié van Wolff (1966, 1972), Brueggemann (1972), Ellis (1969) en Lohfink (1994), fokus slegs op temas binne die voorgestelde bronne van die Pentateug. Wolff gee aandag aan die J- en E-bronne, Brueggemann aan die P-bron, Ellis aan die J-bron en Lohfink op sy beurt aan die P- en D-bronne. Nie een van hierdie studies fokus op die Pentateug as 'n eenheid in sy finale vorm nie. Die werke van Whybray (1995), Alexander (2002) en Sailhamer (2009) wat wel temas in die Pentateug as eenheid hanteer, bespreek egter nie “die vrees van die Here” afsonderlik nie. Sailhamer (2009:290) se werk illustreer die huidige tendens in Pentateugstudies om net na temas te verwys wat die navorser as sentraal beskou. Hy verwys na die volgende temas: menslike mislukking, goddelike genade, geloof, wet en verbond. Die probleem met so 'n benadering is dat ander temas en uitdrukkings *in die teks* (soos “die vrees van die Here”) nie tot hulle reg kom nie.

'n Moontlike rede waarom nie baie klem geplaas word op die uitdrukking “die vrees van die Here” nie, kan wees dat dit naas ander uitdrukings in die Ou Testament nie as belangrik beskou word nie. Vervolgens word moontlike redes aangevoer waarom die uitdrukking “die vrees van die Here” en verbandhoudende uitdrukings in die Pentateug, naas andere, nie as belangrik beskou word nie.

1.2 AKTUALITEIT EN PROBLEEMSTELLING

In hierdie afdeling word by wyse van enkele redes vir die blykbare onderbeklemtoning van die uitdrukking op die aktualiteit van die onderwerp gewys. Op grond daarvan word 'n probleemstelling ook geformuleer. In die res van hierdie studie sal hierdie redes in meer besonderhede bespreek word.

- **“Die vrees van die Here” word moontlik tot enkele menslike reaksies beperk**

Von Rad (1975:215) beskou “die vrees van die Here” slegs as 'n term wat op gehoorsaamheid aan die wet van God dui. Garrett (1993:10) verstaan die begrip “die vrees van die Here” effens wyer as die verhouding van elke individuele Israeliet met God. Smith (1992:10) beperk die betekenis van “die vrees van die Here” sodanig dat dit bloot een van baie reaksies (byvoorbeeld liefde, diens, gehoorsaamheid, aanbidding, wyse handeling) is wat die mens teenoor God kan toon. In teenstelling met hierdie siening meen Whybray (1965:96-97) dat elke faset van Israel se verhouding met Jahwe, soos gehoorsaamheid, aanbidding, liefde en getrouheid, by die betekenis van “die vrees van die Here” ingesluit kan word.

- **“Die vrees van die Here” word moontlik tot godsdiensbeoefening beperk**

Geleerdes soos Vriezen (1966:130, 235), Lee (1982:290) en Fuhs (1990:297) sien die begrip “die vrees van die Here” as die sentrum van die godsdiens. Fuhs (1990:298) beskou godsdiens as respek teenoor God, aanbidding en gehoorsaamheid aan God se bevel. Hierdie identifisering van “die vrees van die Here” as die sentrum van slegs die godsdiens bring die volgende probleme mee: Eerstens word ’n skeiding tussen God, sy openbaring en die mens se reaksie daarop gemaak (vgl. Westermann, 1978:27). Tweedens word die fokus van die begrip op die persoon van God onderbeklemtoon. Hyung (2008:156) het hierteenoor aangetoon dat “die vrees van die Here” byvoorbeeld in Psalm 68:36 oor die Persoon van God self handel. Derdens word die verhouding tussen hierdie begrip en ander begrippe wat met God verband hou, onderspeel. Die wysheidsliteratuur bring duidelik die vrees van die Here, wysheid, asook die kennis van God buite die godsdienstige konteks met mekaar in verband (Whybray, 1994:146).

- **“Die vrees van die Here” word moontlik nie genoegsaam in sy verband met ander begrippe bestudeer nie**

Smith (1992:6) wys daarop dat, alhoewel die uitdrukking “vrees vir God” na ’n diep geloof in God se krag, heiligheid en wysheid verwys, moet die spesifieke betekenis van die frase in verskillende kontekste nie uit die oog verloor word nie. Murphy (1998:255) wys daarop dat “die vrees van die Here” besonders is in sy vermoë om soveel nuanses te vertoon. Daar is ook uitdrukkings in die Ou Testament wat moontlik daarop kan dui dat die skrywers en redaktors van die Ou Testament self die

begrip in verhouding met ander begrippe verstaan het. Hier kan verwys word na Spreuke 1:7 wat “die vrees van die Here” as die beginsel (*re’shiyâth*) van die wysheid aantoon. Die Hebreeuse woord *re’shiyâth* sluit beide die gedagte van “beginpunt”, asook “essensie” in (vgl. Blocher [1977:13-15] vir verdere menings rakende die begrip *re’shiyâth*). Die woord kan ook “hoof” beteken en kan selfs op ’n uiteindelijke doel dui (Jones, 1961:58).

- **Die soeke na ’n sentrale begrip in die Ou Testament geniet tans nie aandag nie**

Prinsloo (1994:362) het reeds aangetoon dat wegbeweeg word van die soeke na ’n sentrum in die Ou Testament. Voorstelle vir ’n sentrum in die Ou Testament bevat tog elemente van ’n sentrale begrip en vertoon wel raakpunte met “die vrees van die Here”, soos die fokus op God (vgl. Hasel, 1991:141), die Here in verhoudings (vgl. Hasel, 1991:142) en die eerste gebod (vgl. Hasel, 1991:152). Alhoewel wegbeweeg word van ’n soeke na ’n sentrum in die Ou Testament, is dit duidelik dat vorige voorstelle vir ’n sentrum in die Ou Testament steeds ’n invloed op huidige navorsing het. Dit blyk uit die hoogaangeskrewe werk van Brueggemann (1997) wat sterk vanuit ’n fokus op God en sy verhoudings werk (vgl. ook Routledge, 2008:5).

Daar kan selfs gevra word of “die vrees van die Here” as ’n sentrale begrip in die Ou Testament kan dien. Die wysheidsliteratuur is ’n moontlike aanduiding dat sommige redaktors wel dié begrip as ’n sentrale begrip kon gebruik het (vgl. Nel, 1982:98). Die hele Ou Testament is egter nie vanuit “die vrees van die Here” as sentrale begrip saamgestel nie. Dit het die implikasie dat “die vrees van die Here” as ’n teologiese

konstruk binne die Ou Testament en wel in verband met ander begrippe bestudeer moet word. So 'n benadering sluit aan by 'n tendens in die veld van Ou Testament-teologie en Pentateugstudies waardeur daar op die bestudering van bepaalde temas gefokus word (Osborne, 1991:283; Loader, 2000:197).

- **“Die vrees van die Here” word moontlik net aan 'n bepaalde uitdrukking (*yir'at Yhwh*) gekoppel**

Die meeste Ou-Testamentici is versigtig om die gedagte van “die vrees van die Here” in kontekste te veronderstel waar die uitdrukking “*yir'at Yhwh*” nie eksplisiet voorkom nie (vgl. Douglas, 1962:373; Funderburk, 1976:518). Wolff (1972:164) noem in sy bespreking van Elohistiese fragmente dat die spesifieke uitdrukking (“die vrees van die Here”) in die redaksieproses verlore kon gegaan het. Geleerdes het “die vrees van die Here” ook met die eerste gebod in verband gebring (vgl. Wengert, 1995:19; Miller, 1999:15), alhoewel die eerste gebod geen uitdrukking vir vrees bevat nie.

As gevolg van die gevaar dat “die vrees van die Here” in kontekste ingelees kan word waar dit moontlik nie 'n rol speel nie, sal die fokus van hierdie studie hoofsaaklik op Skrifgedeeltes val wat wel 'n relevante uitdrukking vir vrees bevat of waar dit deur ander navorsers se werk gekontroleer kan word.

Dit is duidelik dat die betekenis en omvang van die uitdrukking “die vrees van die Here” in die Pentateug, die verband van die uitdrukking met ander begrippe, die funksionering van die uitdrukking binne verskillende tydvakke en die moontlike

sentraliteit van die begrip in die Pentateug nog nie goed nagevors is nie. Uit voorafgaande kan die probleemstelling waaraan hierdie studie gaan aandag gee, soos volg verwoord word: Hoe funksioneer die uitdrukking “die vrees van die Here” en verbandhoudende uitdrukkinge in die Pentateug?

1.3 BEGRENSING VAN DIE STUDIE

Die toespitsing van hierdie studie op die Pentateug is eerstens gedoen omdat navorsers in die veld van Ou Testament-teologie die temas van die Pentateug dikwels in verband probeer bring met die res van die Ou Testament. Die werk van Brueggemann (1997) is ’n goeie voorbeeld hiervan. Hy behandel in sy Ou Testament-teologie die volgende handeling van God: Jahwe skep, maak beloftes, red, beveel en lei. Hy gee erkenning aan die feit dat hierdie temas juis reeds in die Pentateug uitgewys is deur Martin Noth en Gerhard von Rad (Brueggemann, 1997:205).

Tweedens is die keuse van die Pentateug in ’n studie van “die vrees van die Here” sinvol omdat ons in die Pentateug moontlik te doen het met ’n verskeidenheid bronne uit verskillende tye wat ons ’n wyer idee gee hoe “die vrees van die Here” in verskillende kringe en tye gefunksioneer het. Die samestelling en redaksie van die Pentateug en die implikasies daarvan met betrekking tot “die vrees van die Here” sal in die studie meer volledig hanteer word.

1.4 **SENTRALE NAVORSINGSVRAAG EN SUBVRAE**

Uit die voorafgaande word die volgende sentrale navorsingsvraag geformuleer waarop hierdie studie hom in die besonder gaan toespits:

Kan die bestudering van die funksie van die uitdrukking “die vrees van die Here” in die Pentateug ’n beter begrip van die boodskap van die Pentateug binne verskillende tydvakke en kontekste teweegbring?

Hierdie studie gaan poog om die sentrale navorsingsvraag te beantwoord deur die volgende subvrae te ondersoek:

- Hoe vergelyk “die vrees van die Here” se konsep van onderrig en “geskiedenis” met resente ontwikkelings in Skrifinterpretasie?
- Wat beteken die uitdrukking “die vrees van die Here” en hoe funksioneer “die vrees van die Here” saam met ander uitdrukkings in die Ou Testament, en meer spesifiek, die Pentateug?
- Hoe is die Pentateug saamgestel en hoe funksioneer “die vrees van die Here” in die onderskeie bronne van die Pentateug?
- Hoe funksioneer die uitdrukking “die vrees van die Here” in die Pentateug? (Spesifieke eksegetiese ondersoek.)
- Hoe funksioneer die uitdrukking “die vrees van die Here” in die Pentateug? (Resultate van eksegetiese ondersoek.)

1.5 DOELSTELLINGS

Die doel van hierdie studie is om te bepaal hoe die uitdrukking “die vrees van die Here” binne die Pentateug funksioneer. Dit behels dat die betekenis van “die vrees van die Here” vasgestel word, die samestelling van die Pentateug bespreek word, eksegetiese riglyne vir die bestudering van die uitdrukking “die vrees van die Here” in die Pentateug bepaal word en vasgestel word hoe “die vrees van die Here” saam met ander uitdrukkings in die Pentateug funksioneer.

1.6 BASIESE HIPOTESE

Die bestudering van die uitdrukking “die vrees van die Here” in verband met ander sleutelbegrippe in die Pentateug kan beter begrip van die boodskap van die Pentateug binne verskillende tydvakke teweegbring.

1.7 METODE VAN ONDERSOEK

Die metode wat in hierdie studie gevolg sal word, behels eerstens ’n literatuurstudie rakende die vrees van die Here in verband met “geskiedenis” en opvoeding asook resente ontwikkelings in Skrifinterpretasie sodat vergelykings en gevolgtrekkings gemaak kan word. Tweedens sal ’n literatuurstudie rakende die begrip “die vrees van die Here” onderneem word. Dit sluit die semantiek van Hebreeuse woorde vir vrees asook ’n studie van die funksionering van die vrees van die Here in buite-Bybelse bronne en die res van die Ou Testament in. Derdens bevat dit ’n meer histories-krities georiënteerde studie rakende die samestelling van die Pentateug wat

'n oorsig van die werk van die vernaamste navorsers insluit. Laastens sal 'n eksegetiese studie van relevante teksgedeeltes onderneem word om vas te stel hoe die uitdrukking in verband met kernbegrippe in die Pentateug funksioneer. In hierdie eksegetiese studie sal grammaties-histories te werk gegaan word met erkenning aan die resultate van historiese en literêre kritiek. Deur die literatuurstudie sal gepoog word om die bronne te identifiseer waarbinne die begrip voorkom asook die semantiese velde van woorde wat met vrees vertaal word. Toepaslike teksgedeeltes binne en buite die Pentateug se ooreenkomste en/of verskille met mekaar ten opsigte van strukture, temas, beklemtonings ens. sal bestudeer word (Fewell, 1992:14). Die eksegetiese metodologie word in die bepaalde hoofstuk verder uiteengesit.

1.8 HOOFSTUKINDELING

In hoofstuk 2 sal 'n vergelykende studie tussen “die vrees van die Here”-konsep van onderrig en “geskiedenis” en resente ontwikkelings in Skrifinterpretasie deur middel van 'n literatuurondersoek gedoen word.

In hoofstuk 3 word die uitdrukking “die vrees van die Here” deur die bestudering van die toepaslike literatuur nagevors. Dit behels dat die betekenis van die begrippe wat vir hierdie uitdrukking gebruik word, bestudeer word, die betekenis van die uitdrukking binne die Ou Testament aangetoon word en ondersoek ingestel word na hoe die uitdrukking in die Ou Testament in verband met ander sentrale begrippe funksioneer.

In hoofstuk 4 word die problematiek rondom die samestelling van die Pentateug ondersoek. Dit sluit 'n literatuurstudie en beoordeling van die sienings van die vernaamste navorsers in.

Hoofstuk 5 behels 'n eksegetiese studie van relevante Skrifgedeeltes.

In hoofstuk 6 sal hierdie studie die resultate van die eksegetiese studie weergee deur aan te toon hoe “die vrees van die Here” in die Pentateug funksioneer.

In hoofstuk 7 sal die belangrikste bydraes van hierdie studie saamgevat word.

HOOFSTUK 2

DIE BEGRIP “DIE VREES VAN DIE HERE” EN RESENTE ONTWIKKELINGS IN SKRIFINTERPRETASIE

2.1 INLEIDING

Dit is noodsaaklik om in hierdie proefskrif aan belangrike historiese bewegings aandag te gee wat ’n invloed uitgeoefen het op hoe die Skrif benader word. Die doel is om na te gaan in watter mate resente ontwikkelings op hierdie gebied ’n invloed op die vakgebied Ou Testament-teologie, waarbinne hierdie studie val, uitgeoefen het. Dit het eerstens ’n invloed op hoe die Skrif hanteer word. Dit is belangrik vir die eksegetiese studie rakende “die vrees van die Here” (kyk hoofstuk 5). Tweedens kan dit moontlik ’n invloed hê op inleidende vraagstukke rondom die Pentateug (kyk hoofstuk 4). In hierdie verband kan, volgens Brueggemann (1997:13-14), verwys word na die feit dat historiese kritiek se evolusionêre idee van geskiedenis as ontwikkelingsproses moontlik agter Wellhausen se dokumentêre hipotese te vinde is.

Die studie oor die vrees van die Here sluit aan by die bespreking van historiese tendense in Ou-Testamentiese studies. Die tema van die vrees van die Here werp moontlik lig op die vraag hoe die Ou Testament self gelees wil word. Die vrees van die Here werp verder lig op hoe die Ou Testament, dit wat in ’n moderne konteks as geskiedenis bekend staan, hanteer. Hierdie hoofstuk begin met ’n kort bespreking van die vrees van die Here in verband met onderrig asook die verhaling van historiese gebeure om iemand tot die regte gesindheid (vrees) op te roep. Tweedens bespreek hierdie hoofstuk sinkroniese en diakroniese benaderings tot die Skrif. Hierdie bespreking sal ’n beter begrip meebring wat die benaderings van resente navorsers betref. Laastens sal ’n kort, kritiese bespreking van die volgende bewegings gegee word:

- Historiese kritiek
- Die heilshistoriese beweging
- Ou-Bybelse teologiese beweging:
 - Barth
 - Eichrodt
 - Von Rad

- Nuwe Bybelse teologiese beweging:
 - Childs (Kanonieke kritiek)
 - Brueggemann (idee van getuienis).

Dit is in hierdie konteks nodig om kortliks te verduidelik wat hier met “Bybelse teologie” bedoel word. Gabler (1787) word as die vader van die Bybelse teologie beskou en het dit as ’n historiese, beskrywende dissipline beskryf in teenstelling met sistematiese teologie. Die Bybelse teologie van 1940 tot 1960 het steeds baie sterk op die histories-kritiese metode berus, alhoewel dit gepoog het om die uiterstes daarvan te vermy (Hasel, 1994:204). Childs (1970) het ’n nuwe Bybelse teologie voorgestel wat meer klem op die huidige betekenis as die historiese betekenis daarvan geplaas het (vgl. Ollenburger, 2004:117). Die huidige rigting waarin die Bybelse teologie beweeg, is dat dit nie net ’n historiese dissipline is nie, maar ten volle teologies. Dit word in Bybelse en teologiese studies gegrond wat weer op eksegetiese werk en sorgvuldige sistematiese refleksie berus (vgl. Hasel, 1994:203-215).

Dit is ook nodig om kortliks te verduidelik wat met “geskiedenis” in ’n Bybelse konteks bedoel word. Frei (1974:268) het daarop gewys dat ons nie na Bybelse narratiewe tekste kan verwys in ons moderne begrip van objektiewe geskiedenis nie. Hy verwys daarom na “historiese” narratiewe as *history-like* (geskiedenisagtig). Die historiese waarde van Bybelse narratiewe kan slegs bepaal word deur ’n evaluering van die historiese omstandighede van die teks, die skrywer se denke, idees onafhanklik van die skrywer of historiese agtergrond asook die woorde van die teks.

Daar sal verder in hierdie hoofstuk gevra word wat die implikasies van hierdie bewegings vir die studie van “die vrees van die Here” is en hoe hierdie bewegings aansluit by of teenstrydig is met die konsepte van “onderrig” en “geskiedenis”, soos dit in verband met die begrip “die vrees van die Here” na vore kom.

Laastens sal gevolgtrekkings gemaak word vir die studie van “die vrees van die Here” in die Pentateug.

2.2 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE LIG VAN ONDERRIG EN “GESKIEDENIS”

In die inleidende hoofstuk is reeds daarna verwys dat die vrees van die Here in die wysheidsliteratuur as die beginsel van die wysheid voorgehou word (vgl. Psalm 111:10; Spreuke 1:7; 9:11) (vgl. Kidner, 1975:398). In Spreuke 1:7 word “die vrees van die Here” as die beginsel (*re^ʿshîyth*) van die wysheid aangetoon. Die Hebreeuse woord *re^ʿshîyth* sluit die gedagte van “beginpunt” asook “essensie” in. Die woord kan ook “hoof” beteken en kan selfs op ’n uiteindelijke doel dui (Jones, 1961:58). Die beskrywing van die vrees van die Here as beginsel (*re^ʿshîyth*) wys dus waarskynlik daarop dat die vrees van die Here sterk in verband staan met die essensie van die wysheidsonderrig. Dit kan verder moontlik daarop dui dat die uiteindelijke doel van die wysheidsonderrig is om die regte gesindheid, naamlik van ontsag teenoor God, aan te moedig [vgl. Blocher (1977:13-15) vir verdere menings rakende die begrip *re^ʿshîyth*].

In Psalm 34:12 sê die digter dat hy die kinders die vrees van die Here sal leer. In hierdie konteks hou die vrees van die Here veral verband met die onderrig in die wet (vgl. ook Jeremia 5:9) (Soviv, 1982:21). Die besorgdheid dat die nuwe geslag die geloof van Israel sal leer en die Here sal vrees, kom ook baie sterk in Deuteronomium na vore (4:9; 6:7; 11:19) (Meyes, 1979:375). Deuteronomium beveel verder dat onderrig in die wet aan mans, vroue, kinders en aan die vreemdelinge gegee moet word sodat hulle die Here kan vrees (Deuteronomium 31:12-13) (Christensen, 2002:766). In Deuteronomium 4:10-12 word beveel dat die kinders aan God se dade in die geskiedenis herinner moet word sodat hulle die Here kan vrees. Die hele doel van onderrig in die wet is dus om die leerders tot die vrees van die Here aan te moedig (Miller, 1999:15). Kidner (1973:140) bring Psalm 34:12 in verband met Spreuke 1:7 se beginsel van die wysheid. Selfs wette en voorskrifte oor feeste en tiendes het ten doel gehad om mense tot die vrees van die Here aan te moedig (Deuteronomium 14:23) (Miller, 1999:15). Die vrees van die Here word duidelik (nie net in die wysheidsliteratuur nie) met instruksie en onderrig in verband gebring (2 Kronieke 26:5; Spreuke 15:33) (Lee, 1982:289).

In 2 Konings 17 word 'n priester deur die koning van Assirië gestuur om die nuwe inwoners van die land die godsdienst van die Jode te leer. Die woord *yâre'* ("vrees") word elf maal gebruik, in dié sin om die God van Israel te aanbid (Soviv, 1982:20). (Sien hoofstuk 3 vir 'n meer volledige bespreking.)

Opsommend kan die gevolgtrekking gemaak word dat die vrees van die Here met heelwat aspekte van onderrig verband hou, naamlik met instruksie in die wet asook Israel se manier van aanbidding. Die vrees van die Here is verder duidelik die doel waarop onderrig gemik was, naamlik om die leerder tot eer en ontsag vir God te lei.

Belangrik vir hierdie studie rakende 'n vergelyking tussen die vrees van die Here en historiese benaderings ten opsigte van Ou Testament-teologie en eksegeese is die verband tussen die vrees van die Here en onderrig rakende die "geskiedenis". Dit is belangrik dat ons hier weer na Frei (1974:268) verwys wat aangetoon het dat ons nie in die Bybel te doen het met moderne, objektiewe geskiedenis nie. Hierdie aangeleentheid gaan hier net kortliks bespreek word, omdat hierdie onderwerp meer volledig in hoofstuk 3 se bespreking rakende die betekenis van die vrees van die Here behandel sal word. In hierdie verband kan na Eichrodt (1967:274) verwys word wat die volgende verband tussen God se handeling in die "geskiedenis" en die vrees van die Here uitgelig het:

". . . in Israel the experience of his marvellous acts confirms the fear of God, and awakens trust in him and in his servants for the future as well."

Dit is veral die verlossing uit Egipte wat vooropstaan in die herinnering van God se mag in die "geskiedenis" van Israel (Deuteronomium 10:21; 2 Samuel 7:23; Psalm 106:22; 1 Kronieke 17:21; Oosterhoff, 1949:113). Hyung (2008:152) maak die volgende stelling na aanleiding van Psalm 63:11: "The meditation on what God has done for His people in the history of salvation makes them fear God, which in turn leads them to declare the works of God, to take refuge in Him, and praise Him" (vgl. Scalise, 1998:578). Die Joodse feeste soos die Paasfees wat gevier is om die

historiese gebeurtenis van die uittog uit Egipte te herdenk, is gehou om die volk aan te moedig om God te vrees (Deuteronomium 14:23) (Miller, 1999:15).

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat, deur “historiese” gebeure in verband met die vrees van die Here te bring, die oorvertelling van die “geskiedenis” vir Israel ’n saak van erns was. Die oorvertelling van die “geskiedenis”, net soos die onderrig in die wet of die wysheid, is daarop gerig om die leerling tot vrees en ontsag teenoor God aan te moedig. Belangrik in dié verband is die bedoeling van die Bybelskrywer(s) om die “geskiedenis” só te vertel dat dit tot ontsag teenoor God, gehoorsaamheid en aanbidding sal lei.

2.3 SINKRONIESE EN DIAKRONIESE BENADERINGS TOT DIE SKRIF

Die Suid-Afrikaanse gemeenskap se aandag is op 31 Maart 1971 op die terme *sinkronies* en *diakronies* gevestig toe lede van die New Testament Society of South Africa by die Universiteit van Suid-Afrika bymekaargekom het. By hierdie byeenkoms het Willem Vorster betoog dat kennis geneem moet word van ontwikkelings in linguistiek. Sy werk het sterk aangesluit by dié van Johannes Louw. In sy voorlegging het Vorster na De Saussure (1857-1913) se onderskeid tussen diakroniese (historiese aspekte) en sinkroniese (die teks self) linguistiek verwys. Hy het daarop gewys dat sinkroniese linguistiek prioriteit bo dié van diakroniese linguistiek moet geniet (Le Roux, 2007:1-2; Barr, 1995:1).

De Saussure word as die vader van die moderne linguistiek beskou. Voor hom was die studie van woorde hoofsaaklik histories in die sin dat die oorsprong en ontwikkeling van woorde oor die tye heen bestudeer is (diakronies). Hierdie studies het gepoog om beskrywend te wees. Ná De Saussure het die fokus na die statiese verskuif. Hierdie sinkroniese benadering het gepoog om die ware gebruik van woorde en taal deur die skrywer te beskryf. De Saussure beskou taal as ’n samehangende georganiseerde struktuur. Vir De Saussure was taal die strukturele verwantskap tussen woorde (Joyce, 1995:115).

Barr (1995:2) het aangetoon dat De Saussure sinkronies nie as anti-geskiedenis verstaan het nie. Al wanneer dit moontlik is om die sinkroniese aspek van

geskiedenis los te maak, is wanneer taal in die huidige moment gepraat word en selfs dan moet sekere kwalifikasies gemaak word (Barr, 1995:7). Wanneer die sinkroniese stand van 'n taal in die verlede bestudeer word, behels dit 'n historiese ondersoek. Barr (1995:7) wys daarop dat geskiedenis nie net beskou moet word as diakroniese veranderings nie, maar dit sluit ook die sinkroniese stand in. Clines (1995:61) gebruik die metafoor van 'n skaakbord om die beginsel van sinkroniese stand te illustreer. Wat belangrik is om te verstaan, is nie hoe die verskillende stukke in hulle posisie gekom het nie, maar wat die stand van die bord op 'n gegewe moment is. In sinkroniese studies het ons dus te doen met die teks as 'n sisteem (Clines, 1995:61). Waar sinkroniese studies die stand van 'n sisteem op 'n gegewe moment bestudeer, bestudeer diakroniese studies verskillende sisteme oor verskillende tydperke (Clines, 1995:62).

Barr (1995:2) meld dat Bybelse studies stadig was om De Saussure se werk te verwerk. Barr was self in sy 1961-werk, *The Semantics and Biblical Language*, die eerste om op die onderskeid tussen diakronies en sinkroniese aspekte te wys (vgl. Joyce, 1995:116).

Ná Barr se werk verskyn het, het belangstelling in die sinkroniese benadering drasties toegeneem. Diakroniese aspekte is volgens 'n algemene anti-historiese tendens in die moderne kultuur onderbeklemtoon (Barr, 1995:2). Barr (1995:2) noem dat hierdie tendens waarskynlik nie De Saussure se bedoeling was nie. In Suid-Afrika is die sinkroniese tendens ook aanvanklik met entoesiasme begroet (Le Roux, 2007:3).

Barr (1995:8) wys daarop dat mense meesal onder “sinkronies” verstaan dat op die teks self gekonsentreer word terwyl historiese sake soos historiese agtergrond, die omstandighede wat aanleiding kon gee tot die skep van die teks, en wat die skrywers wat die teks tot stand gebring het se doel en denke was, nie oorweeg word nie. Tweedens word onder “sinkronies” verstaan dat, waar daar 'n teks is wat uit ander tekste saamgevoeg is, nie die onderskeie tekste nie, maar die finale teks bestudeer word. Die bestaan van vorige tekste word irrelevant. Barr (1995:8) noem dat dit veral die laaste aangeleentheid is wat die meeste debat oor sinkroniese en diakroniese benaderings uitlok.

Die rede vir die gewildheid van die sinkroniese benadering moet gesoek word in die leemtes van diakroniese studies. De Villiers (2007:57) vra die vraag hoekom hierdie sinkroniese benadering tot die teks wat die navorsing rakende die Pentateug betref, veral in die Suid-Afrikaanse konteks so gewild geword het. 'n Belangrike rede is die moeilikheidsgraad om bronne agter die Bybelse tekste met sekerheid te identifiseer. Ons weet byvoorbeeld niks van die werklike outeurs of redakteurs van die Pentateug nie. Baie tekste bevat talle redaksielae wat presiese datering feitlik onmoontlik maak. Struktuuranalise het die voordeel dat dit nie fokus op wat nie daar is nie (historiese inligting wat buite ons bereik is), maar op wat wel daar is, naamlik die teks in sy finale vorm.

Lombaard (2007:63) voer aan dat die rede vir die wegbeweeg na 'n sinkroniese benadering in onbevredigende resultate van historiese analise gevind moet word. Historiese bevindings is dikwels nie onweerlegbaar nie. Met tyd word selfs eers goed ondersteunde hipoteses bevraagteken. Dikwels word teenstrydige hipoteses sterk deur verskillende navorsers ondersteun. Noort (1995:129) maak in hierdie verband 'n belangrike opmerking, naamlik dat die opkoms van sinkroniese benaderings nie te danke was aan dié benaderings se sterkpunte nie, maar aan die toenemende kritiek teen diakroniese benaderings.

Sinkroniese studies is met optimisme benader. De Saussure het aangevoer dat taal uit tekens (*signs*) bestaan. Deur struktuuranalise moet die betekenis ontsluit word. Al wat dus nodig was, was die korrekte metode en die ware betekenis sou na vore gebring word. Met diakroniese analise is dit anders. Hier het ons te doen met tekens wat betekenis ontsnap. Historiese inligting is net spore; die volle betekenis bly onbereikbaar (Le Roux, 2007:5-6). Die probleem is dat struktuuranalise, as 'n eenvoudige onfeilbare metode, hier oorbeklemtoon word. Sinkroniese studies kan ook kompleks wees; dit lê net op 'n ander vlak. Sinkroniese studies, as 'n onfeilbare metode, is met verloop van tyd bevraagteken. Die kritiek het veral neergekom op die verwaarlosing van diakroniese aspekte van die teks (vgl. Barr, 1995:2; Le Roux, 2007:3). Die idee dat geskiedenis irrelevant was en buite rekening gehou kon word, is bevraagteken. Dit ignoreer referensie; m.a.w., daar is geen wêreld buite die teks nie. Hoftijzer (1995:98) het aangetoon dat dit nie moontlik is om die teks van sy lewenswêreld los te maak nie. As voorbeeld meld hy dat woorde se betekenis vir die

mense van die tyd duidelik kon wees, terwyl die betekenis nie meer vir die moderne leser bekend is nie. Groenewald (2007:119) lewer kritiek op sinkroniese benaderings en sê dat dit die teenstrydighede in die teks ontken wat dan moontlik op verskillende bronne kan wys waaruit 'n teks saamgestel kan word. Sinkroniese benaderings voer dus aan dat die Bybel 'n ongekompliseerde Boek is.

Die debat tussen diakronies en sinkronies het teweeggebring dat sinkronies en diakronies dikwels teen mekaar gestel is (vgl. Barr, 1995:1; Le Roux, 2007:3; De Villiers, 2007:58). Talstra (1995:188) pleit dat daar nie in besprekings aangaande diakronies en sinkronies van “diakronies” of “sinkronies” gepraat moet word nie sodat die twee benaderings nie as strydig met mekaar voorgehou word nie. Wat die hantering van die verhouding tussen diakronies en sinkronies betref, bestaan daar verskillende benaderings.

Lombaard (2007:70) beskou sinkroniese en diakroniese benaderings as verskillende dissiplines. Volgens hom is diakroniese studies die navorsing van die geskiedenis van skrywe terwyl sinkroniese studies die navorsing van die kuns en vaardigheid van skrywe is. Hy is van mening dat, indien die twee benaderings gelyktydig toegepas sou word, die diakroniese onder die sinkroniese sou ly en omgekeerd.

Barr (1995:2) is van mening dat diakroniese benaderings en sinkroniese benaderings dieselfde resultate en interpretasie behoort te lewer.

Jonker (2007:94) verskil van die neiging om diakronies en sinkronies teenoor mekaar te stel. Hy toon aan dat daar raakpunte tussen die twee benaderings bestaan. Sinkroniese benaderings kan byvoorbeeld gebruik word om bronne te identifiseer wat met die geskiedenis van die teks te doen het (diakronies). Volgens Jonker (2007:97-98) het betekenis baie dimensies. Betekenis groei deur 'n interaksie van al die betekenisdimensies.

Clines (1995:52) het voorgestel dat die diakroniese en sinkroniese benaderings nie as twee lae beskou moet word nie, maar as dele van een spektrum. Childs (2001:440) is van mening dat die tradisionele diakroniese prosesse en die sinkroniese prosesse

onvoldoende is. In eksegeese moet gevra word hoe die diakroniese en sinkroniese met mekaar verband hou.

Belangrik vir hierdie studie is die feit dat daar aandag aan sinkroniese asook diakroniese aspekte gegee sal moet word. Wat die diakroniese betref, sal aandag gegee moet word aan hoe die begrip “die vrees van die Here” in die onderskeie bronne funksioneer. Wat die sinkroniese betref, sal ondersoek ingestel moet word na hoe “die vrees van die Here” in die onderskeie Skrifgedeeltes tot uitdrukking kom. Die twee benaderings in hierdie studie behoort mekaar aan te vul en te verryk.

Hierdie bespreking rakende sinkronies en diakronies is verder belangrik vir ons bespreking rakende historiese bewegings wat Skrifverklaring en Ou Testament-teologie betref. Historiese kritiek raak diakroniese aspekte uiteraard baie sterker terwyl Childs se werk (kanonieke kritiek) en Brueggemann (idee van getuienis) baie meer met sinkroniese aspekte rekening hou (vgl. Barr, 1995:13; Clines, 1995:62; Brueggemann, 1997:117).

2.4 HISTORIESE BEWEGINGS RAKENDE SKRIFVERKLARING EN OU TESTAMENT TEOLOGIE

2.4.1 HISTORIESE KRITIEK

Ten einde te verstaan watter veranderings historiese kritiek meegebring het, is dit nodig om eers aandag te gee aan die invloed van die Reformasie. Die Reformasie het sterk gestaan op die beginsel dat die Bybel nie ’n slaaf van die interpretasie volgens kerklike tradisie moet wees nie. In dié sin was die Reformasie ’n bevryding vir die Skrif (Brueggemann, 1997:1-3; Barton, 1998:16).

Die modernisme het vinnig op die Reformasie gevolg en by sekere aspekte daarvan gebaat. Die modernisme het voortgebou op die bevryding van die kerktradsie se interpretasie van die Skrif. Die hooffigure van hierdie beweging was René Descartes en John Locke (Brueggemann, 1997:6-7).

Die modernisme kan geïdentifiseer word as dat dit drie posisies verteenwoordig.

Eerstens was daar die opkoms van die wetenskap wat veral geassosieer word met die werk van Francis Bacon en sy slagspreuk “Kennis is mag” (*Knowledge is power*). Die opkoms van die wetenskap het ’n vars besef gebring dat die mens ongebonde is in sy kapasiteit om te ondersoek, te weet en te beheer (Brueggemann, 1997:8).

Tweedens het filosofiese ontwikkeling veral onder Descartes en sy program van rasionaliteit voorgekom. Hierdie idees het gestalte gekry in Immanuel Kant en Georg Wilhelm Friedrich Hegel se werk. Descartes het ’n alternatief daargestel vir die kerk se aanspraak op interpretasiegesag en openbaring. Die fokus verskuif nou na die menslike agent wat deur sy objektiewe rede kan weet wat is waar en betroubaar. Dit het verder met ’n positivisme gepaardgegaan wat geglo het dat alles deur die menslike rede geken kan word (Brueggemann, 1997:8; Barton, 1998:12).

Derdens was daar John Locke se ervaringsleer. Hy het aangevoer dat kennis beskikbaar is vir die individuele kenner as die individu net na die omliggende wêreld sou oplet. Alhoewel sy ervaringsleer van rasionalisme verskil, het dit die idee gemeen dat kennis tradisie moet vermy. So is die kerk se aanspraak op gesag as ’n struikelblok vir ware kennis beskou (Brueggemann, 1997:8).

Die opkoms van historiese kritiek moet teen bogenoemde agtergrond verstaan word. Dit is deel van die beweging weg van tradisie en kerklike gesag na optimisme in objektiewe navorsing (Barton, 1998:12).

Dit is gebruikelik om die begin van Ou Testament-teologie en historiese kritiek met J.P. Gabler se rede by die universiteit van Altdorf in Duitsland in 1787 te dateer. Sy rede is getiteld *An Oration on the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each* (vgl. House, 1998:16). By hierdie geleentheid het hy onderskeid getref tussen dogmatiese teologie en Bybelse teologie. Hy het aangevoer dat hulle verskillende take vervul. Die taak van Bybelse teologie sal dan wees om te bepaal wat die tydlose waarhede is. Dogmatiese teologie se taak is om hierdie waarhede te neem en in bepaalde kontekste te interpreteer (Ollenburger, 2004:4). Bybelse teologie se primêre doel is om historiese vrae te takel terwyl dogmatiese teologie se taak is om onderrig in die geloof te gee (Preuss, 1995:2). Hy

dring aan op hierdie onderskeid, omdat hy van mening is dat dogmatiese teologie met baie vooropgestelde idees vanuit 'n filosofiese en kerklik tradisionele oorsprong beheer word. As rasionalis het hy aangevoer dat alle tydelike menslike idees uitgeskakel moet word sodat net die universele waarhede kan bly (House, 1998:16).

In die beoordeling van Gabler wys House (1998:17) eerstens op die positiewe aspek, naamlik die sinvolheid daarvan dat die Ou Testament self moet spreek. Tweedens is die geskiedenis inderdaad belangrik om die teks te verstaan. House (1996:17) wys aan die ander kant ook op die negatiewe kant van Gabler se benadering. Gabler se fokus op die rasonele lei daartoe dat daar nie plek gelaat word vir dit wat buite die mens se sintuie val nie. Hy kritiseer ander se vooropgestelde idees, maar hy stel sy eie idees voorop.

G.L. Bauer, 'n kollega van Gabler, het by hom aangesluit met die publikasie van die eerste Ou Testament-teologie in 1796. Bauer is van mening dat alle Bybelse interpretasies op historiese interpretasie moet berus sodat die kerklike tradisie nie die betekenis daarvan kan versteur nie (Ollenburger, 2004:5). Hy glo dat universele idees in die Ou Testament gesoek moet word. Bauer glo voorts dat alle bonatuurlike openbarings van God soos Godsverskynings, wonderwerke of profesieë verwerp moet word, omdat dit teenstrydig met die menslike rede sou wees. Hy beskou dus die Ou Testamentiese wonderwerke as mites (House, 1996:17-18). Hy het nietemin in sy Ou Testament-teologie steeds met dogmatiese kategorieë gewerk (Ollenburger, 2004:5).

G.P.C. Kaiser neem Gabler en Bauer se gevolgtrekkings verder deur aan te voer dat die godsdienst van Israel 'n godsdienst tussen baie ander is wat net so geneig is tot die gebruik van mites. Die Ou Testament is vir hom 'n studie van godsdienst eerder as 'n studie van 'n geskiedenis van God se openbaring (vgl. House, 1996:19). Die Ou Testament kan dan net as deel van 'n universele godsdienst verstaan word (Ollenburger, 2004:7). Hy ontken die moontlikheid van goddelike inspirasie (Merril, 2006:9).

W.M.L. de Wette deel die rasionaliste se siening wat wonderwerke, profesie ens. betref, maar glo nie dat dit verwerp moet word nie. In sy werk, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik* (1813), beskou hy mites as 'n poëtiese wyse om gevoelens oor

God en heilige dinge uit te druk. Dit beteken volgens hom dat die interpreteerder na gevoelens en universele waarhede agter die mites moet soek (vgl. De Wette, 1831:vi-x; House, 1996:19). De Wette is sterk beïnvloed deur J.F. Fries se antropologiese idees (Ollenburger, 2004:4). Hy glo dat die menslike selfbewussyn 'n godsdienstige komponent insluit. Die godsdienstige uitdrukkings spruit dan voort vanuit die oortuigings, gevoelens en geloof van die Ou-Testamentiese outeur self.

Brueggemann (1997: 9-14) verwys in sy beoordeling van historiese kritiek na die feit dat die Bybel sy bevoorregte posisie ten opsigte van interpretasie as gevolg van historiese kritiek verloor het. In plaas daarvan dat die Bybel die posisie van 'n appèlhof vir die groot kennisvraagstukke beklee het, het die Bybel nou self die materiaal geword wat ondersoek en geweeg word, en selfs in sommige gevalle te lig bevind is. Die Skrif is nie meer as 'n absolute gegewe beskou nie, maar as 'n proses in die lewe van Israel. Die teks is volgens historiese kritiek voortgebring deur menslike inspanning. Die doel daarvan is om hierdie menslike onderneming te verstaan. Historiese kritiek hanteer die Bybel daarom soos enige ander boek. Historiese kritiek skep die probleem deurdat daar niks oorbly vir die teologie om te doen nie, omdat geskiedenis as bloot 'n opvolging van gebeure beskou word sonder 'n groter belang. Dit maak die normatiewe lees van die Ou Testament dus onmoontlik. Dit hou verder nie rekening met die kompleksiteit van die teks nie.

Historiese kritiek is op talle punte in stryd met die gedagte van “die vrees van die Here”. Die probleem is in besonder geleë in historiese kritiek se fokus op objektiewe geskiedenis. Daar is reeds na Frei (1974:268) verwys wat aangetoon het dat ons in die Bybel nie met moderne, objektiewe geskiedenis te doen het nie. Die gedagte wat met “die vrees van die Here” uitgedruk word, is nie dat geskiedenis maar net 'n opvolging van gebeure is sonder groter belang nie. Die “geskiedenis” word so vertel om die hoorders uit te daag om God te vrees. Die vrees van die Here word verder nie net gegrond op dit wat as rationeel of universeel beskou kan word nie. Die totale Ou-Testamentiese onderrig wat Godsverskynings, wonderwerke ens. insluit, daag die mens uit om God te vrees (sien hoofstuk 3 vir 'n vollediger bespreking).

2.4.2 DIE HEILSHISTORIESE BEWEGING

Die eerste Ou-Testamentiese teologieë van die 19de eeu, soos dié deur Ammon, Leberecht, De Wette en Kaiser, het 'n sterk filosofiese (buite-Bybelse denkpatrone) raamwerk vertoon (vgl. Hasel, 1991:18; Ollenburger, 2004:5-7).

In die 19de eeu was daar aan die ander kant navorsers soos Crusius, Gramberg en Van Cölln wat na 'n suiwer historiese benadering gesoek het (vgl. Hasel, 1991:19; Ollenberger, 2004:7).

Vatke het gepoog om die spanning tussen voorgenoemde filosofiese en historiese benaderings aan te spreek. Hy voer aan dat Ou Testament-teologie histories moet wees. Historiese studies sluit aan by die idee van die Ou-Testamentiese godsdiens, soos uitgedruk in sy verskillende godsdienstige voorstellings in sy historiese ontwikkeling (vgl. Ollenberger, 2004:8). Hy het sterk aangesluit by Hegel se idee dat geskiedenis 'n reeks ontwikkelings van lae tot hoër fases van denke en aksies is. Hierdie proses vind plaas wanneer 'n aksie of denke (tesis) tot 'n reaksie (antitesis) lei wat weer tot 'n hoër vorm van aksie of denke (sintese) lei (House, 1998:20). Vir Vatke beteken dit dat die profete 'n antitesis tot die wet is, terwyl die Nuwe Testament en die Christendom die sintese daaruit maak (vgl. Preuss, 1995:3). Wanneer hierdie beginsel op die Ou Testament toegepas word, beteken dit dat die Ou-Testamentiese aksies en denke meer kompleks word namate dit ontwikkel (House, 1998:20).

Alhoewel Vatke se idee steeds filosofies was, was dit die eerste wat 'n deeglike historiese karakter gehad het. Vatke se raamwerk vir Ou Testament-teologie is deur 'n aantal konserwatiewe navorsers onderskryf. Dit het aanleiding gegee tot die heilshistoriese beweging. Die bekendste navorsers van hierdie beweging sluit in Steudel, Hävernich, Hofmann, Oehler en Schutz (Ollenberger, 2004:8). Daar moet in die verband uitgelig word dat daar diepgaande verskille tussen Vatke en die heilshistoriesebeweging bestaan. Vatke glo byvoorbeeld nie dat wêreldgebeure godsdienstige betekenis het nie (vgl. Albartz, 1994:5), terwyl die Heilshistoriese beweging geskiedenis as openbaring beskou (vgl. Martens, 1994:315).

Steudel het aangevoer dat die feite van die openbaring in die Ou Testament belangriker is as die godsdienstige konsepte of die godsdienstige bewustheid wat daaragter mag lê. Hy motiveer sy standpunt deur daarop te wys dat die feite van die openbaring die bron van hierdie konsepte en bewustheid is (Ollenberger, 2004:8).

Hävernich het die klem op die bestudering van die handeling van God laat val en nie net op die bestudering van dogmas nie. Hy het spesifiek gevra wat die subjektiewe gevolg van hierdie handeling is (Ollenberger, 2004:8). Hävernich wys daarop dat die idees in die Skrif nie losgemaak kan word van die geskiedenis waarin hulle ontstaan en verkondig is nie. Hy glo dat die geskiedenis stadig ontvou het tot dié klimaks in Jesus Christus. Geskiedenis dien daarom as God se voertuig vir verlossing deur die eeue (House, 1998:23).

Hofmann is die eerste wat die term “heilsgeskiedenis” gebruik (Ollenberger, 2004:9). Hy glo dat die Ou Testament God se pogings om die mensdom te verlos, oorvertel. In die teks is frases wat hierdie proses van verlossing beskryf in onderskeie eras te vinde (House, 1998:23). Vir hom het die geskiedenis sy vervulling in Jesus Christus se heilswerk. Hy is van mening dat die historiese vorm van die Bybel nie toevallig is nie. God tree op in die geskiedenis van Israel en die wêreld (Ollenberger, 2004:9). Hofmann wys daarop dat teologie en geskiedenis nie dieselfde dissipline is nie, maar dat die een nie sonder die ander kan bestaan nie.

Die mees invloedryke verteenwoordiger van die heilsgeskiedenisbeweging was Gustav Friedrich Oehler. Hy is van mening dat geskiedenis en teologie nou met mekaar in verband staan. Hy voer aan dat, naas die historiese grammatiese interpretasie van die teks, daar gevra moet word na die ontwikkelingsproses in die Ou-Testamentiese geloof met die klimaks in Jesus Christus (House, 1998:23).

Die voorstanders van die heilsgeskiedenis het in reaksie teen die rasionaliste sterk gesteun op die inspirasie van die Skrif. Ook in reaksie teen die rasionaliste, beskou hulle tweedens die geskiedenis van die Bybel as akkurate geskiedenis. Derdens glo hulle in die moontlikheid van wonderwerke en bonatuurlike gebeure op aarde. Vierdens het hulle gepoog om teologie en geskiedenis met mekaar te verbind. Hulle het geworstel met die vraag: “Hoe word teologie ’n werklikheid in mense se lewens?”

Laastens het hulle 'n bydrae gelewer om die Ou en Nuwe Testament met mekaar in verband te bring (House, 1998:24).

House (1998:24) toon in sy kritiek op die heilsgeskiedenisbeweging aan dat hulle steeds 'n slaaf is van Hegel se ontwikkelingsidee.

Wat die heilshistoriese beweging en “die vrees van die Here” betref, kan daarop gewys word dat “die vrees van die Here” 'n nuttige begrip kan wees in 'n soeke na die antwoord op die vraag wat die subjektiewe uitwerking van die historiese handeling van God is (vgl. Ollenberger, 2004:8). Die gebruik van die idee van “die vrees van die Here” in kontekste waar God optree, beteken dat God se handeling wel 'n bepaalde uitwerking op sy volk en die wêreld het. Die heilshistoriese beweging se aanvaarding van die historiese gebeure wat in die Ou Testament vertel word, help dat die betekenis van “die vrees van die Here” nie in historiese kontekste versteur word nie.

2.4.3 KARL BARTH SE NORMATIEWE BESKOUIING

Voordat aandag gegee word aan Karl Barth se beskouing van die Skrif, is dit nodig om hom in historiese perspektief te stel. Die periode tussen 1814 en 1914 is gekenmerk deur 'n geweldige kulturele ontwikkeling wat 'n positiewe siening van die vermoë wat die menslike rede laat ontstaan het. Dit het die geloof geskep dat alles vir die mens moontlik is. Hierdie was 'n voortvarende tyd vir historiese kritiek. Die Eerste Wêreldoorlog het die gevaar van 'n naïewe optimisme van die mens se vermoë om 'n genoegsame wêreld te skep, gedemonstreer. Dit het verder die hipotese van 'n ontwikkeling van primitief na gevorderd uitgedaag. In die Westerse wêreld ná 1918 het dit nodig geword om erns te maak met die mensdom se weerlose situasie en die mag van die bose wêreld (vgl. Brueggemann, 1997:15; House, 1998:28). Die wêreld het uitgeroep om betekenis. Leraars het geworstel met die vraagstuk van hoe om antieke tekste relevant te maak vir daaglikse leiding in die moderne wêreld (vgl. House, 1998:29). House (1998:29) wys in sy beoordeling van Barth daarop dat sy invloed so sterk was, omdat mense nie meer na eksterne feite gesoek het nie, maar eerder om die geskiedenis te beleef; om deelnemers te word en nie net waarnemers nie.

In 1919 skryf Karl Barth sy *Der Römerbrief*. In hierdie werk daag hy die selfversekerdheid van die liberalisme uit (vgl. Barth, 1968:82). Karl Barth self is tydens sy opleiding in Duitsland hieraan blootgestel (Brueggemann, 1997:15). Hy reageer teen sy liberale leermeesters soos Adolf van Harnach en Wilhelm Hermann, maar ook teen sy konserwatiewe leermeesters soos Adolf Schlatter en Theodor Haering (Busch, 2008:1). Hy sluit dus in voorgenoemde werk nie by die navorsers van sy tyd aan nie, maar gryp terug na die hervormers Calvyn en Luther (vgl. House, 1998:29). In hierdie werk stel hy dit dat die waarheid van die evangelie nie geleë is in die intellektuele veronderstellings van kulturele progressiwiteit wat in sy tyd die kultuur, akademie en die kerk gedomineer het nie (Brueggemann, 1997:15). Hy glo dat teologie weer God se openbaring in die Skrif moet beklemtoon (vgl. House, 1998:29). In sy kommentaar op Romeine werk Barth (1968:93) met die gedagte van “God is God”. Gewoonlik, wanneer ons sê “God is”, dan voeg ons ’n verduideliking by. Die gevaar is dat God vervang word met iets anders wat ons verkondig om God te wees. Ons verduideliking van wie God is, maak God dan ’n afgodsbeeld van ons eie skepping. Die mens kan God nooit besit nie. Die mens moet erken dat God die onkenbare God (Gans Andere) is wat net deur God se openbaring van Homself geken kan word en selfs dan met dien verstande dat die mens God nooit ten volle sal kan verstaan nie (Busch, 2008:4). Barth se reaksie het te doen met sy geloof in die soewereine genade van God in Jesus (Brueggemann, 1997:15). In sy Romeine kommentaar het hy sterk op Jesus se kruis en sy opstanding gefokus.

Barth se invloed op die teologiese interpretasie van die Ou Testament kan nie oorbeklemtoon word nie (Brueggemann, 1997:16-17). Webster (2004:1) is van mening dat Barth verantwoordelik was vir die herorganisering van ’n totale dissipline. Barth was verantwoordelik vir die begin van die sogenaamde dialektiese beweging wat ’n groot invloed op die teologiese wêreld van sy tyd uitgeoefen het. Die benaming verwys na onopgeloste kontraste. Barth het byvoorbeeld aangevoer dat ons oor God moet praat, maar dat ons terselfdertyd nie oor God kan praat nie (Busch, 2008:1). Voor hom, onder die invloed van historiese kritiek, het alle aanspraak op normatiewe teologie (dit wil sê, enige aanspraak op waarheid van interpretasie) verdwyn. Die Bybel is feitlik uitsluitlik as ’n reeks teologiese ontwikkelings verstaan, elkeen vasgevang in sy eie kulturele milieu en volgens universele rede getoets word. Barth wys daarop dat die uitkoms van so ’n uitgangspunt is dat al die vreemdheid van

die Bybelse teks weggeredeneer word ten einde in te pas by dit wat as rasioneel beskou word (Brueggemann, 1997:16-17). Barth self het gepoog om die vraag te beantwoord: Hoe is God, God vir ons? Hy het God sterk met etiese waardes geïdentifiseer (Webster, 2004:15).

Die uitdaging vir Barth was om 'n beginpunt te vind wat nie deur objektiewe denke beïnvloed is nie. Dit het behels dat alles wat nie met die menslike denke versoen kon word nie, weggeredeneer word. In hierdie verband maak Barth 'n Christologiese aanspraak wat sterk verband hou met die gesag van die Skrif. Dit is sy hoofuitgangspunt dat die Skrif, sonder om dit op natuurlike rede op sy eie voorwaardes te beroep, die beginpunt van geloof is. Geloof is vir hom die ononderhandelbare veronderstelling en belofte dat die Skrif reg ge lees word (Brueggemann, 1997:17).

Barth is dikwels van teologiese positivisme beskuldig en ook dat hy nie neutraal is nie deurdat hy met bepaalde veronderstellings werk. Mangina (2004:18) stel die saak soos volg: "If the theologian appeals neither to universal reason, nor to some general experience of the divine, is he not tacitly conceding that Christianity is after all a private matter? An irrational leap into the dark, which we embrace simple because it makes sense 'to us'". Die probleem is die feit dat daar geen wettige beginpunt vir teologiese refleksie is nie en tog moet 'n mens iewers begin. Die feit is dat daar nie erken is dat 'n program van objektiewe rede self nie neutraal is nie. Barth het die liberale denkers gekritiseer, nie omdat hulle nie neutraal is nie, maar omdat hulle uitgangspunt teenstrydig was met die onderwerp wat hulle wou bestudeer (Brueggemann, 1997:18). Hierteenoor wys Barth daarop dat die Bybel nie, in die woorde van Feuerbach, 'n eggo van kultuur stemme is nie, maar gehoor moet word vir wat dit is. Die Bybel handel oor iets (iemand). Dit beteken dat die realiteit van God nie as 'n nagedagte gestel word nadat iemand die "moontlikheid van God" volgens moderne kategorieë oorweeg het nie. Barth het dus die retoriek en ruimte daargestel waarvolgens die normatiewe (dit wat waar is) oor Bybelse geloof gestel kan word. Vir Barth is die teks belangrik, want die God van die Bybel word alleen in die teks geopenbaar (Brueggemann, 1997:18-19). Barth het aangetoon dat die evangelie 'n rasionaliteit van sy eie het. God se spreke self stel die voorwaardes waaronder rasionalisering oor God moontlik is (Mangina, 2004:18).

“Die vrees van die Here” sluit baie nou aan by Barth se idee van hoe God God vir ons is. Die besef van wie God is, vervul die mens juis met vrees en ontsag. “Faith is to fear and love God above all things; and to fear and love Him as He is, and not as we think Him to be” (Barth, 1968:367). Barth se klem op die etiese sluit ook sterk aan by die idee van “die vrees van die Here”, omdat ’n besef van wie God is die motivering vir ’n etiese lewe is. Barth vul “die vrees van die Here” hier met die betekenis dat ons God moet vrees (respekteer) soos Hy Hom aan ons openbaar; hierdie vrees moet tot liefde en diens lei.

2.4.4 DIE OU-BYBELSE TEOLOGIESE BEWEGING

2.4.4.1 WALTER EICHRODT

Walter Eichrodt was een van Barth se kollegas in Basel hoewel die omvang van hulle interaksie nie bekend is nie. Eichrodt erken die ontwikkeling en diversiteit in die Ou Testament, maar daarteenoor stel hy dit dat die Ou Testament ’n basiese tendens en karakter het. Eichrodt (1961:12, 31) reageer sterk teenoor historiese kritiek. Eichrodt soek na dit wat konstant en daarom normatief is (Brueggemann, 1997:27). Hy erken die openbaringsaard van die Ou Testament (vgl. Eichrodt, 1961:14; House, 1998:31).

Sy benadering is dus ’n sterk wegbeweeg van die ontwikkelings-historiese perspektiewe van historiese kritiek (Brueggemann, 1997:27). Eichrodt stel een sentrale begrip voor, naamlik die verbond. Hy bring die onderwerpe van God se verbond, die instrumente van die verbond en die verbond in mense se lewens met sy sentrale tema in verband. Vir Eichrodt gaan dit oor verwantskap wat hy uit verskillende hoeke beskou (Brueggemann, 1997:28). Hy kies verbond as sy sentrale tema, omdat dit vir hom die basiese ondervinding van Israel se God uitdruk, naamlik sy handeling met sy volk. Vir Eichrodt het God se hoof- aktiewe ingrype in die lewe van Israel in die verbond na vore gekom (Eichrodt, 1961:37; Ollenburger, 2004:34). Hy voer aan dat die verskillende onderwerpe en temas in die Ou Testament met mekaar verband hou, en daarom kan dit met die sentrale begrip wat hy gekies het, in verband gebring word (Brueggemann, 1997:28).

Eichrodt se werk bestaan uit die volgende volumes: Volume 1: God en sy verbondsvolk (1933: *Theologie des Alten Testaments: Gott und Volk*), Volume 2: God en die wêreld (1935: *Gott und Welt*) en Volume 3: God en die mensdom (1939: *Gott und Mensch*). Binne elkeen van hierdie volumes toon hy aan hoe Israel se instellings, leiers, aanbidding ens. binne die verbondsraamwerk funksioneer. In sy werk volg hy nie die kanonieke volgorde (bv. van die MT) van die boeke nie, maar hy kies gedeeltes wat by sy verbondsraamwerk inpas (vgl. Preuss, 1995:8; House, 1998:31). Eichrodt hanteer die probleem dat die verbondsbegrip nie in al die boeke van die Ou Testament voorkom nie deur daarop te wys dat die waardes wat deur die verbond aan Moses bekendgestel word regdeur die diversiteit van die Ou Testament loop, selfs in geskrifte waar die term “verbond” nie gebruik word nie (vgl. Eichrodt, 1961:32; Ollenburger, 2004:34).

Eichrodt se benadering is 'n wegbeweeg van die neiging om die Ou Testament in sistematiese teologie of filosofiese kategorieë te omvat (Brueggemann, 1997:28). Eichrodt se sienings is deur die denke van sy tyd beïnvloed. Alles is in die lig van interaksie beskou. Idees van interaksie is deur denkers soos Hans Urs von Balthasar, Emil Brunner en Martin Buber gepropageer. Realiteit is volgens verbande beskou en die interaksie wat dit met mekaar het (Brueggemann, 1997:29).

Eichrodt is gekritiseer vir die oorbeklemtoning van die tema van die verbond, alhoewel hy nie bedoel het dat ander temas nie ook belangrik is nie. Die bydrae wat Eichrodt gelewer het, kan nie miskien word nie. Preuss (1995:9) beskou sy werk as 'n belangrike werk wat op die regte tyd verskyn het. Daar kan nie ontken word dat Eichrodt die rigting vir Ou Testament-teologie in sy tyd aangewys het nie. Deur een fokuspunt te gebruik het hy daarin geslaag om eenheid in die Ou Testament te bring. Talle navorsers, soos Ludwig Köhler (God die heersende Heer) en Vriezen (God se gemeenskap met die mensdom), het sy voorbeeld gevolg deur een sentrale tema te kies (House, 1998:31).

Brueggemann (1997:31) merk op dat dit jammer is dat Eichrodt se werk dikwels net as 'n metodiek beskou word om al die temas van die Ou Testament onder een tema te verenig. Sy werk het 'n deurslaggewende breuk met rasionalistiese ontwikkelingsleer gekenmerk. By Eichrodt is die fokus op dit wat spesifiek asook kenmerkend in Israel

se geloof is en wat van die vroegste tot laatste tye voorkom. Eichrodt se insigte, in besonder wat betref die verbande en interaksie van verskillende temas in die Ou Testament met mekaar, sluit aan by 'n studie rakende “die vrees van die Here”. Alhoewel navorsers grootliks hulle pogings laat vaar het om 'n sentrale tema in die Ou Testament te soek (sien subparagraaf 1.1), is “die vrees van die Here” 'n geskikte tema om die verbande tussen temas te bestudeer, omdat hierdie tema sterk nuanses met ander temas vertoon (Murphy, 1998:255).

2.4.4.2 GERHARD VON RAD

Gerhard von Rad het aangevoer dat die objek van Ou Testament-teologie die goddelike handeling in die geskiedenis moet wees (Von Rad, 1975:112, 115). Met goddelike handeling het Von Rad bedoel handeling soos Israel dit verhaal en bely het. Dit het die implikasie dat geskiedenis, soos Israel dit beskryf het, baie anders is as geskiedenis soos wat historiese kritiek dit sou saamstel (Ollenburger, 2004:37).

In 1938 skryf Von Rad 'n artikel getiteld *The Theology of Israel's Historical Traditions* oor die Heksateug wat die program daargestel het vir sy twee-volume Ou Testament-teologie (Brueggemann, 1997:33). In 1957 publiseer hy sy eerste volume, *Theologie der geschichtlichen Überlieferungen* en in 1960 sy tweede volume, *Theologie der prophetischen Überlieferungen* (Preuss, 1995:12). Von Rad voer in hierdie werke aan dat Israel nie in die Ou Testament 'n kategese oor God geformuleer het nie. Primêr het hulle in narratiewe van God geskryf. Hy beskou die Ou Testament daarom as hoofsaaklik 'n geskiedenisboek (Preuss, 1995:12).

In dié verband moet weer na Frei (1974:268) verwys word wat aangetoon het dat die Bybel nie moderne, objektiewe geskiedenis is nie. Hy werk daarom in sy Ou Testament-teologie met die kategorie van beslissende aksies. Hiervolgens het Jahwe op 'n beslissende wyse in die lewe van Israel ingegryp. In sy tweede volume lê Von Rad veral klem op die voortsetting van die Heksateugtradisies in die profete. Hy wys in hierdie verband dat daar sprake van kontinuïteit en diskontinuïteit van die Heksateugtradisies in die profete is. Die profete het by die tradisies aangesluit, maar dit in hulle nuwe situasie herinterpreteer en beoordeel (Brueggemann, 1997:36). Sy werk maak dit moontlik om Israel se geloof op 'n normatiewe wyse te verstaan.

Hiervolgens is die Ou Testament in die eerste plek die hervertel van Israel se lewe met Jahwe (Brueggemann, 1997:33).

Von Rad glo dat gedeeltes soos Deuteronomium 6:20-24, 26:5-9 asook Joshua 24:1-13 en 1 Samuel 12:7-8 die vroegste uitdrukkings van Israel se geloof bevat. Von Rad het in besonder Deuteronomium baie hoog aangeskryf en beskou dit as sentraal tot die Ou Testament (Preuss, 1995:13). In die gedeeltes hierbo word historiese gebeure onthou waar Jahwe in die verlede gehandel het. Hierdie kan volgens hom as historiese gebeure aanvaar word, omdat dit so baie herhaal word (vgl. House, 1998:35). Hierdie tekste verteenwoordig Israel se basiese belydenis (credo). Hierdie vroegste belydenisse bevat 'n verwysing na die aartsvaders, maar die bepalende gebeure is die verlossing uit Egipte en die intog in die land van belofte. Hierdie belydenis is oor en oor herhaal, maar met verloop van tyd ook met ander temas aangevul. Von Rad is van mening dat die kultiese instellings en feeste in Israel 'n belangrike rol gespeel het in die bewaring van hierdie tradisies (Preuss, 1995:12).

Von Rad beskou Israel se teologie as 'n voortgaande tradisie waarvolgens die basiese kern oor en oor vertel word, en nuwe materiaal bygevoeg word om relevant vir die tye te bly (Ollenburger, 2004:38). Israel se kernbelydenis (credo) het 'n konstante daargestel wat as teenvoeter vir die invloed van die Kanaänitiese godsdienste kon dien. Von Rad se model moet verstaan word teen die agtergrond van die situasie van die Duitse kerk van sy dag wat self gesoek het na 'n konstante in die lig van die teologiese alternatiewe soos die ideologie van die nasionaal-sosialistiese regering (Brueggemann, 1997:33).

Von Rad ruim die probleem van historisiteit uit die weg deur daarop te wys dat Israel se belydenisse as prediking aanvaar moet word en nie spesifiek as geskiedenis nie (House, 1998:35). Dit is daarom nodig om Israel se eie interpretasies van sy tradisies te verstaan (Preuss, 1995:12).

Von Rad se werk verskil van dié van Eichrodt deurdat hy nie 'n duidelike sentrum het nie. Hy het kritiek teen Eichrodt uitgespreek, wat glo te sistematies teologies uiteengesit is. Die normatiewe is vir hom daarin geleë dat die kerntradisie hervertel

en herinterpreteer word om relevant vir elke generasie te wees (Von Rad, 1975:112, 116; Brueggemann, 1997:34).

'n Probleem met Von Rad se Ou-Testamentiese teologiese skema van Jahwe se magtige daade is dat die wysheidsliteratuur nie goed inpas in sy skema nie, omdat God nie in dié materiaal optree nie. In Von Rad se eerste volume het hy die wysheids- en Psalm materiaal hanteer onder Israel voor Jahwe (Israel se antwoord). Tog pas die materiaal ook nie goed onder hierdie tema as Israel se reaksie op die belydenis (credo) tradisie nie (Brueggemann, 1997:36).

In sy werk, *Weisheit in Israel*, ontwikkel Von Rad sy eie gedagtes verder. Hierin beskou hy die wysheidsliteratuur as geldige en ernstige teologiese materiaal. Hy beweeg weg van die vroeë persepsie dat die wysheidsmateriaal ondergeskik is aan die res van die Ou Testament. In die wysheid gaan dit oor die probleem van die teologiese morele orde in die wêreld. Die wysheid beweeg dus verder as Israel se historiese tradisies. Von Rad het waarskynlik in hierdie benadering reeds die kritiek op sy historiese tradisiemodel voorsien en beweeg daarom in 'n nuwe rigting (Brueggemann, 1997:37).

Wanneer Eichrodt en Von Rad se benaderings met mekaar vergelyk word, is dit duidelik dat Eichrodt klem lê op die konstante in die teologie van Israel terwyl Von Rad die dinamika van Israel se tradisies beklemtoon (Brueggemann, 1997:39).

Die hoofkritiek teen Von Rad en sy skema van God se magtige daade is dat nie Von Rad of enige ander van hierdie beweging heilsgeskiedenis met sekulêre geskiedenis in verband kon bring nie. Von Rad se onderskeid tussen historiese maksimums en minimums het nie oortuig nie (Brueggemann, 1997:42).

Barr (1961b:142-146) het daarop gewys dat God in die Ou Testament nie soseer handel as spreek nie. Hy voer daarom aan dat teologiese interpretasie op die uitsprake (*utterances of God*) moet fokus. Spraak is 'n gegewe in 'n teks en daarom die materiaal vir teologiese interpretasie (Brueggemann, 1997:45).

Ten spyte van vrae wat in Von Rad se hantering van die geskiedenis onbeantwoord bly, is dit sinvol om uit te wys dat Israel se hantering van die geskiedenis met sy verkondigingsroeping verband hou. Dit kom na vore uit gedeeltes waar die geskiedenis verhaal word as motivering vir die volk om die Here te vrees.

2.4.5 DIE NUWE BYBELSE TEOLOGIESE BEWEGING

2.4.5.1 CHILDS SE KANONIEKE KRITIEK

Na Von Rad (sedert 1963), het geen dominante Ou Testament-teologie verskyn nie. In 1970 verskyn Childs se werk, *Biblical Theology in Crisis*, wat sterk kritiek op die ou Bybelse teologiese beweging uitgespreek het (Ollenburger, 2004:117). Hy wys daarom die pad aan na 'n nuwe Bybelse teologiese beweging wat die skeiding tussen “what it meant” en “what it means” wil oorbrug (Childs, 1970:100, 141; Hasel, 1991:103). Hy voer aan dat die fokuspunt van die Ou Testament-teologie nie die gebeure of ondervindings agter die teks of 'n enkele tema is nie. Hy ontken nie die belangrikheid van geskiedenis nie, maar glo dat dit 'n ondergeskikte rol speel (vgl. House, 1998:38, 46). Childs lewer verder kritiek op die historiese kritiek wat volgens hom 'n ystergordyn tussen die verlede en hede bring. Hy beskou dit as ongeskik vir die bestudering van die Bybel as die kerk se geskrif. Hy tref daarom nie onderskeid tussen wat die Skrif beteken het nie (verlede) en wat dit beteken (hede) (what it means and what it meant) nie (vgl. Childs, 1970:141-142; Preuss, 1995:270). Hy stel voor dat die kanon self die sentrale plek moet inneem. In sy werk, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), voer hy aan dat die finale vorm van die teks alleen getuieis kan gee oor die volle geskiedenis van openbaring. Die Kanonieke vorm van die teks alleen het teologiese belangrikheid (Childs, 1979:75-76,79; Ollenburger, 2004:246). 'n Normatiewe rol kan nie aan die voorgeskiedenis van die teks toegeskryf word nie; alleenlik aan die finale Kanonieke vorm (Hayes & Prussner, 1985:270).

Brueggemann (1997:89) toon aan hoe Childs se eie konsep van Kanonieke kritiek ontwikkel het. In sy kommentaar op Eksodus, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, wat in 1974 verskyn het, sien hy Kanonieke kritiek as die studie van die lees van die teks soos dit oor die tyd heen deur Joodse en Christelike

gemeenskappe gedoen is. Dit gaan dus oor die gelowige lees van die Skrif deur gelowige gemeenskappe. In sy werk, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, beskryf hy Kanoniek as die literêre vorm (*actual literary shape*) van elke Bybelboek, want die literêre vorm is deel van die teologiese bedoeling. In sy boek, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, wat in 1986 verskyn, hanteer Childs 'n verskeidenheid temas. Hy doen 'n studie oor hoe hierdie temas elders in die Ou Testament hanteer word. In voorgenoemde werk gaan dit dus vir Childs in Kanoniek daaroor om die Skrif in die lig van die geheel te verstaan (Brueggemann, 1997:90).

Ou Testament-teologie is vir hom hoofsaaklik 'n Christelike dissipline, omdat die kerk 'n verhouding tussen die testamente veronderstel. Childs maan in dié verband dat gewaak moet word teen die gevaar om die Ou Testament te verchristelik (House, 1998:47). Brueggemann (1997:45, 91) lewer in hierdie verband kritiek op Childs se siening. Hierdie beskouing kan 'n hindernis in die weg van samewerking tussen Christelike en Joodse akademici in die studie van die Ou Testament lê. Childs verwys self in sy Eksodus-kommentaar na die bydraes van Joodse eksegete.

In sy hantering van die geskiedenis tref Childs nie onderskeid tussen heilsgeskiedenis en geskiedenis nie (House, 1998:47). Brueggemann (1997:91) wys daarop dat Childs teruggryp na voor kritiese tye, voor die Reformasie. Op hierdie wyse vermy hy die kritiese historiese vrae. Hy sluit op die wyse aan by die geloof van die kerk voor die beïnvloeding deur wetenskaplike vrae. Hy kies dus vir die interpretasiegemeenskap van die kerk bo dié van die akademiese gemeenskap. Childs verlig die spanning tussen die gesag van die kerk en die rasonale kritiek deur eenvoudig na net die een kant toe te beweeg. Brueggemann (1997:91) glo egter dat dit 'n beter benadering is om te erken dat hierdie spanning bestaan.

Dit blyk egter dat hierdie benadering tot gevolg gehad het dat die teks gelees word, in Childs se geval, volgens 'n bepaalde protestante tradisie. Deur hierdie benadering slaag die Kanonieke kritiek daarin om die gevare en vrae van moderne kritiek vry te spring. Hierdie benadering het sy eie redaksionisme wat die spesifieke boodskap van die teks versteur. Die Ou Testament word dan net gelees volgens dit wat van waarde is vir die Christelike sistematiese teologie terwyl die res grootliks geïgnoreer word (Brueggemann, 1997:45, 92).

Childs se bydrae is sinvol vir hierdie studie rakende “die vrees van die Here”, omdat dit ’n begrip is wat in die konteks van die hele Ou Testament en selfs in die Nuwe Testament bestudeer moet word. Dit is belangrik dat die begrip in die finale vorm van die teks bestudeer word. “Die vrees van die Here” is byvoorbeeld in die boek Job deur navorsers as laat redaksionele byvoegings beskou wat daarom nie veel aandag geniet het nie (vgl. Derousseaux, 1970:328). Dit is nodig om te vra watter rol hierdie byvoegings binne ’n latere konteks kan speel.

2.4.5.2 BRUEGGEMANN (IDEE VAN GETUIENIS)

In sy Ou Testament-teologie (1997), *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, stel Brueggemann die model van getuienis voor. Hy begin sy werk met ’n bespreking rakende die historiese bewegings rondom teksverklaring. Met hierdie bespreking as agtergrond stel hy dan sy eie model van getuienis voor.

Hy erken dat die primêre onderwerp van Ou Testament-teologie God is. Dit is egter nie so maklik om ’n omvattende beskrywing van God in die Ou Testament te gee nie, aangesien die Ou Testament self nooit ’n volledige beskrywing van God gee nie. Brueggemann (1997:117) beskryf die probleem soos volg: “For the most part, the Old Testament text gives us only hints, traces, fragments, and vignettes, with no suggestion of how all these elements might fit together, if indeed they do”. Hy wys verder daarop dat die boodskap van die Ou Testament oor God nie vasgevang kan word volgens voorafbepaalde kategorieë van filosofie of dogmatiese teologie nie. Die beste werkwyse is daarom om ’n teks op ’n slag en elke detail op ’n slag te bestudeer; selfs dan kan ’n volledige beeld oor God ons ontwyk.

Deur op God te fokus, is nog net aandag gegee aan die *theo* van “teologie”. Die *logie*- of spraakgedeelte moet ook tot sy reg kom. Teologie handel oor spraak oor God en het dus te doen met retoriek (Ollenburger, 2004:247). Die vraag wat hier aan die orde kom, is: “Hoe het antieke Israel in hulle tekste oor God gepraat?” In die Ou Testament word tekste aangetref waar Israel oor God praat en aan die anderkant vind ons tekste waarin die God van Israel met sy volk praat. Brueggemann (1997:117) verkies om nie onderskeid te tref tussen hierdie twee modes van spraak nie, omdat

albei op Israel se getuienis oor God neerkom. Met ander woorde, waar God praat, is dit Israel se getuienis dat God so gepraat het. Wat ons dus tot ons beskikking het, is Israel se spreke wat teks geword het en wat dus ons onderwerp van studie is.

Brueggemann (1997:118) erken dat deur met die idee van getuienis te werk alle vrae oor historisiteit vermy word. Daar word volgens hierdie metode nie gevra wat gebeur het nie, maar wat gesê is. Hy erken dat, om ondersoek in te stel na die historisiteit van 'n teks, 'n geldige onderneming is, maar hy glo nie dat dit tot die studie van Ou Testament-teologie behoort nie. Hy stel voor dat vrae aangaande die ontologie (wesensleer), met ander woorde, dit wat werklik is, nie in ag geneem moet word nie. Die realiteit wat bestudeer behoort te word, is die teks self. Ten einde die *wat* van Israel se geloof te verstaan, moet die *hoe* daar oor God getuig word, eers verstaan word.

Brueggemann (1997:119) beskou die keuse van getuienis as die breedste skema waaronder die spreke in die Ou Testament bestudeer kan word. Getuienis laat verder reg geskied aan die teks self.

Eerstens het die getuie die reg om wyse van uitdrukking te kies. Brueggemann (1997:119) gebruik die metafoer van 'n hofsitting om sy idee van getuienis te verduidelik. In so 'n hofsitting word verskillende getuies geroep wat moet vertel wat waar is. Hierdie getuienis kan 'n kombinasie wees van wat getuies kon onthou, herkonstruksie, verbeelding en wense. Die hof moet dan met geen ander data as getuienis nie, bepaal watter weergawe realiteit is. In 'n hofsaak word getuienis van 'n gebeurtenis aangehoor wat plaasgevind het. Die hof het nie die vermoë om agter die getuienis na die gebeurtenis self te gaan nie. Die hof moet veral die volgende aspekte rakende die getuie in ag neem wanneer getuienis aangehoor word:

- Eerstens het die getuie die reg om wyses van uitdrukking te kies.
- Tweedens skep die getuienis van die getuie 'n realiteit wat nie noodwendig daar was voor die getuie uitdrukking daaraan gegee het nie.
- Derdens word dit realiteit wanneer die getuienis aanvaar word. In die sin van Ou Testament-teologie word die getuienis realiteit wanneer dit deur die

godsdienstige gemeenskappe aanvaar word. Die getuienis word dan openbaring (Brueggemann, 1997:121).

Ollenburger (2004:247) wys in sy beoordeling van Brueggemann daarop dat hy dit vermy om 'n sentrum vir die Ou Testament daar te stel. Ollenburger (2004:248) wys daarop dat, alhoewel Childs en Brueggemann baie kritiek op mekaar se werk lewer, hulle tog baie gemeen het. Albei lê byvoorbeeld klem op intertekstualiteit (Childs, 1986:13, 237; Brueggemann 1997:78-80). Albei is daarvan oortuig dat geskiedenis nie meer as oorheersende paradigma kan dien nie.

Wat die studie van “die vrees van die Here” betref, is dit positief dat Brueggemann op die teks en nie die geskiedenis fokus nie. Sodoende kan 'n herkonstruksie van historiese beskouings nie die boodskap van die Ou Testament en van “die vrees van die Here” versteur nie. Die metafoor van 'n getuie wie se getuienis deur 'n hof beoordeel word, pas egter nie goed in by die vrees van die Here nie. Die metafoor het die implikasie dat die leser 'n objektiewe beoordelaar van die getuienis is. In die konteks van onderrig verwag “die vrees van die Here” dat die leser betrokke sal wees by die teks en dat 'n gesindheid van respek teenoor God deur middel van die getuienis by die leser sal ontstaan. Die Bybelse metafoor van 'n vader of onderwyser wat met liefde en gesag 'n seun of leerling die godsdiens en geskiedenis van Israel leer, is in die konteks van “die vrees van die Here” meer van pas. Psalm 34:11: *Lamed. Kom, kinders, luister na my; ek wil julle die vrees van die HERE leer* (OAV).

2.5 GEVOLGTREKKINGS

In hierdie hoofstuk het dit duidelik na vore gekom dat die begrip “die vrees van die Here” sterk verband hou met onderrig (sien hoofstuk 3 vir 'n vollediger bespreking wat die inhoud van hierdie onderrig betref) en met die verhaal van Israel se geskiedenis. Dit is dus sinvol om historiese bewegings rakende benaderings tot Ou Testament-teologie en eksegeese in die lig van die vrees van die Here te beoordeel.

Wat die geskiedenis betref, is in hierdie hoofstuk uitgewys dat die benadering van historiese kritiek om net die rasonale en universele aspekte van Israel se geskiedenis te aanvaar, die boodskap van die vrees van die Here versteur, omdat God se daade

dikwels dien as motivering om God te vrees. Von Rad se verwysing na die feit dat Israel se beskrywing van sy geskiedenis met verkondiging verband hou, is dus sinvol.

Karl Barth het aangetoon dat Israel se geskiedenis nie net 'n opeenvolging van gebeure is nie, maar dat dit betekenis het. “Die vrees van die Here” sluit mooi by hierdie gedagte aan, omdat historiese gebeure die volk en mensdom dikwels uitdaag om die Here te vrees. Die heilshistoriese beweging het net so 'n belangrike bydrae gelewer om betekenis aan die geskiedenis te gee. Hulle het veral gevra wat die gevolg van God se daade is wat weer op sy beurt mooi by “die vrees van die Here” aansluit.

Eichrodt se insigte, in besonder wat betref die verbande wat verskillende temas in die Ou Testament met mekaar het, sluit aan by 'n studie rakende die vrees van die Here, aangesien hierdie tema sterk nuanses met ander temas vertoon (vgl. Murphy, 1998:255).

Childs se insigte lei tot die gevolgtrekking dat die vrees van die Here in die konteks van die hele Skrif bestudeer moet word. Dit is verder sinvol dat verwysings na “die vrees van die Here” wat deur navorsers as moontlike later byvoegings beskou word, in die studie ingesluit sal word. Die teks moet dus ook in sy finale vorm hanteer word.

In die bespreking van diakroniese en sinkroniese benaderings tot die teks is die gevolgtrekking gemaak dat albei noodsaaklik is vir hierdie studie en aanvullend tot mekaar behoort te wees.

Ten opsigte van onderrig skep “die vrees van die Here” die beeld van 'n vader of onderwyser wat die geskiedenis en godsdiens van Israel oordra.

HOOFTUK 3

DIE BEGRIP “DIE VREES VAN DIE HERE” IN DIE OU TESTAMENT

3.1 INLEIDING

Hierdie hoofstuk het ten doel om ’n breër agtergrond vir die betekenis van “die vrees van die Here” in die Ou Testament te gee. Dit behels ook ’n ondersoek na die funksionering van die begrip in verband met ander soortgelyke begrippe in die Ou Testament wat met “vrees” vertaal kan word. Wat hierdie hoofstuk betref, word grootliks voortgebou op ’n vorige studie (vgl. Coetzee, 2001).

Die hoofstuk begin met ’n bespreking aangaande die ontwikkelinge in die veld van die semantiek. Hierdie bespreking is nodig ten einde te verstaan hoe die betekenis van woorde wat met “vrees” vertaal word, vasgestel word. Tweedens volg ’n bespreking rakende die problematiek van verskillende woorde wat vir vrees gebruik word en of die gebruik van verskillende woorde die gedagte van “die vrees van die Here” verteenwoordig. Derdens volg ’n bespreking van die verskillende woorde wat met “vrees” vertaal kan word. In hierdie bespreking sal gepoog word om die verskillende semantiese velde van woorde te bepaal wat vir “vrees” gebruik word. Vierdens volg ’n bespreking van die idee van die vrees vir die Here of die gode in Israel en naburige volke se literatuur asook ’n ondersoek na die moontlike ontwikkelinge van die uitdrukking in die Ou Testament. Dit word gevolg deur ’n bespreking van die betekenis van hierdie uitdrukking in verband met ander temas in die Ou Testament, soos dit reeds deur navorsers uitgewys is.

Die leemtes in bestaande navorsing moet hier benadruk word. In die inleidende hoofstuk is daarop gewys dat al die bronne wat oor die uitdrukking “die vrees van die Here” handel, reeds ouer as 40 jaar is, terwyl spesifieke artikels oor die onderwerp nie volledig daaroor handel nie (vgl. Soviv, 1982:15-22; Fuhs, 1990:290; Wilson, 1995:59-79; Miller, 1999:3-18; Wilson, 2009:107-114; Bosman, 2012:433-439).

3.2 GRAMMATIKALE ASPEKTE

3.2.1 ONTWIKKELINGE IN DIE SEMANTIEK

3.2.1.1 INLEIDING

Alvorens gekyk word na woorde wat met “vrees” vertaal kan word, is dit noodsaaklik om aandag te gee aan die veld van die semantiek. Semantiek het te doen met die betekenis van woorde en is daarom onontbeerlik vir hierdie studie (Louw, 1976:1).

3.2.1.2 BARR SE BYDRAE

In die veld van die semantiek staan Barr se werk, *The Semantics of Biblical Language* (1961) uit. Hy was egter nie die eerste wat 'n beroep gedoen het vir beter benaderings tot Bybelse taalkunde nie (vgl. ook Birkeland, 1956:9). Thiselton (1977:79) is van mening dat Barr sterk op De Saussure se werk (1916) gesteun het. Barr (1961a:220) noem dat hy De Saussure se werk geraadpleeg het. Thiselton (1977:79) beskou De Saussure op sy beurt as die grondlegger van die moderne taalwetenskap.

Barr se werk staan uit omdat dit die eerste was wat genoeg impak gehad het om die aandag van byna die hele veld van teologiese navorsing op die semantiek te vestig (Erickson, 1980:13). Barr se latere werke wat onder andere insluit *Common Sense and Biblical Language* (1968) en *Biblical Words for Time* (1969) het slegs voortgebou op die voorgenoemde werk. Die fokus is dus op sy werk, *The Semantics of Biblical Language* (1961), wat as 'n historiese waterskeiding bestempel word (Erickson, 1980:14).

Barr wys in die voorgenoemde werk sekere foute van sy dag uit wat die bepaling van die betekenis van woorde betref. Volgens Thiselton (1977:75) het Barr se werk wegbeweeg van die volgende foutiewe veronderstellings rakende die betekenis van woorde:

- Dat 'n woord, eerder as 'n sin, die basiese eenheid van betekenis is;
- Dat die etimologie (die geskiedenis van 'n woord se betekenis) verband hou

met die “ware” of basiese betekenis van ’n woord; en

- Dat betekenis altyd om die verhouding tussen ’n woord en die voorwerp waarna dit verwys, draai.

Barr het hierdie en ander foute uitgewys, en as taalfoute (*fallacies*) daarna verwys. Hierdie taalfoute word nou in meer besonderhede bespreek.

Eerstens het Barr (1961a:100) gewys op die fout om die stam van ’n woord te gebruik om die betekenis daarvan te bepaal (*root fallacy*). Die probleem is dat aanvaar word dat daar ’n basiese betekenis in die stam van ’n woord opgesluit is wat van toepassing is op al die variasies van daardie stam. Barr (1961a:100) het uitgewys dat dit nie noodwendig die geval is nie.

Tweedens het Barr (1961a:103) gewys op die fout om die etimologie van ’n woord as betekenisdraend te beskou. Etimologie het te doen met die geskiedenis van ’n woord se betekenis. In hierdie verband het Barr die volgende stelling gemaak: “Etymology is not, and does not profess to be, a guide to the semantic value of words in their current usage, and such value has to be determined from the current usage and not from the derivation” (Barr, 1961a:107).

Silva (1994a:36) voer aan dat onderskeid tussen die diakroniese (etimologiese) en sinkroniese (die huidige betekenis) gemaak moet word. Hierdie onderskeid is belangrik, omdat skrywers waarskynlik nie bewus was van die historiese betekenis van woorde nie. Dit is belangrik om vas te stel wat die skrywer se bedoeling was om die historiese betekenis buite rekening te laat. Hy pleit ook dat die sinkroniese betekenis prioriteit moet geniet. Silva (1994a:44), ’n navolger van Barr, sien etimologiese studies wel as van waarde, omdat dit ’n beeld gee van die ontwikkeling van die betekenis van ’n woord en moontlik kan help om woorde van onbekende betekenis se betekenis vas te stel. Dit moet egter steeds as ’n afsonderlike wetenskap beskou word (vgl. Barr, 1961a:108).

Etimologie bly egter die studie van ’n woord se geskiedenis en nie van sy betekenis nie. Hierdie bespreking rakende etimologie is belangrik vir hierdie studie, omdat Oosterhoff (1949:4-17) en Becker (1965:6-18) se ouer werke soms op die etimologie

van woorde, wat met “vrees” vertaal word, in die vasstel van hulle betekenis se steun. Sulke betekenis kan net aanvaar word indien aangetoon kan word dat die betrokke woorde wel hierdie etimologiese betekenis in hulle huidige konteks dra.

Derdens is daar die fout om 'n woord uitsluitlik as die basis van betekenis te beskou (Barr se *word/one concept fallacy*) (Thiselton, 1977:85). Dit sluit ook die gevaar in dat net een betekenis van 'n woord deurgaans aan verskillende kontekste toegeken word (Louw, 1976:51). Silva (1994a:105) wys daarop dat woordeboeke tot voorgenoemde fout kan bydra, omdat dit die idee skep dat woorde onafhanklike eenhede is met hulle eie spesifieke betekenis. Betekenis beteken nie dat woorde vir iets staan nie. Die betekenis van 'n woord word bepaal deur hoe 'n woord in 'n sin gebruik word. Dit sal dus beter kon wees om te praat van hoe 'n woord in 'n bepaalde konteks funksioneer eerder as die betekenis van 'n woord. In dié verband moet ook rekening gehou word met die feit dat die betekenis van woorde voortdurend veranderinge ondergaan. Woorde word dus nie altyd konstant aangewend nie; hulle beteken nie altyd dieselfde nie (Louw, 1976:45).

Silva (1994a:106) gee toe dat woorde soms wel vir 'n voorwerp kan staan. Dit is in hierdie verband dat ons onderskeid kan tref tussen tegniese terme en nie-tegniese terme. Waar daar wel 'n direkte verband tussen 'n woord en 'n voorwerp is, kan ons dit as 'n tegniese term beskou. Daar is egter, volgens Silva, baie min woorde in die Bybelse taal wat as tegnies beskou kan word. In die meeste gevalle word 'n woord se betekenis dus in sy konteks bepaal. Silva (1994a:139) wys ook die leemtes uit wat die gebruik van konteks betref om 'n woord se betekenis te bepaal. Ten einde konteks te gebruik om die betekenis van 'n woord te bepaal, moet die leser 'n goeie kennis hê van die betekenis of eerder funksionering van die ander woorde in 'n sin. Konteks is ook nie altyd in staat om 'n besondere betekenis van 'n woord te bepaal nie. Aan die ander kant toon hy aan dat die konteks ons nie net help om betekenis te verstaan nie, maar dit skep ook betekenis.

In hierdie verband moet gevra word of die samestelling van 'n leksikon (woordeboek van al die Hebreeuse woorde in die Ou Testament) dan enigsins moontlik is. Thiselton (1977:79) is van mening dat woorde wel 'n “kernbetekenis” bevat wat leksikons moontlik maak. Daar is 'n plek vir woordstudie, maar dan moet die

funksionering van 'n woord in verskillende kontekste nie uit die oog verloor word nie. Betekenis wat in leksikons aangegee word, moet dus slegs beskou word as moontlike wyses waarop begrippe in 'n konteks kan funksioneer.

Die bespreking van hierdie fout is belangrik vir hierdie studie, omdat in gedagte gehou moet word dat die bespreking van moontlike betekenis van woorde wat met “vrees” vertaal word, afhang van die konteks waarin hulle voorkom; m.a.w., hoe hierdie woorde in verskillende kontekste moontlik kan funksioneer.

Vierdens bestaan die fout om al die moontlike betekenis van 'n woord in een konteks in te lees (Barr noem dit *totality transfer*) (Barr, 1961a:209; Erickson, 1980:21). Hierdie fout is belangrik om in hierdie studie in gedagte te hou, omdat die woorde wat met “vrees” vertaal kan word, verskillend kan funksioneer. In elke konteks sal dus gevra moet word hoe 'n bepaalde woord funksioneer.

Vyfdens is daar die fout om woorde wat in bepaalde kontekste as sinonieme optree as semanties gelyk in alle kontekste te beskou (Barr noem dit *illegitimate identity transfer*) (Barr, 1961a:217-218; Erickson, 1980:21). Woorde wat in 'n bepaalde konteks as sinonieme optree of self semanties gelyk is, is dit nie noodwendig in alle kontekste nie. Dit is nodig om in hierdie verband na die kenmerke van sinonieme te verwys. Daar bestaan baie min absolute sinonieme. Sinonieme het meestal soortgelyke, maar nie identiese betekenis nie. Dikwels kan een aspek van sinonieme dieselfde wees, terwyl ander aspekte verskil (Silva, 1994a:122).

Sinonieme se ondertone en emosionele inhoud kan verskil (vgl. Thiselton, 1977:92). Silva (1994a:122) beveel daarom aan om eerder te praat van woorde wat soortgelyke konnotasie het, eerder as dieselfde betekenis. In plaas daarvan om die vraag te vra of woorde sinonieme is, moet eerder gevra word in watter kontekste hulle as sinonieme optree. Die bespreking van hierdie punt is relevant vir hierdie studie, omdat verskillende woorde wat met “vrees” vertaal kan word, wel in sekere kontekste as sinonieme kan optree, terwyl dit moontlik in ander kontekste nie noodwendig die geval mag wees nie.

James Barr was ook sterk gekant teen die gebruik van die taalstruktuur om daaruit sekere teologiese afleidings te maak. Hy was veral gekant teen die opvatting dat daar 'n unieke Hebreeuse mentaliteit is wat uit die taal afgelei kan word, soos beweer is deur Pedersen en Boman (vgl. Childs, 1961:374). Hy voer aan dat dit naïef is om te dink dat mense se mentaliteit direk uit die struktuur van 'n taal afgelei kan word (Barr, 1961a:33). So 'n veronderstelling misken die arbitrêre karakter van woorde.

3.2.1.3 KRITIEK OP BARR SE WERK

Childs (1961:376) meld in sy beoordeling van Barr se werk dat die meeste van Barr se kritiek allerweë aanvaar word. Hy beskryf Barr se werk as “a book of great learning which can be re-read frequently with profit”. Erickson (1980:13) beskryf die impak wat Barr se werk gehad het soos volg: “In the veritable flood of books and articles devoted to the debate over what has come to be known as ‘biblical semantics’, only a handful do not either take the work of Barr as a point of departure or, at the least, make a special point of directing comments of criticism or appreciation towards it.” Childs voel egter dat sekere sake nog onduidelik is, soos die verband tussen beskrywende semantiek en historiese semantiek. Hy (1961:376) maak in die verband die volgende opmerking: “The proper task of a word study is to determine its original context within the life of ancient Israel or the early Church and from this broader perspective to discover the scope as well as the change in meaning of the word. A legitimate ‘identity transfer’ is possible on the basis of a proper historical perspective.”

Childs (1961:376) voel ook dat Barr se stelling dat die ondersoek na betekenis net moet fokus op wat skrywers sê en nie die woorde wat hulle gebruik nie, die belangrikheid van die betekenis van woorde onderbeklemtoon. Daar moet egter daarop gewys word dat Barr nooit ontken het dat woorde betekenis kan dra nie (vgl. Porter, 1986:118). Geleerdes het ook gevoel dat Barr moontlik te krities was wat die rol van etimologie in die vasstel van betekenis betref. Barr het egter nie die gebruik van etimologie totaal ontken nie. Hy vra vir presiesheid in die bepaling van betekenis en die prioriteit van die sinkroniese bo die diakroniese (vgl. Porter, 1986:118).

Geleerdes soos Payot (1968:231) het kritiek op Barr se werk gelewer as gevolg van sy negatiewe beoordeling van ander benaderings in plaas daarvan om eerder 'n positiewe bydrae te probeer lewer. Barr het baie geskryf oor hoe semantiek nie benader moet word nie, maar nie positief hoe dit wel benader moet word nie. Erickson (1980:36) toon aan dat, gegewe die semantiese foute wat in sy tyd gemaak is, hierdie negatiewe inslag nodig was. Porter (1986:118) stel die saak mooi in perspektief: “Barr’s objection has been to criticize fundamental methodological flaws in Biblical semantics, rather than allowing these practices to continue unexamined. This is a positive enough contribution.”

Erickson (1980:36) het gevoel dat sekere aspekte van Barr se werk, soos die verhouding tussen denkpatrone en taalstrukture, nie duidelik genoeg is nie. Barr gee nie aandag aan die Humboldtiaanse skool wat kulturele denkpatrone volgens hulle wêreldbeskouing met hulle organisering van leksikonitems (lemmas) in verband bring nie (vgl. Porter, 1986:117). Porter (1986:117) het in hierdie verband opgemerk: “Barr streads a distinctly middle path in his semantics, arguing that there may be a correlation between vocabulary and thought patterns, but refining himself to the linguistic data.”

In die na-Barr-era het die nadenke oor hoe kategorieë in leksikons in die toekoms benader moet word, die kritiek teen Barr – wat die verband tussen denkpatrone en taal betref – weer na vore gebring. Mueller (s.a:9) voer aan dat die afwesigheid van 'n verband tussen taal en denkpatrone nie meer bevredigend in die na-Barr-era is nie. Die redes hoekom Barr wegbeweeg het van 'n verband tussen denkpatrone en taalpatrone is egter nie dieselfde as die redes wat vandag ten gunste daarvan aangevoer word nie (Mueller, s.a:9). Barr het wegbeweeg as gevolg van bepaalde foutiewe afleidings wat in sy tyd gemaak is, soos die Hebreeuse konsep van tyd wat hy in sy boek *Biblical Words for Time* (1969) bespreek het. Daar is vandag 'n betoog om leksikonitems (lemmas) volgens die denkpatrone van 'n taal te rangskik (vgl. Lakoff, 1987:58).

In die verband is dit nodig om kortliks die kognitiewe linguistiek te bespreek. Kognitiewe linguistiek neem sy beginpunt uit die konsep van menslike kennis (bewustheid) en hoe hierdie kennis in 'n taal gestruktureer word (vgl. Langacker,

1987:12). Kognitiewe linguistiek beskou die leksikon betekenis as die funksie van 'n term in verhouding met die konteks van menslike kognisie (Van Hecke, 2011:31). Kognitiewe linguistiek fokus nie net op die statiese (sinkroniese) strukture nie. Die Kognitiewe linguistiek beweging poog om aan te dui hoe die verskillende betekenis van 'n enkel term met mekaar verband hou. Hulle poog verder om die meganismes, wat tot veranderinge (diakronies) in betekenis lei, te identifiseer. In besonder word aan metafoor en metonimia aandag gegee (vgl. Lakoff & Johnson, 1980:3; Van Hecke, 2011:33).

De Blois (2002a:1-2) gee die volgende verduideliking in hierdie verband: “Scholars have started to pay more attention to the cognitive reality behind a language, including the entire communication pattern in which language plays such a crucial role. New approaches such as Relevance Theory and Cognitive Linguistics can be of immense help to us in this process. In our linguistic analyses we should not be merely aiming towards descriptive systems that work, but for systems that are intuitively adequate, that represent as much as possible the ways of thinking of the speaker of the language, and do justice to his/her system of beliefs, experiences and practices. We are not supposed to impose a system on a language. Instead of that, we are to try to discover the semantic structure of language.”

Lakoff (1987:58) erken egter dat 'n verband tussen denkpatrone en taalstrukture in die laat 1980's nog nie algemeen aanvaar is nie. “. . . The issue is a profound one, because it is by no means obvious that the language makes use of general cognitive apparatus. In fact, the most widely accepted views of language within both linguistics and the philosophy of language make the opposite assumption: that language is a separate 'modular' system independent of the rest of cognition” (vgl. Mueller, s.a:9).

3.2.1.4 DIE BYDRAE WAT LOUW EN NIDA LEWER

Die werk wat Louw en Nida verrig wat semantiese (betekenis-) velde betref, is verdere belangrike ontwikkelinge in die semantiek. Louw en Nida het in hierdie verband voortgebou op die nuutste bevindings in die semantiek (De Blois, 2002b:210). Barr het die gebruik van semantiese velde aangemoedig (vgl. Mueller, s.a:12). Nida (1975:85) het gevra dat meer klem op verskillende woorde met

soortgelyke betekenis geplaas moet word as op een woord met verskillende betekenis. Die twee benaderings kan mekaar egter ook aanvul.

'n Woord se verskillende betekenis (of dan funksionering in verskillende kontekste) kan gelys word, maar dan moet elke betekenis ook in verband gebring word met ander woorde met soortgelyke betekenis (Thiselton, 1977:90). Die klem moet egter nie net op die ooreenkomste tussen verwante terme geplaas word nie, maar die verskille in betekenis moet ook uitgelig word (Stine, 2004:151). Erickson (2005:111) wys daarop dat bepaal kan word watter woorde tot 'n skrywer se beskikking was deur woorde met soortgelyke betekenis te bestudeer. Louw (1976:75) het hierby aangesluit deur daarop te wys dat woorde nie los van mekaar staan nie. Woorde is onderling in bepaalde verbande met mekaar verbind.

Alle woorde kan onder drie hoofemas of semantiese woordsoorte verdeel word, naamlik objektief, gebeure en abstrak (woorde wat nie na voorwerpe of gebeure verwys nie). Dit kan weer onderverdeel word in semantiese betekenisvelde waar woorde van soortgelyke betekenis saam gegroepeer word. Altesaam 93 semantiese velde is deur Louw en Nida (1988) geïdentifiseer (vgl. Stine, 2004:151).

Louw en Nida (1988) se *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* was die eerste Griekse leksikon wat op semantiese velde berus het. Aanvanklik het R.B. Smith en K. Munson ook aan die leksikon gewerk (vgl. Stine, 2004:151 en De Blois, 2002b:210). Voorgenoemde werk word as 'n pionierswerk en die grootste ontwikkeling in leksikons sedert die eerste leksikon in 1514 beskou (vgl. Forbes & Taylor, 2005:41).

3.2.1.5 KRITIEK OP LOUW EN NIDA SE BYDRAE

Hierdie leksikon is baie goed deur die akademiese gemeenskap ontvang. Die Society of Biblical Literature het byvoorbeeld in 1988 met hulle jaarlikse byeenkoms na publikasie van die leksikon 'n spesiale besprekingsessie oor die leksikon ingeruim (vgl. Stine, 2004:151).

Volgens Lee (2004:69) werk Louw en Nida met twee innovasies. Eerstens die gebruik van semantiese (betekenis-) velde en tweedens die gebruik van definisies om die betekenis (of moontlike funksionering) van woorde aan te dui. Lee (2004:69) is van mening dat die betekenis van woorde self sterk op bestaande navorsing steun.

Daar is egter ook punte van kritiek teen die leksikon ingebring. Eerstens is gevoel dat die leksikon suiwer bedoel is vir vertaalwerk (vgl Stine, 2004:152). Erickson (2005:11) beperk die gebruik selfs verder: “Louw–Nida primarily serves those who translate the New Testament into languages of remote people groups. Much of the division in the domain dictionary reflects this.” De Blois (2002b:210) se siening is meer gebalanseerd: “LN is a powerful tool, primarily designed for Bible translators, but also very useful for Biblical scholars, pastors and theological students.”

Tweedens is aangevoer dat die katogorieë wat die leksikon vir sy betekenisvelde gebruik te veel op Engels in plaas van Grieks geskoei is (vgl. Stine, 2004:152). Swanson (1997) gebruik die term “moderne katogorieë” waarop die leksikon berus. Hy het egter nie ’n probleem hiermee nie, omdat hy van mening is dat dit nie net vir Grieks goed inpas nie, maar selfs in sy eie Hebreeuse leksikon. De Blois (2002b:211) bly steeds van mening dat daar ’n behoefte aan leksikons bestaan waarin die katogorieë die leefwêreld van die Grieke of Jode weerspieël.

Derdens is die leksikon gekritiseer, omdat buite-Bybelse geskrifte nie in aanmerking geneem is met die opstel van die leksikon nie (vgl. Stine, 2004:152). Dit is te verstane dat die opstellers klem plaas op die gebruik van woorde in die Nuwe-Testamentiese konteks; tog kan buite-Bybelse bronne meer lig werp op die gebruik van woorde, in besonder woorde wat nie ’n hoë gebruiksfrekwensie in die Nuwe Testament het nie.

Vierdens was kritiek op Louw en Nida se werk dat hulle katogorieë nie noodwendig al die data omvat nie. Elke voorkoms van ’n woord word nie noodwendig deur Louw en Nida se katogorieë gedek nie. Die probleem met hierdie kritiek is die feit dat daar nie ’n omvattende studie bestaan waarteen die katogorië van Louw en Nida getoets kan word nie (Lee, 1992:187). Dit is belangrik om te onthou dat Louw en Nida ook van bestaande leksikonstudies gebruik gemaak het (Lee, 2004:68). Ander leksikonstudies

kan ook van nut wees om te help in die beoordeling of Louw en Nida se kategorieë wel al die betekenis sinvol dek.

Vyfdens stem almal nie saam met die kategorieë wat Louw en Nida aangedui het nie. Voorwinde (2005:23, 28) skryf oor Jesus se emosies, en in die lig hiervan vra hy of dit geldig is om gesindhede en emosies saam te groepeer. Hierdie spesifieke kategorie is ook relevant vir hierdie studie. In die Ou Testament kan “vrees” na ’n emosie en ’n gesindheid verwys (Bowling, 1980:400). Hy erken egter dat die lyn tussen kategorieë baie fyn kan wees. Silva (1989:166) plaas dit in perspektief wanneer hy daarop wys dat Louw en Nida se werk ’n pionierswerk is. Daar kan daarom aanvaar word dat verskillende standpunte rakende veral die kategorieë sal voorkom. Hy noem dat die gebruikers moet besef dat die skrywers nie bedoel het dat hierdie raamwerk as die enigste aanvaarbare een beskou moet word nie. Dit dien slegs as riglyn. Matlock (2002:57) beskou die leksikon nie as die finale gesag nie, maar as die vanselfsprekende beginpunt.

3.2.1.6 DIE BYDRAE WAT SWANSON LEWER

Ná die suksesvolle ontvangs van die Griekse leksikon is die behoefte aan so leksikon in Hebreeus ook geïdentifiseer. Nida het so ’n projek aangemoedig, alhoewel hy nie self by so ’n projek betrokke geraak het nie (Stine, 2004:152).

Swanson (1997) is die eerste wat ’n Hebreeuse leksikon wat op die semantiese velde van Louw en Nida geskoei is, die lig laat sien het. Dieselfde kritiek wat ter sprake gekom het met Louw en Nida se Griekse leksikon, is ook op die Hebreeuse leksikon van toepassing.

Swanson (1997) se leksikon is ontwerp om uitsluitlik as elektroniese databasis gebruik te word. Hebreeuse woorde word alfabeties gerangskik en genummer. Wanneer die skakel oopgemaak word, word die semantiese velde volgens Louw en Nida se indeksnummers aangedui. Hierdie nummers dien as skakels om meer besonderhede van die betrokke velde te bekom. Naas die betekenisvelde wat Louw en Nida aangegee het, word ook ’n definisie van die verskillende betekenis van ’n woord gegee (vgl. De Blois, 2002b:212).

Swanson (1997) stel dit onomwonde dat die identifisering van die Hebreeuse woorde se betekenisvelde volgens Louw en Nida sy eie arbeid is, en dat Louw en Nida nie self by die opstel van hierdie leksikon betrokke was nie.

Swanson (1997) meld in sy voorwoord tot die leksikon hy is deeglik bewus van die kritiek wat teen die benadering van Louw en Nida se semantiese velde ingebring is. Hy besef dat dieselfde kritiek op sy werk, wat dieselfde kategorieë gebruik, van toepassing is. Hy erken dat Louw en Nida 'n moderne betekenskategorieë op Grieks toegepas het. Hy ondersteun hierdie benadering, omdat hy nie so optimisties is dat 'n antieke raamwerk van betekenisvelde opgestel kan word nie. Hy wys daarop dat hy nie deur die gebruik van dieselfde kategorieë wat Louw en Nida vir Grieks gebruik het, wil voorgee dat Hebreeuse en Griekse taalstrukture en denke dieselfde is nie. Swanson (1997) is van mening dat daar tog konneksies bestaan wat betekenisvelde tussen tale betref. "There is at least an analogical connection between the domains of meaning in the Greek New Testament and Hebrew/Aramaic culture. Many of the domains could relate to nearly any culture of the world; which is why Louw & Nida was designated by its editors as a lexicon for translators" (Swanson, 1997).

Swanson erken ook dat die kategorieë wat Louw en Nida gebruik het nie altyd reg aan al die materiaal laat geskied nie. Dit neem min weg van die bruikbaarheid van hierdie kategorieë: "As I worked through the thousands of lexemes and their meanings, I was pleased that the breadth and range of modern semantic categories fit quite well. Dr Louw did an excellent job of creating domains and categories that fit the general areas of experience for any culture and its corresponding language. Rarely was I uncomfortable with LN categories. Occasionally, I found minor inconsistencies in the structure of LN, but they were minor enough to make them still useful" (Swanson, 1997). Swanson (1997) erken dat sy werk 'n eerste stap is. Hy besef dat heelwat debat byvoorbeeld nog oor kategorieë gevoer moet word.

3.2.1.7 KRITIEK OP SWANSON SE WERK

De Blois (2002b:214) het op Swanson se werk (1997) gereageer. Hy is nie so positief dat universele betekenisvelde bestaan wat al die tale van die wêreld omvat nie. Hy

glo dat elke taal sy eie sisteem van ondervindings, geloof en praktyke besit. De Blois is 'n voorstander van 'n leksikon gegrond op semantiese velde wat deur die Hebreeuse leef- en denkwêreld self bepaal word.

Reinier de Blois is tans die redakteur van die *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew (SDBH)*, 'n projek wat in 2000 begin is. Hy word deur Enio R. Mueller en talle medewerkers regoor die wêreld bygestaan. Sekere voorbeeldinskrywings is op die Internet gepubliseer (De Blois, 2000-2009), maar die projek is nog onvoltooid. Tans (28 Junie 2013) is nog geen inskrywing oor *yâre'* (*yir'âh*) in die leksikon gepubliseer nie (vgl. Mueller, s.a:1; De Blois, 2000-2009).

3.2.1.8 ONTWIKKELINGE IN DIE SEMANTIEK

Dit is nie die doel van hierdie studie om aan al die ontwikkelinge in die veld van die Semantiek aandag te gee nie. Huidig speel die ontwikkelinge in die kognitiewe linguistiek wat reeds bespreek is (subparagraaf 3.2.1.3) 'n belangrike rol. Die bydraes, wat lede van die Summer Institute of Linguistics in die veld gemaak het en steeds maak, verdien vermelding. Die bibliografie van die Summer Institute of Linguistics bevat meer as 26 000 titles van gepubliseerde akademiese werke (Dulton, 2013:345).

3.2.1.9 SAMEVATTING

Ten slotte kan ons die gevolgtrekking maak dat dit nodig is vir hierdie studie om te bepaal watter semantiese velde deur die woorde gedeel word wat vir “vrees” gebruik word. Vir hierdie doel is Swanson se leksikon (1997) 'n goeie hulpmiddel. Hierdie studie moet ook kennis neem van die leemtes in hierdie leksikon. Tans bestaan daar nog nie 'n volledige leksikon wat geskoei is op betekenisvelde wat spesifiek die Hebreeuse taal en leefwêreld weerspieël nie. Anders as Louw en Nida rangskik Swanson (1997) nie woorde van dieselfde betekenisveld saam nie. Hierdie taak sal self onderneem moet word.

Laastens moet daarop gewys word dat die arbeid van leksikons wat nie spesifiek met betekenisvelde werk nie, nie uit die oog verloor moet word nie. Hierdie werke kan

ook behulpzaam wees in die bepaling van die betekenis van woorde asook beter begrip vir die kategorieë waarin woorde geplaas moet word. Dit kan ook help om te bepaal of 'n kategorie wel in die bepaalde kognitiewe raamwerk van pas is.

3.2.2 WOORDE WAT MET “VREES” VERTAAL WORD

3.2.2.1 PROBLEMATIEK RONDOM WOORDE WAT MET “VREES” VERTAAL WORD

Navorsers is dit nie eens of dieselfde idee oorgedra word deur al die terme wat vir “vrees” gebruik word nie. Wilson (1995:66-67) gee in sy bespreking van die terminologie in die boek Job toe dat dieselfde idee oorgedra word as die woord *yâre'* (werkwoord) of *yir'âh* (naamwoord) saam met verskillende benaminge vir God gebruik word of selfs waar die Godsnaam heeltemal ontbreek. Hy meen egter dat dieselfde idee nie oorgedra word wanneer ander woorde as *yâre'* (*yir'âh*) vir “vrees” gebruik word nie.

Die ouer werke wat Oosterhoff (1949:4-17) en Becker (1965:6-18) geskryf het, bevat gedetailleerde besprekings van die vernaamste begrippe wat met “vrees” vertaal kan word. Lee (1982:289) is van mening dat 'n studie van “die vrees van die Here” nie tot net die begrip *yâre'* (*yir'âh*) beperk moet word nie. Hy voer aan dat ander begrippe vir “vrees” in dieselfde kontekste as *yâre'* (*yir'âh*) voorkom. Hy meen verder dat 'n studie van ander woorde meer lig kan werp op wat met die betrokke konsep bedoel word. In die lig van voorgenoemde bespreking moet ondersoek ingestel word of ander woorde vir “vrees” wel semantiese velde met die woord (*yir'âh*) deel.

Die moontlikheid dat die idee van “die vrees van die Here” teenwoordig kan wees selfs wanneer 'n term vir “vrees” ontbreek, is reeds in die inleidende hoofstuk uitgewys. Die meeste navorsers is versigtig om “die vrees van die Here” in kontekste aan te toon wat nie 'n term vir “vrees” bevat nie (vgl. Wolff, 1972:164). Sommige navorsers identifiseer byvoorbeeld wel die idee van “die vrees van die Here” in die eerste gebod wat nie 'n term vir “vrees” bevat nie (vgl. Wengert, 1995:19; Miller, 1999:15). Hauser (1985:27) noem in sy bespreking oor die eerste hoofstuk van Jona

dat die matrose se optrede op vrees dui en Jona se optrede op 'n gebrek aan vrees. In dié verband is dit nodig om uit te wys dat dit moeilik is om veral in verhalende stof die bedoeling van die outeur met sekerheid vas te stel. Kan ons byvoorbeeld seker wees dat die outeur, deur sy mededeling dat Jona geslaap het, wou aantoon dat Jona God nie gevrees het nie?

Geleerdes het die verband tussen die vrees van die Here en liefde in besonder in Deuteronomium aangetoon (vgl. Vermon, 1975:106; Wengert, 1995:14). Dit is moontlik dat die idee van “die vrees van die Here” in ander terme as “vrees” aangedui kan word.

Soos reeds uitgewys in die inleidende hoofstuk, sal die fokus van hierdie studie hoofsaaklik op Skrifgedeeltes val wat wel 'n relevante uitdrukking vir “vrees” bevat of waar dit deur die werk van ander navorsers gekontroleer kan word.

3.2.2.2 TERME WAT MET “VREES” VERTAAL WORD

3.2.2.2.1 WOORDE VAN DIE STAM *yr*¹

Die mees algemene woord vir die handeling “om te vrees” in die Ou Testament is *yârê'* (werkwoord). Die woord in al sy verskillende vorme kom 435 maal in die Ou Testament voor. In die werkwoordvorm kom die woord in die qal-stamformasie 333 maal in die Ou Testament voor en wel met die volgende verspreiding: Genesis (20), Eksodus (11), Levitikus (8), Numeri (4), Deuteronomium (32), Josua (11), Rigters (6), Rut (1), 1 Samuel (21), 2 Samuel (6), 1 Konings (8), 2 Konings (19), 1 Kronieke (3), 2 Kronieke (6), Nehemia (6), Job (8), Psalms (30), Spreuke (5), Prediker (7), Jesaja (22), Jeremia (22), Klaagliedere (1), Esegïël (5), Daniël (3), Hosea (1), Joël (1), Amos (1), Jona (4), Miga (1), Habakuk (1), Sefanja (3), Haggai (2), Sagaria (3) en Maleagi (2) (Fuhs, 1990:292).

Oosterhoff (1949:8-9) verwys na die moontlike etimologiese betekenis van die woord, naamlik wat na die beweging van die bors of long kan verwys. Die gedagte van vrees

¹ Vir die doel van hierdie bespreking word die stamkonsonante aangedui volgens die SBL styl.

ontstaan hiervolgens weens die kortasem wat vrees sou veroorsaak. Fuhs (1990:290) betwyfel die korrektheid van hierdie diakroniese betekeniskonstruksie. Die benadering wat Bowling (1980:400) volg, is meer sinvol. Hy deel die gebruike van die woord in die volgende vyf kategorieë in:

- Die emosie van vrees (bv. Deuteronomium 5:5)
- Die afwagting van boosheid sonder die klem op die emosionele reaksie (bv. 1 Samuel 21:13)
- Eerbied en ontsag vir 'n meerdere (bv. Levitikus 19:30; 26:2; Psalm 112:1; 86:11)
- Regverdige optrede of vroomheid (bv. Levitikus 19:14; 25:17; Deuteronomium 17:19; 2 Konings 17:34)
- Formele godsdienstige aanbidding (bv. 2 Konings 17:32-34; Deuteronomium 14:22-23; Josua 22:25).

Daar is ook 'n aantal gedeeltes wat die idee van 'n volgeling inhou en wat saamval met die vierde en vyfde kategorieë (Job 1:9; 2 Kronieke 6:33) (Bowling, 1980:400).

Voorgenoemde kategorieë sluit nou aan by die volgende semantiese velde volgens Louw en Nida se kategorieë (1988), soos dit deur Swanson (1997) in sy Hebreeuse leksikon aangewend is. Swanson (1997) neem Louw en Nida se numering net so oor. Dit is daarom nodig om te verduidelik dat die getalspeling die hoeveelheid Griekse woorde verteenwoordig wat tot 'n bepaalde semantiese veld behoort. As ons die subdomein 25.251-25.269 as voorbeeld neem, is hierdie subdomein 'n onderafdeling van domein 25, *Attitudes and Emotions*. Die subdomein is *Fear, Terror, Alarm*. Hierdie subdomein begin by 25.251 en daar is negentien Griekse woorde onder die domein; daarom die numering 25.251-25.269 (Louw & Nida, 1988:288, 316-319). Die beskrywings van die semantiese velde, soos deur Swanson (1997) voorgehou, word in hierdie studie onvertaald weergegee, omdat die volle strekking van woorde en betekenisse in die vertaling daarvan verlore kan gaan.

“25.251-25.269 (qal) be afraid, be frightened, i.e., be in a state of feeling great distress, and deep concern of pain or unfavorable circumstance (Ge 3:10); (nif) be in fear (Ps 46:3); (piel) frighten, intimidate (2 Ch 32:18)” (Swanson, 1997).

Om bang en verskrik te wees sluit aan by hoe Bowling (1980:400) die emosie van vrees verstaan.

“53.53-53.64 (qal) revere, venerate, i.e., show profound respect for one, that borders on fear of the object (Lev 19:32); (nif) be awesome, dreadful (Ps 47:3)” (Swanson, 1997). Hierdie sematiese veld (53.53-53.64) sluit ook aan by Bowling (1980:400) se kategorieë van eerbied en ontsag.

“87.19-87.57 (qal) respect, revere, i.e., show high status and honor to one in authority even bordering on fear, without necessarily worshipping as deity (Lev 19:3; Jer 10:7)” (Swanson, 1997). Hierdie subdomein (87.19-87.57) sluit by Bowling (1980:400) se betekenis van eerbied en ontsag vir ’n meerdere aan. Anders as Swanson (1997) tref Bowling (1980:400) nie onderskeid tussen eerbied en ontsag, en eerbied en ontsag vir ’n meerdere nie. Hierdie onderskeid deur Swanson (1997) is belangrik vir hierdie studie, omdat agting vir die Persoon van God as verhewe God dikwels in die Ou Testament beklemtoon word. Uiteraard kan hierdie domein net met die vrees van die Here verband hou wanneer God die objek van die respek is.

Wanneer die domeine van Swanson (1997) met dié van Bowling (1980:400) vergelyk word, is daar leemtes in Swanson se benadering. Swanson toon byvoorbeeld nie ’n subdomein aan vir regverdige optrede of vroomheid nie. In dié verband kan Louw se subdomeine “Just, Righteous” (88.12-88.23) en “Religious Practice” (53.1-53.15) gebruik word (Louw & Nida, 1988:744, 531). Regverdige optrede in hierdie sin kan nooit losgemaak word van eerbied en ontsag nie. Ons het dus hier te doen met regverdige optrede wat uit respek vir God voortspruit. Currid (2000:52) beskryf dit wat in verband met regverdige optrede voorkom soos volg: “The word for ‘feared’ in Hebrew bears the idea of reverence that leads to obedience.” Dieselfde kan gesê word van godsdienstbeoefening, naamlik dat dit godsdienstbeoefening, aanbidding en die kultus is wat uit respek vir God voortvloei.

Bowling (1980:400) toon aan hoe bogenoemde semantiese velde verband hou met “die vrees van die Here”. Die mees algemene gebruik van die stam (*yir’âh*;

naamwoord) verwys na die mens wat God vrees (verskillende benaminge vir God kan gebruik word). Daar is voorbeelde van die selfstandige naamwoord wat “vrees” as ’n emosie of as ’n verwagting van boosheid toon (bv. Eksodus 9:20; Deuteronomium 20:8; Rigters 7:3). Die klem val egter meestal op eer en ontsag of verskrikking (bv. Psalm 112; Prediker 8:12). Die godvresende mens sal sy vrees in praktiese vroomheid en geregtigheid aanwend (bv. Job 1:1; Psalm 128:1). Die mens wat God vrees, doen dit dikwels in reaksie op God se boodskap of openbaring. Die godvresende mens word met die goddelose mens gekontrasteer (Prediker 8:13). Seëninge word beloof aan diegene wat God vrees (Psalm 112:1). Die gebruik van die selfstandige naamwoord kan ook op die aanbiddingsgemeenskap dui (bv. Psalm 115:10, 11, 13; Psalm 118:3-4) (Bowling, 1980:400).

Die betekenis van *yârê'* in sy verskillende stamformsies sluit aan by die betekenisvelde wat in die voorafgaande aangedui is. In die Pi'el beteken die betrokke woord “om bevrees te maak” (bv. 2 Samuel 14:15; Nehemia 6:9, 14, 19; 2 Kronieke 32:18). In die Nif'al is die betekenis passief “om gevrees te word” (Psalm 130:4). In die Nif'al word die woord ook gebruik om iets as “geweldig” of “skrikwekkend” te beskryf. Die woord kan ook gebruik word om heilige plekke (Genesis 28:17; werkwoord – perf.), God (Eksodus 34:10; werkwoord – perf.), mense (Jesaja 18:2) (werkwoord – Nif'al deelwoord absolutus) en die dag van die Here (Joël 2:31; werkwoord – Nif'al deelwoord absolutus nomen) aan te toon.

Die woord *yârê'* kom in al vyf boeke van die Pentateug voor. Die volgende is voorbeelde van die gebruik van die woord *yârê'* in die vyf boeke van die Pentateug.

In Genesis kom die woord *yârê'* die eerste keer in Genesis 3:10 (וַיִּרֶא) voor toe Adam en Eva bevrees was vir God na hulle ongehoorsaamheid. Hildebrandt (2010:5) bring hierdie verwysing in verband met hulle vrees vir straf. In Genesis 28:17 (וַיִּירֶא) is Jakob bevrees ná sy droom (Fuhs, 1990:302). In teofanieë (Genesis 15:1 [תִּירָא]; 21:17 [תִּירָא]; 26:24 [תִּירָא]) word die mens beveel om nie te vrees nie (Fuhs, 1990:306). Vrees word in Genesis 20:11 (יִרְאָה) in ’n etiese sin gebruik waar Abraham vir Abimelek meedeel dat hy gereken het dat daar geen vrees in die plek is nie (Oosterhoff, 1949:28). Genesis 22:12 (יִרְאָה) het ’n etiese strekking waar God na Abraham se bereidheid om sy seun te offer, verklaar dat Hy weet dat Abraham God

vrees (Oosterhoff, 1949:29). In Genesis 42:18 (ירא) verseker Josef sy broers dat hy God vrees; hier word die woord in 'n etiese sin gebruik (Oosterhoff, 1949:29). Vrees word ook in die konteks van die alledaagse lewe gebruik. In Genesis 35:17 (תיראי) sê die vroedvrou vir Ragel om nie te vrees dat sy 'n seun in die lewe gebring het nie. Josef se broers vrees vir hulle lewe in Genesis 43:23 (תיראון) .

In Eksodus kom *yâre'* (ותירא) in Eksodus 1:17 voor waar die leser meegedeel word dat die vroedvroue die Here gevrees het. Die woord *yâre'* kom ook voor in die konteks van God se openbaring aan Moses in Eksodus 3:6 (ירא). In Eksodus 9:30 (תיראון) word beklemtoon dat Farao en sy dienaars nog nie die Here gevrees het nie ten spyte van die plaë wat God oor hulle gestuur het. In Eksodus 14:31 (וייראון) word die woord gebruik in die sin van die volk se lojaliteit teenoor God (Lee, 1982:289). In Eksodus 20:20 (יראתו) word vrees vir God voorgehou as motivering vir die volk om nie te sondig nie (vgl. Oosterhoff, 1949:31; Funderburk, 1976:519). In Eksodus 34:30 (וייראון) word vertel dat die volk bevrees was vir die glans van Moses se aangesig nadat hy in God se teenwoordigheid was (Oosterhoff, 1949:31).

In die boek Levitikus in die heiligheidskodeks vind ons telkens wette waar die volk daaraan herinner word om God te vrees. In hierdie wette is daar 'n duidelike verband tussen vrees en die korrekte lewenswyse. In hierdie wette word die woord *yâre'* gebruik, bv. Levitikus 19:14 (ויראת); 25:17 (ויראת) en 26:2 (תיראון) (vgl. Bowling, 1980:907).

In die boek Numeri word die woord *yâre'* meestal in kontekste gebruik waar die volk vermaan word om op die Here te vertrou en nie die vyand te vrees nie (Numeri 12:8 [יראתם]; 14:9 [תיראם]; 21:34 [תירא]).

In Deuteronomium kom die woord *yâre'* (*qal*-stam) 32 keer in verskillende kontekste voor (Fuhs, 1990:292). Dié woord word eerstens gebruik in die konteks om die volk aan te moedig om nie die mense van die land te vrees nie (Deuteronomium 1:29 [תיראון]; 7:18 [תירא], 21 [ונורא]; 20:1 [תירא], 3 [תיראון]; 21:21 [ויראון]; 31:6 [תיראון]). Die woord kom voor in die konteks van die volk wat gereed maak vir oorlog en daarom aangemoedig word om nie bevrees te wees vir die vyand nie (Fuhs, 1990:304; Lee, 1982:290). Tweedens word *yâre'* gebruik om die vrees van ander nasies vir Israel te

beskryf (Deuteronomium 2:4 [וִירָאוּ]; 28:10 [וִירָאוּ]). Derdens word dié woord gebruik om die volk se vrees vir God se verskyning by Horeb aan te toon (Deuteronomium 5:5 [(לִירָאתָם)]). Vierdens word dit gebruik om die gesindheid van vrees te beskryf wat die volk motiveer om Jahwe se gebooe te onderhou. Vir Fuhs (1990:307) gaan dit in hierdie verse oor lojaliteit teenoor die God van die verbond (Deuteronomium 5:29 [לִירָאָה]; 6:2 [תִּירָא]; 6:13 [תִּירָא]; 6:24 [לִירָאָה]; 8:6 [וּלִירָאָה]; 10:12 [לִירָאָה]; 10:20 [תִּירָא]; 13:4 [תִּירָאוּ]; 13:11 [וִירָאוּ]; 17:19 [לִירָאָה]; 28:58 [לִירָאָה]; 31:12 [וִירָאוּ]; 31:13 [(לִירָאָה)]) (vgl. Lee, 1982:289). Vyfdens word *yârê'* gebruik om God se skrikwekkendheid te beskryf (Deuteronomium 7:21 [וְהִנּוּרָא]; 10:17 [וְהִנּוּרָא]; 28:58 [לִירָאָה]) (vgl. Fuhs, 1990:300; Lee, 1982:290). Sedsens om God se skrikwekkende daade te beskryf (Deuteronomium 10:21 [הִנּוּרָא]) (vgl. Bowling, 1980:400). Laastens word *yârê'* ook gebruik in die konteks dat strawwe vir oortredings van die wet moet dien om die res van die volk tot vrees aan te moedig (Deuteronomium 13:11 [וִירָאוּ]; 19:20 [וִירָאוּ]) (vgl. Vernon, 1975:107).

3.2.2.2.2 **WOORDE VAN DIE STAM *bhl***

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir woorde met hierdie stam:

“25.251–25.269 (nif) be terrified, alarmed, i.e., pertaining to being in a state of great fear, even causing trembling (Ge 45:3); (piel) make afraid, terrify (2Ch 32:18); (hif) cause to terrify (Job 23:16)”.

Die woord in die hif'il beteken “om te skrik”. Oosterhoff (1949:14) beskryf die moontlike betekenis van die woord as om verbysterd te wees, verlam van vrees, wegvlug, haastig wees, verstyf staan (Oosterhoff, 1949:14). Die woord *bhl* word dus gebruik om die mens se skrik voor Jahwe se mag of oordeel, wat die mens verlam of verward laat, uit te druk (Oosterhoff, 1949:14).

“25.288–25.296 (nif) be dismayed, i.e., be in a state of anguish, and despondency” (Job 4:5; Ps 6:4, 11; 30:8; 83:18).

“30.1–30.38 (nif) bewildered, i.e., be in a state in which one cannot think clearly since one is overwhelmed by a situation (Isa 21:3)” (Swanson, 1997).

Die hif'al-vorm dui op 'n erger vorm van vrees of skrik (bv. Genesis 45:3; 1 Samuel 28:21; 2 Samuel 4:1; Job 4:5). Becker (1965:14) beskryf hierdie vorm as “verward” en “verwilderd word”. Hy beskou hierdie vorm as 'n tipiese term vir “om deur God verskrik te word”.

“24.77–24.94 (nif) be in agony, i.e., be in physical pain” (Ps 6:3).

“25.68–25.79 (nif) be eager, i.e., engage in an activity with zeal and intensity, so showing commitment or devotion” (Pr 28:22).

“27.1–27.26 (piel) alarm, alert, i.e., learn information and so respond” (Da 11:44).

“68.79-68.82 (nif) be in a hurry, i.e., do something in a swift manner, with an implication of associated energy (Ecc 8:3); (piel) make haste, hurry (2 Ch 35:21); (pual) be hastened, made to hurry, race along (Est 8:14); (hif) cause to hurry (2 Ch 26:20; Est 6:14).”

“68.79-68.82 (nif) be sudden, i.e., have a relatively brief amount of time pass (Zep 1:18); (piel) be immediate (Est 2:9); (pual) be sudden (Pr 20:21). note: Prv 20:21” (Swanson, 1997).

Dit is in besonder die eerste betekenisveld van bevrees of verskrik wees (25.251-25.269) wat raakpunte met *yʾ* toon deurdat albei woorde verskrikking voor God kan aantoon.

In die Pentateug kom hierdie woord net in Genesis 45:3 (נִבְהָלוּ) en Eksodus 15:15 (נִבְהָלוּ) voor. In Genesis 45:3 beskryf dit die vrees van Josef se broers voor hom, en in Eksodus 15:15 word voorspel dat die leiers van Moab Jahwe sal vrees.

3.2.2.2.3 WOORDE VAN DIE STAM *qwr*

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir woorde met hierdie stam:

“25.251–25.269 (*qal*) fear, be terrified, be afraid, have dread, i.e., be in a state or condition of dreaded anxiety and distress, both for the present, and implying the future (Nu 22:3; Dt 1:17; 18:22; 32:27; 1 Sa 18:15; Job 19:29; 41:17).”

Fuhs (1990:293) kies die betekenis van die woord in die LXX, naamlik “om terug te gaan” uit vrees. Wanneer die stam met God as voorwerp gebruik word, dra dit die betekenis dat die mens uit vrees voor God wegwyk (vgl. Job 19:29; 41:16).

“53.53-53.64 *revere*, formally, fear, i.e., have a profound respect and reverence for another, with an implication of awe bordering on fear (Ps 22:24; 33:8; Hos 10:5)” (Swanson, 1997).

Bekker (1965:9) en Oosterhoff (1949:12) heg die betekenis van “om jou te buig” aan die woord. Indien ons Oosterhoff en Becker se betekenis volg, sal dit beteken om voor God neer te buig.

In Psalm 22:24 en 33:8 word *gûr* en *yârê'* saam in 'n sinonieme-parallelisme gebruik. In hierdie verband moet die bespreking rakende die semantiek nie uit die oog verloor word nie. Die feit dat die twee woorde in een konteks as sinonieme funksioneer, beteken nie dat dit noodwendig die geval in alle kontekste is nie. Die selfstandige naamwoord verwys na vrees vir goddelike straf oftewel skrik vir die vyand wat God vir die volk sal gee (bv. Jeremia 6:25; 20:3, 4, 10; 46:5; 49:29).

Albei betekenisvelde (25.251-25.269 en 53.53-53.64) van hierdie woord vertoon raakpunte met *yr'* deurdat albei na verskrikking en eerbied voor God kan verwys.

In die Pentateug word die woord in die betekenis van vrees gebruik: in Numeri 22:3 (ויגר) in die konteks van Moab se vrees vir die volk, Deuteronomium 1:17 (תגורו) in die konteks om nie mense in die regspraak te vrees nie, Deuteronomium 18:22 (תגור)

in die konteks om nie bevrees te wees vir valse profete nie en in Deuteronomium 32:27 (אגור) in die konteks van die vyand se hoogmoed.

3.2.2.2.4 **WOORDE VAN DIE STAM *hyl***

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir woorde met hierdie stam:

“16 (qal) writhe, tremble, twist, i.e., a non-linear motion, often with the associated meaning of distress or physical pain (Isa 13:8); (polel) twist (Ps 29:9); (hif) shake (Ps 29:8).”

Becker (1965:9), wat nie die kritiek van Barr verwerk het nie, wys op die diakroniese betekenis van die stam, naamlik dié van “ronddraai soos ’n stormwind”. Die woord word daarom soms vir koordanse gebruik (vgl. Rigters 21:21) en andersyds vir “ineenkrumping” soos met geboortepyne (vgl. Jesaja 23:4; 26:17; 54:1; 66:7). Dié ineenkrumping van ang word dikwels in die Ou Testament uitgedruk in terme van “vrees voor die Here” (Jesaja 13:8; Jeremia 5:22; Esegël 30:16; Sagaria 9:5). Hier is dit belangrik om weer na die kritiek van Barr te verwys wat die verhouding tussen diakronies en sinkronies betref. Swanson (1997) se semantiese sinkroniese velde hou wel verband met die diakroniese betekenis wat Becker voorhou. Dit moet egter beklemtoon word dat so ’n verbintenis nie noodwendig altyd die geval sal wees nie. Die sinkroniese betekenis moet bepaal of daar wel ’n verband met die diakroniese betekenis is.

Die stam dra verder die betekenis van die verskrikking vir die Heilige (Fuhs, 1990:294). Die stam word gebruik om die ang voor die mag van Jahwe mee uit te druk (Oosterhoff, 1949:12).

“23.46-23.60 (qal) bring to birth, be in labor (Jer 4:31); (polel) give birth, bring forth (Job 39:1; Isa 51:2).”

“42.29-42.40 (polel) create, bring forth, formally, give birth, i.e., create or cause an entity to come into existence (Dt 32:18; Ps 90:2); (polal) be brought forth, be given birth (Pr 8:24); (hof) be born (Isa 66:8)” (Swanson, 1997).

Dit is belangrik om hier op te merk dat daar in Deuteronomium 32:18 ’n teksvariasie voorkom. *Stadia theologica* lees מהללך (skyn op jou) terwyl die Mosoretiese teks מהללך (geboorte gee) lees (Christensen, 2002:802).

“25.223-25.250 (qal) be in anguish, formally, twist, writhe, i.e., have feelings of anxiety and distress as a figurative extension of the non-linear motion of writhing or twisting in pain (Dt 2:25); (polal) be in deep anguish (Job 26:5); (hitpolel) to suffer torment (Job 15:20); (hitpalpal) be in distress (Est 4:4).”

“20.12-20.30 (qal) wound, i.e., physically harm an object, usually with an implement (1 Sa 31:3).”

“15.187-15.211 (polel) bring, carry, formally, give birth, i.e., cause an object to be moved in linear motion (Prv 25:23)” (Swanson, 1997).

Die betekenisveld (25.223-25.250) toon raakpunte met *yr*’ in die sin dat dit na ’n gevoel van ang of spanning kan verwys.

In die Pentateug word die woord in Eksodus 15:14 (חיל) in die konteks van vrees gebruik waar van die ang vertel word wat die inwoners van Filistea aangegryp het as gevolg van Jahwe se magtige dade. In Deuteronomium 2:25 (וחרו) word dit gebruik in die konteks van die nasies wat Israel sal vrees (Oosterhoff, 1949:12).

3.2.2.2.5 **WOORDE VAN DIE STAM *hrd***

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir woorde met hierdie stam:

“16 (qal) tremble, quake, shudder, i.e., make a non-linear motion (Ex 19:18).”

“16 (qal) beat, i.e., the non-linear motion of the heart chamber (Job 37:1).”

Die stam *hrd* word meestal gebruik in kontekste waar dit verwys na “bewe”, soos wanneer ’n mens van die koue bewe. Die woord dui op ’n bewing van skrik of van angs (Genesis 42:28; 1 Samuel 13:7, 14:15, 28:5; Jesaja 10:28; Genesis 27:33). Die stam word ook gebruik vir die volk se bewing voor Jahwe by Sinai (Jesaja 19:16). Verder is daar voorbeelde van bewing voor Jahwe se Woord (Jesaja 66:2,5; Esra 9:4) en sy Gebod (Esra 10:3) (Oosterhoff, 1949:12).

“25.206-25.222 (qal) be startled, astonish, i.e., be in a state of surprise, but not necessarily moving to a fearful state (Ru 3:8).”

“25.251-25.269 (qal) be afraid, formally tremble, i.e., be in a state of fear, as an extension of the non-linear motion of trembling (Ex 19:16); (hif) make afraid, frighten, i.e., cause a state of fear or terror (Lev 26:6)” (Swanson, 1997).

Die woord kan ook beteken om opgewonde of haastig te wees (Becker, 1965:10; Fuhs, 1990:294).

Woorde van hierdie stam vertoon raakpunte met *yr*’ deurdar albei op angs en verskrikking kan dui (25.251-25.269).

In die Pentateug kom die woord in Genesis 27: 33 (ויחרד) in die konteks van Isak se verskrikking voor toe hy besef het dat hy iemand anders as Esau geseën het; in Genesis 42:28 (ויחרדו) in die konteks van die broers se verskrikking toe hulle besef het dat hulle geld terug in hulle kossakke was; in Eksodus 19:16 (ויחרד) in die konteks van die volk se bewing by die aanskoue van die berg van die Here; in Eksodus 19:18 (ויחרד) in die konteks van die berg wat geskud het en in Levitikus 26:6 (מחריד) in die konteks dat niemand die volk bevrees sal maak nie.

3.2.2.2.6 **WOORDE VAN DIE STAM *htt***

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir woorde met hierdie stam:

“25.288-25.296 (qal) be dismayed, i.e., have a feeling of discouragement, implying fear and terror and/or panic and confusion as an extension of the shattering of an object (2 Ki 19:26); (nif) be discouraged (Dt 1:21); (piel) frighten (Job 7:14), note: some translate “discourage”; (hif) dread (Job 31:34).”

Hierdie stam kom in kontekste voor waar dit beteken “om uit woede te breek” (Jesaja 7:8; 51:6). In die Nif’al beteken dit om iemand se moed geheel en al te breek of in die skande te wees, die moed deur skrik te verbreek. Hierdie woord word meestal gebruik om moedeloosheid voor vyande aan te dui (Josua 1:9; Jesaja 20:5). Jeremia gebruik dié stam om die heidene se vrees voor die hemeltekens en afgode aan te dui (Jeremia 10:2) (Oosterhoff, 1949:13; Becker, 1965:12). In Job 7:14 kom die Pi’el-vorm van die werkwoord voor in die konteks van verskrikkende drome wat Jahwe die mens laat droom (Becker, 1965:12). Voorts kom dit ook dikwels in kontekste voor waar die mens vermaan word om nie te vrees vir vyande nie (Deuteronomium 1:21; 31:8) (Fuhs, 1990:294).

“20.31-20.60 (qal) be destroyed, formally, shattered, i.e., be in a ruined state as an extension of the shattering of an object (Isa 8:9); (nif) destroyed (1 Sa 2:10); (hif) shatter (Isa 9:3).”

“79.78-79.83 (qal) be cracked, i.e., be in a very dry condition, due to the shriveling of an object due to lack of moisture (Jer 14:4).”

“13.1-13.47 (qal) fail, formally, shatter, i.e., have a state begin to cease as a figurative extension of the shattering of an object (Isa 51:6).”

“25.206-25.222 (qal) be in awe, formally, terror, i.e., be in a state of astonishment, a positive wonder contrasted with terror (Mal 2:5)” (Swanson, 1997).

Daar is voorbeelde waar die stam gebruik word vir vrees vir die Here (Jesaja 30:31; Maleagi 2:5) (Oosterhoff, 1949:13; Becker, 1965:12).

“19.34-19.42 (piel) break, i.e., have an object divide into two or more parts by force (Jer 51:56)” (Swanson, 1997).

Die eerste (25.288-25.296) en vyfde (25.206-25.222) betekenisvelde kan moontlik ooreenkomste met *yr*’ vertoon in die sin van verwondering, angs en verskrikking.

In die Pentateug kom die woord in Deuteronomium 1:21 (תחת) voor in die konteks dat die volk nie bevrees moet wees om die land in besit te neem nie. In Deuteronomium 31:8 (תחת) kom dit in die konteks voor dat die Here voor die volk uittrek en hulle daarom nie bevrees mag wees nie (vgl. Oosterhoff, 1949:13).

3.2.2.2.7 WOORDE VAN DIE STAM *rs*

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir woorde met hierdie stam:

“25.251-25.269 (qal) fear, terrorized, i.e., pertaining to being in a state or condition of fear, as an extension of the shaking of an earthquake as correlated to the shaking of a body in terror (Dt 1:29; 7:21; 20:3; 31:6; Jos 1:9; Job 31:34); (qal) cause terror, torment (Job 13:25; Ps 10:18; Isa 47:12); (nif) feared (Ps 89:8); (hif) dread, stand in awe (Isa 8:12; 29:23).”

Die stam dui daarop om te bewe, op verskrikking en vreesaanjaend asook op bewe, verskrik en skrikgevoelens (Jesaja 2:19, 21; 47:12; Job 31:34). Dit kan ook beteken om iemand deur geweld te verskrik (Psalm 10:18). Hierdie woord kom slegs een maal in Jesaja 8:13 met Jahwe as voorwerp voor (Oosterhoff, 1949:14; Fuhs, 1990:294).

“16 (qal) shake, i.e., the non-linear quaking back and forth movement of the earth (Isa 2:19, 21).”

Die eerste betekenisveld (25.251-25.269) vertoon ooreenkomste met *yr*’ wat ook in sekere kontekste op vrees en verskrikking kan dui.

In die Pentateug kom die woord in die boek Deuteronomium voor in die konteks van 'n vermaning aan die volk om nie die vyand te vrees nie [Deuteronomium 1:29 (תַּעֲרֹץ); 7:21 (תַּעֲרֹץ); 20:3 (תַּעֲרֹץ); 31:6 (תַּעֲרֹץ)] (vgl. Oosterhoff, 1949:14).

3.2.2.2.8 **DIE WOORDE MET DIE STAM *phd***

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir werkwoorde met hierdie stam:

“25.251-25.269 (qal) tremble, be afraid, i.e., have an attitude or emotion of severe distress over impending danger or trouble, with a focus that it can be so intense that it will cause physical trembling and shaking (Dt 28:66, 67; Job 3:25; 23:15; Ps 14:5; 27:1; 53:6; 78:53; Prv 3:24; Isa 12:2; 19:16, 17; 33:14; 44:8, 11; Jer 36:16, 24); (piel) live in terror (Isa 51:13); (hif) make tremble in fear (Job 4:14).”

Die stam beteken “om te bewe, sidder van vrees” (Deuteronomium 28:66; Jeremia 36:16-24). Die stam word veral gebruik vir vrees voor vyande se aanslag (Jesaja 12:2; Psalm 27:1). Die stam word verder gebruik vir bewe van vreugde (Jesaja 60:5; Jeremia 33:9) (Oosterhoff, 1949:15-17).

“53.53-53.64 (qal) reverence, i.e., be in a state of profound awe and respect, so intense the body may react with trembling and shaking (Ps 119:161; Jer 33:9; Hos 3:5; Mic 7:17); (piel) fear, reverence (Prv 28:14)” (Swanson, 1997).

Die stam word verder gebruik om die vrees van die mens voor God uit te druk. Ander kontekste waarin die woord voorkom, sluit in die vrees van die Egiptenare (Jesaja 19:16), die sondaars in Sion sal vrees (Jesaja 33:14), die heidene sal vrees as God sy volk verlos (Miga 7:17) en Job besef God se groot mag waaraan hy onderworpe is (Job 23:15) (Oosterhoff, 1949:15-17).

“16 (qal) beat fast, i.e., the non-linear motion of the heart contracting and relaxing quickly as a basal metabolic response to elation or fear (Isa 60:5)” (Swanson, 1997).

Die betekenisvelde 25.251-25.269 en 53.53-53.64 vertoon ooreenkomste met dié van *yr'* wat betref die betekenis van verskrikking (25.251-25.269) en respek (53.53-53.64).

Dit is verder vir hierdie studie nodig om aandag te gee aan Swanson (1997) se betekenisvelde vir naamwoorde van hierdie stam.

“25.251-25.269 fear, terror, dread, i.e., the state or condition of severe distress over impending trouble (Ex 15:16).”

“25.251-25.269 fear, terror, dread, i.e., the object that causes fear or dread in another (Ps 31:12).”

“12.1-12.42 the Fear, the Awe, i.e., a title of God (Ge 31:42, 53).”

In hierdie betekenisvelde kom die gedagte van verskrikking (25.251-25.269 en 12.1-12.42) en respek (12.1-12.42), wat ook met *yr'* se betekenis verband kan hou, na vore.

In die Pentateug kom *phd* as werkwoord voor in Deuteronomium 28:66 (וּפְחַדָּת) en v67 (מִפְחָד) in die konteks van God se oordeel wat sy volk verskrik sal maak vir die nasies. In Genesis 31:42 (וּפְחָד) en v53 (בְּפָחַד) kom die selfstandige naamwoord as titel vir God voor (vgl. Oosterhoff, 1949:15; Swanson, 1997).

3.2.2.2.9 WOORDE MET DIE STAMME *s'r* en *b't*

Swanson (1997) identifiseer die volgende betekenisvelde vir werkwoorde met hierdie stamme:

“53.53-53.64 (qal) respect, fear, i.e., profound respect and awe for deity in worship, which borders on feelings of awe and wonder or actual fear of deities power (Dt 32:17+), see also domain 25.251-25.269.”

Die stam *ś'r* word in Job 18:20 met die betekenis moontlikheid “om te sidder” gebruik (Becker, 1965:13). Fuhs (1990:294) wys daarop dat die stam altyd gebruik word om die vreeslike oordeel van God aan te toon. Die stam *b't* is 'n kenmerkende term in die boek Job (Job 6:4; 7:14; 9:34; 13:11, 21). In al die voorgenoemde voorbeelde is Job aan die woord. Die term beeld meestal die verskrikking van God uit (Becker, 1965:15; Fuhs, 1990:294).

Die betekenisvelde 53.53-53.64 en 25.251-25.269 kan moontlik ooreenstem met *yr'* wat vrees as verskrikking en/of respek asook aanbidding betref.

3.2.2.2.10 **WOORDE MET DIE STAMME 'mh en 'ymh**

Woorde van die stam *'mh en 'ymh* is nie deur Oosterhoff (1949) en Becker (1965) se ouer werke in hulle onderskeie besprekings van woorde wat met “vrees” vertaal kan word, ingesluit nie. Swanson (1997) se semantiese velde toon aan dat woorde van hierdie stam inderdaad aansluit by vrees as die emosie van verskrikking.

“25.251-25.269 terror, fear, dread, i.e., a state of great emotional distress (Ge 15:12; Ex 15:16; 23:27; Dt 32:25; Jos 2:9; Ezr 3:3; Job 9:34; 13:21; 20:25; 33:7; 39:20; 41:6 [EB 14]; Ps 55:5 [EB 4]; 88:16 [EB 15]; Prv 20:2; Isa 33:18; Jer 50:38+), note: in Jer 50:38, BDB says it means or refers to idols; see also domain 6.96-6.101.”

Die insluiting van hierdie woord is belangrik, omdat dit in die Pentateug voorkom. In Genesis 15:12 (אימה) kom die woord in die konteks van God se verbondsluiting met Abraham voor; in Eksodus 15:16 (אימתה) in die konteks van die vrees van die nasies voor God en Israel; in Eksodus 23:27 (אימתי) in die konteks van die vrees wat God op die nasies sal bring en in Deuteronomium 32:25 (אימה) in die konteks van die vrees waarmee die Here die ontroues sal verskrik.

3.3 VREES VIR DIE GODHEID BY ANDER VOLKE

Die begrip “die vrees van die Here” is nie uniek aan die Ou Testament nie. In die literatuur van die Babiloniërs en Assiriërs² word die vrees vir die godheid ook vermeld. By hierdie volke se godsdiensbeskouing is die vrees van die godheid, soos by Israel, belangrik om die verhouding tussen die mens en die godheid reg te verstaan. As voorbeeld van hierdie verhouding kan die inskripsie van Nebukadnesar (Butterfield, 1996) met sy troonbestyging genoem word. Nebukadnesar het by dié geleentheid tot Marduk gebid dat hy vrees vir die godheid in sy hart mag gee. In Babiloniese en Assiriese literatuur word die woord *palâgu* gewoonlik gebruik om die vrees voor die godheid mee uit te druk (vgl. Oosterhoff, 1949:3; Gruber, 1990:412).

Gruber (1990:412) het aangetoon dat die woorde *palâgu* en *yr'* sterk ooreenkomste in betekenis vertoon. Albei woorde kan “verskrikking” en “eer” beteken. Gruber se standpunt is belangrik, omdat navorsers dikwels onderskeid tref tussen vrees vir die gode by ander volke en dié by Israel. Vrees by ander volke in die sin van verskrikking word beklemtoon. In hierdie verband kan na Thomas (2003:232) verwys word: “Fear and love, in fact, can be considered religious synonyms. This is a thoroughly Hebrew concept. Other world religions might have feared their gods (that is, related to their gods’ superstitious terror) but the people of Israel were unique in loving and trusting their God.”

Vrees in die sin van verskrikking het wel ’n belangrike rol by ander volke gespeel. Dit is egter ’n geldige vraag of hierdie aspek nie oorbeklemtoon word nie. Die vraag moet ook gevra word of daar nie te groot onderskeid tussen Israel en sy bure se konsep van vrees getref word nie.

Die Babiloniese Job illustreer dan ook die betekenis *palâgu* as respek vir die gode:

“The day for reverencing the god was my joy.

The day of the procession of the goddess was my profit (and my) gain.”

(Lambert, 1960:39) (vgl. Gruber, 1990:414)

² Die vrees van die gode funksioneer nie in die Kanaänitiese (Oegarit) geskrifte nie.

Fuhs (1990:298) wys daarop dat die konsep van vrees vir die godheid by Egiptenare gewoonlik nie baie aandag gekry het nie. Hy maak die gevolgtrekking dat by Egipte sedert die piramidetekste van die Ou Koninkryk die vrees van God aanbidding en diens beteken het, met min klem vrees as verskrikking. Hierdie vrees is veral tot die koning gerig wat as inkarnasie van die god beskou is.

Oosterhoff (1949:4) lê in sy bespreking van die vrees van die gode by ander volke in sy ouer werk baie klem op vrees as verskrikking, hoewel hy toegee dat daar soms ook sprake van vertroue in die goedheid van die gode is. Van Marduk word gesê: “Barmhartig is u hart teenoor sonde en euweldaad.” Hy verwys na die Assiriese teks *Schamasch-Schumukin* (Prince, 1915) wat die boodskap oordra dat hulle wat die godheid vrees, ’n lang lewe, ’n groot nageslag, gesondheid en vreugde in die hart sal geniet. Hulle wat die gode nie vrees nie, moet die woede van die godheid verduur wat tot siekte, lyding en selfs die dood kan lei (Oosterhoff, 1949:4). Die verering van die gode spruit voort uit die vrees vir die godheid, want hy kan die aanbidder straf indien die kultiese handeling nie korrek uitgevoer word nie. Oosterhoff (1949:5) beklemtoon die verband tussen die vrees van die godheid en die kultus. Volgens hom gaan die vrees van die gode in die kultus op. Volgens Oosterhoff (1949:5) is die toon van die vrees vir die gode meestal dié van wanhoop en vertwyfeling. Die gode was vir die Babiloniërs en die Assiriërs onverklaarbaar wat hulle optrede teenoor die mens betref.

Wat vrees by die ander volke as verskrikking en/of respek betref, is dit nodig om erns te maak met die feit dat daar voorbeelde van albei aspekte is. Daar moet dus gewaak word om nie een aspek ten koste van die ander te oorbeklemtoon nie.

Weinfeld (1995:29) se bespreking van die konsep van heerlikheid (*kabôd*) by Israel en ander volke gee belangrike insigte in verband met die vrees vir die godheid by Israel en sy bure.

In Mesopotamië het die heerlikheid van die god en koning ook die hele aarde gevul (vgl. Eksodus 40:34; 1 Konings 8:11; Esegïel 10:4; 43:5; 44:4). Gode en konings is as “heerlik” beskryf en daarom ’n objek van eer én verskrikking. Die Akkadiese terminologie bevat die frase *pulhu melammu* wat letterlik “vrees vir heerlikheid”

beteken. In die Ou Testament is die vrees vir die heerlikheid van Jahwe veral duidelik met die openbaring by Sinai (Deuteronomium 5:24; Eksodus 20:18). Die heerlikheid van die Here word deur vuur voorgestel. Vuur speel daarom ook 'n rol by die inwyding van die tabernakel (Levitikus 9:23) asook die tempel (2 Kronieke 7:1).

Hierdie konsepte van vrees en heerlikheid het ook sterk verband gehou met oorlog. Dit is hierdie heerlikheid van die gode en konings wat tot vrees en verskrikking by die vyand gelei het (Weinfeld, 1995:30).

Dit is belangrik om te vra of vrees by die volke buite Israel ook 'n etiese komponent gehad het. Soviv (1982:18) is van mening dat die konsep “vrees” sonder 'n etiese komponent was, omdat die gode self oneties opgetree het. Gruber (1990:415) verwys na die term *palihili* wat “godvresendes” beteken. Die koning van Babilon, Hammurabi, verwys na homself in die kodeks van *Hammurabi* (Printchard, 2011:155), 'n Assiriese geskrif wat uit 1800 v.C. dateer, as godsvresend; hy is een wat die gode eerbiedig. Grube (1990:413) is van mening dat ons in hierdie konteks wel te doen het met eerbied vir die gode as 'n deug wat verband hou met gehoorsaamheid aan die beginsels van geregtigheid (vgl. Fuhs, 1990:299). Ons moet egter die gevolgtrekking maak dat die koppeling van die vrees van die Here aan die etiese nie 'n baie algemene gebruik by Israel se bure was nie.

3.4 ONTWIKKELING VAN DIE BEGRIIP “DIE VREES VAN DIE HERE”

Kaiser (1978:46) glo dat die vrees van die Here reeds in die tyd van Salomo 'n sleutelkonsep in die wysheidstradisie was, maar dat die wortels van die konsep ouer kan wees. As kritiek op Kaiser kan na Alberty (1994:512) verwys word. Hy het aangevoer dat die teologiesering van die wysheid eers in die laat koningstyd ontwikkel het. Voorheen het die verhouding met God nie 'n belangrike rol in die wysheid van Israel gespeel nie.

Eichrodt (1967:268) maak die gevolgtrekking dat die begrip “die vrees van die Here” met verrassende reëlmaat van die vroegste tot laaste tye voorkom. In hierdie verband moet daarop gewys word dat die voorkoms van die begrip in die agste-eeuse profete skraps is (Hosea 3:5; Miga 7:17; Amos 3:8) (vgl. Oosterhoff, 1949:58). Die invloed

van 'n ná-ballingskapsredaksie moet ook in gedagte gehou word (Prinsloo, 1987a:226; Wessels, 1987:264; Prinsloo, 1987b:244). Sedert die Deuteronomis vind ons wel 'n gereelde voorkoms van die begrip (vgl. Albertz, 1994:205).

Eerstens moet hierdie studie die moontlikheid van 'n semantiese ontwikkeling van die begrip wyer as die Ou Testament ondersoek. Daarna moet ook gevra word of 'n semantiese ontwikkeling in die Ou Testament self aangetoon kan word. Hierdie ondersoek is van toepassing op die volgende semantiese velde van “die vrees van die Here”, nl. vrees, eer en godsdiens. Soviv (1982:15) wys op die ontwikkeling van die begrip van vrees na eer en respek vir God. Kritiek op Soviv is dat hy nie aantoon hoe hy tot hierdie gevolgtrekking gekom het nie.

Fuhs (1990:297) sien ook 'n semantiese ontwikkeling in die begrip van vrees na eer en godsdiens. Hy stel die volgende standpunt in hierdie verband: “Thus the numinous can be experienced as a powerful helper and a guarantor of life. This internal polarity and dynamic give rise to a semantic development in the fear of God: when the element of literal fear recedes, ‘fear of God’ becomes tantamount to ‘religion’ or ‘spirituality’; i.e., fear of God becomes synonymous with reverence, worship, and obedience to God’s command. This semantic development is found in all the Semitic languages.” Hy baseer hierdie standpunt op 'n bespreking van die gebruik van vrees by die Ou Nabye Oosterse volke (Fuhs, 1990:298-300).

Kritiek op Fuhs is die vraag of ons die moontlike semantiese ontwikkeling van vrees by ander volke kan gebruik as bewys van die ontwikkeling van die betekenis van vrees by Israel. So 'n semantiese ontwikkeling kan dus slegs as 'n moontlikheid voorgehou word.

Tweedens moet gevra word of 'n semantiese ontwikkeling van die begrip in die Ou Testament aangetoon kan word. Hier gaan dit daaroor of 'n verandering van die betekenis van vrees na eer of godsdiens in die Ou Testament geïdentifiseer kan word.

Lee (1982:289) bespreek die identifikasie van die vrees van die Here met godsdiens in die wysheidpsalms en Maleagi. Hy erken dat die meeste (of al) die psalms en Maleagi laat gedateer moet word. Hy voer aan dat daar baie ander tekste met hierdie

identifikasie is wat nie laat gedateer moet word nie, selfs as ruimte gelaat word vir ná-ballingskapsredaksie. Volgens Lee is die betekenis van godsdiens reeds van voor die ballingskap samelopend met die betekenis van vrees en eer. Lee gee nie voldoende voorbeelde van ondersteunende tekste nie. Hy noem drie tekste, nl. Genesis 20:11, Eksodus 18:21 en 2 Konings 4:18, maar hy spesifiseer nie of dit voorbeelde van vroeë of laat tekste is nie. 2 Konings 4:18 moet beslis laat gedateer word.

Die probleem met die eerste twee voorbeelde is dat Pentateugtekste wat van voor die P-bron dateer, nou ook deur sommige geleerdes as laat tekste (as ná-ballingskaptekste) gedateer word (Albertz, 1994:471). Daar is dus tans 'n behoefte aan 'n omvattende bestudering van die ontwikkeling van die begrip in die Ou Testament, veral in die lig van jonger navorsing wat die datering van tekste betref.

Lee se mening dat die betekenis van vrees, eer en godsdiens reeds voor die ballingskap langs mekaar bestaan het, kan in hierdie studie deur 'n omvattende studie van die begrip in Deuteronomium getoets word. Deuteronomium word deur die meeste geleerdes as 'n voorballingskapgeskrif beskou (ná-ballingskapsredaksie is 'n moontlikheid) terwyl daar 'n hoë voorkoms van die begrip “die vrees van die Here” in Deuteronomium is (Albertz, 1994:200, 205).

Derdens moet die ontwikkeling van die begrip “die vrees van die Here” in sy verbande met ander begrippe bestudeer word. Dit is veral wat die ontwikkeling van die begrip in verhouding met ander begrippe betref waar daar 'n groot leemte in bestaande navorsing is.

Hildebrandt (2010:2) werk met albei betekenis asook die temas waarmee “die vrees van die Here” in verband staan. Hy identifiseer die volgende betekenis van vrees:

- “Fear terror Mysterium Teremendum
- Moral legal: Law/covenant obedience
- Reverence/worship awe
- Wisdom, virtue, character
- Fear, punishment

- Humility creatureliness piety
- Cultic observance
- God fearers group.”

Dit is belangrik om daarop te wys dat hierdie temas nie as volledig beskou moet word nie. In hierdie verband kan na die bespreking verwys word wat oor die betekenis van die begrip volg. Hildebrandt se werk het die leemte dat daar nie onderskeid getref word tussen die betekenis en temas waarmee vrees in verband staan nie. Hy tref ook verder nie onderskeid tussen die gebruik van vrees in die Ou en Nuwe Testament nie.

In ’n omvattende studie oor die ontwikkeling van die vrees van die Here moet die ontwikkeling van die temas bestudeer word waarmee die vrees van die Here in verband staan. As voorbeeld kan verwys word na Albertz (1994:228) wat aangevoer het dat die verbondsgedagte by Israel ’n inisiatief van die Deuteronomis was. Die identifikasie van die verbond met die vrees van die Here kon dus eers vanaf die tyd van die Deuteronomis gegeld het.

Hierdie studie wil ’n bydrae lewer wat die studie van die moontlike ontwikkeling van die vrees van die Here, wat die betekenis asook die temas waarmee dit in verband staan, in die Ou Testament betref. Die Pentateug is uit verskillende bronne saamgestel (D - Deuteronomium, JE - voor Priester, P - Priester) wat uit verskillende tye dateer en wat inligting oor die ontwikkeling van die begrip kan verskaf (vgl. Albertz, 1994:228, 471, 480). Die begrensing van hierdie studie beteken dat hierdie onderwerp nie volledig hanteer word nie. Daarvoor is ’n omvattende studie van al die relevante literatuur van die Ou Testament nodig.

3.5 DIE BETEKENISSE VAN DIE BEGRIP “DIE VREES VAN DIE HERE”

In die eerste hoofstuk van hierdie studie is reeds daarop gewys dat die begrip “die vrees van die Here” nie eng gedefinieer moet word nie. Geleerdes het die begrip veral as godsdienst (Vriezen, 1966:130, 235; Lee, 1982:290; Fuhs, 1990:297) en geloof (vgl. Payne, 1962:309; Kaiser, 1978:104) gedefinieer. Vreekamp (1982:6) noem die gevaar dat die begrip te eng net as godsdienstbeoefening of mistiek gedefinieer word. Smith

(1992:6) wys daarop dat, hoewel die konsep “vrees vir God” na ’n diep geloof in God se krag, heiligheid en wysheid verwys, die spesifieke betekenis van die frase in verskillende kontekste nie uit die oog verloor moet word nie.

In hierdie bespreking is dit nodig om die gebruik van die begrip “die vrees van die Here” elders in die Ou Testament te bestudeer om sodoende die vrees van die Here in die res van die Ou Testament met die gebruik in die Pentateug in verband te bring. Daarom word hier ’n oorsigtelike bespreking gegee van die gebruik van die begrip in die Ou Testament.

3.5.1 DIE VREES VAN DIE HERE AS “TEOLOGIE”

3.5.1.1 INLEIDEND

Daar is reeds in die inleidende hoofstuk daarna verwys dat die vrees van die Here nie net as godsdiens nie (vgl. Vriezen, 1966:120, 235; Lee, 1982:290; Fuhs, 1990:297), maar ook as “teologie” beskou moet word (vgl. Hyung, 2008:156). Die keuse van die term “teologie” in hierdie bespreking het ten doel om uit te lig dat die begrip “die vrees van die Here” nie net oor godsdiens in ’n enger sin (gehoorsaamheid aan die wet en aanbidding) handel nie, maar ook oor die kennis van God tot wie die vrees gerig word. Dit gaan hier oor die mate waarin “die vrees van die Here” iets van God se aard en eienskappe meedeel.

Die vrees van die Here staan dikwels in verband met die kennis van God. Die Bybel maak van albei begrippe, naamlik “kennis van God” en “kennis van die Here” gebruik. By Israel se bure het “kennis van God” beteken om die krag van die gode te ken. Hierdie kennis was noodsaaklik vir ’n aanbidder se welstand. In die Bybelse sin sluit dit kennis van “die vrees van die Here” in om God se kwaliteite, soos geregtigheid, genade en barmhartigheid, te besef (Eksodus 33:13; 34:6-7; Spreuke 3:6) (Soviv, 1982:21).

Vernon (1982:107) beskou die hoofsaak rakende die begrip “die vrees van die Here” as ’n gesonde respek vir die Persoon van God as God.

Merrill (1996:249) maak 'n belangrike opmerking, naamlik dat die begrip “vrees” so 'n groot rol in Bybelse geloof gespeel het dat “vrees” as 'n benaming vir God gebruik word. Jakob beskryf God as die vrees van Isak (Genesis 31:42, 53). Merrill verstaan hierdie verwysing as dat Jakob op dié wyse respek en onderdanigheid teenoor God geopenbaar het, sodat God vir hom die verpersoonliking van vrees geword het. Earle (1984:409) verklaar egter die voorgenoemde Skrifgedeelte slegs as dat God die een is wat Isak gevrees het.

Die Ou Testament stel God aan ons voor as die vreeslike en gedugte God. Hierdie term staan in verband met God se heiligheid (vgl. Eksodus 15:11; Psalm 99:3; 111:9) (Eichrodt, 1967:269). Daar kan nie ontken word nie dat 'n nou verband tussen kennis van God en die begrip “die vrees van die Here” bestaan. Ons kan dan die gevolgtrekking maak dat die begrip “die vrees van die Here” by God se kwaliteite aansluit.

Daar bestaan 'n leemte in die huidige navorsing oor die Ou Testament dat die verbande van “die vrees van die Here” met begrippe wat met God se wese en karakter en daad verband hou, moontlik nie genoegsaam uitgelig word nie. In sy hoogaangeskrewe Ou Testament-teologie bespreek Brueggemann (1997) Israel se getuigenis aangaande Jahwe nie volgens Jahwe se eienskappe nie, maar eerstens volgens Jahwe se daad. Jahwe skep, beloof, verlos, beveel en lei.

Daar word tweedens van Jahwe getuig deur middel van adjektiewe soos genadig, barmhartig, getroue (liefde) en vergewensgesind. Derdens word van God getuig deur middel van sekere metafore soos Regter, Koning, Strydheer en Vader. Dit is belangrik om in die lig van hierdie studie te vra hoe hierdie kategorieë van Brueggemann verband hou met die vrees van die Here. Sy werk vertoon die leemte dat hyself nie God se aksies, adjektiewe of metafore met die vrees vir God in verband bring nie. Hierdie leemte kan ons illustreer deur net een voorbeeld te noem: die feit dat hy nie die metafoor van God as Vader met die vrees van die Here in verband bring nie. Hy verwys nie na Maleagi 1:6 wat die vrees van die Here en die eer vir die Here in verband met die metafoor van God as Vader bring nie (Brueggemann, 1997:244). In dié verband kan ons die vraag vra of Israel nie in sy getuigenis juis die metafoor van “Vader” gebruik om die volk tot die regte gesindheid van vrees en respek aan te

moedig nie. Deur nie die vrees van die Here in verband met God as Vader te bring nie, word die volle betekenis van die metafoor nie ontgin nie. Pfeiffer (1955:42) het aangetoon dat God 'n koning is wat gevrees moet word en 'n Vader om lief te hê.

In verband met Brueggemann se kategorie van God se aksies kan na Eichrodt (1967:274) verwys word wat uitgelig het dat die feit dat God handel, verband hou met die vrees van die Here.

“Whereas the Egyptians refused to fear before Yahweh, and therefore despised the one whom he has sent, in Israel the experience of his marvellous acts confirms the fear of God, and awakens trust in him and in his servants for the future as well.”

In hierdie bespreking gaan God se heiligheid en almag asook sy goedheid verder bespreek word. Die kennis van hierdie eienskappe van God daag die mens uit om te reageer deur God te vrees. Scalise (1998:576) maak die volgende gevolgtrekking: “It is the fitting response to a loving, holy and mighty God.”

3.5.1.2 GOD SE HEILIGHEID

Die belangrikste rede waarom die mens Jahwe vrees, is 'n bewustheid van die oneindige afstand en kwaliteitsverskil tussen God en die mens. Hierdie kwaliteitsverskil word in die Ou Testament uitgedruk in terme van “die heiligheid van die Here”. God se heiligheid dui nie net op sedelike inhoud nie, maar ook op God se verhewe wese. God se heiligheid vorm verder 'n absolute teenstelling met alles wat sonde is. Die vrees van God gaan daarom ook gepaard met skuldgevoel en sondebeseft (Amos 4:2; Habukkuk 1:12; Jesaja 6:5) (Oosterhoff, 1949:110-111).

Die feit dat God anders is as die gode rondom Israel versterk die gevoel van afstand tussen die mens en God. Dit kan met die woord “vrees” uitgedruk word. Die gedagte is daarom een van terselfdertyd nader tot, maar ook wegvlug van God af. Die “vrees van die Here” gaan dus om ontsag vir wie God is: die magtige en verhewe God (Fuhs, 1990:301-302).

God word in die Ou Testament nie net aan ons voorgestel as 'n verhewe God nie, maar ook in sedelike terme (Genesis 22:12; 42:18; Eksodus 17:20) (vgl. Hildebrandt, 2010:7). God het daarom sy wil aan die mens bekend gemaak deur sy wet aan Moses te gee. God verwag gehoorsaamheid van die mens. Die mens wat nie wil gehoorsaam nie, kom onder die toorn van God. Die mens vrees, omdat hy tot die besef van sy eie sondigheid teenoor die sedelike heiligheid van God kom.

Jesaja vrees omdat hy sy eie sonde en sy volk se sonde voor die heiligheid van die Here besef (Jesaja 6:5) (Murphy, 1998:255). In Nehemia se gebed is ook sy vrees 'n gevoel van afstand, omdat God verhewe is, maar ook 'n skuldgevoel oor sy eie en die volk se sonde (Nehemia 1:5). Murphy (1998:255) maak verder melding van die gebeure by Sinai waar die volk as gevolg van God se heerlikheid op 'n afstand moes staan (Eksodus 19:16).

God se heiligheid laat die mens die gevaar van 'n verhouding met God besef. God, as die heilige God, is 'n gevaarlike God (Eichrodt, 1967:273). Vernon (1975:108) verwys na die waarskuwings van straf in Deuteronomium 6:12, 6:24 en 28:58. In hierdie verband maak hy die volgende opmerking: "While abject terror may not be intended yet, there is a relation to the dark side of God, his jealousy, his anger, his threat of punishment for disobedience." In Deuteronomium is daar die bevel om ook nader aan God se teenwoordigheid te kom (6:13; 10:20; 14:33). Die positiewe emosies van respek en eerbied vir God oorheers in die Ou Testament (Eichrodt, 1967:273).

3.5.1.3 GOD SE ALMAG

Die vrees van die Here word verder versterk wanneer God sy geweldige mag aan die mens openbaar. Die mens kan nie anders nie as om sy magteloosheid voor God se almag te besef (Psalm 65:7).

God se mag kom die duidelikste in sy skeppingsdade na vore. God het die wêreld volgens Genesis 1 gemaak deur net 'n woord te spreek. God hou ook die skepping in stand. God toon sy mag byvoorbeeld deur die see te beveel om nie sy grense te

oorskry nie (Psalm 33:6; Jeremia 5:22). Die onweer in die Ou Testament is 'n tentoonstelling van God se mag. Wanneer die wolke donder en die blitse flits, moet die skepping van angs bewe (Psalm 29).

Jahwe openbaar ook sy mag in die geskiedenis van sy volk Israel. In die geskiedenis van Israel het Jahwe vreeslike dinge gedoen. Dit is veral die verlossing uit Egipte wat vooropstaan in die herinnering van God se mag in die geskiedenis van Israel (Deuteronomium 10:21; 2 Samuel 7:23; Psalm 106:22; 1 Kronieke 17:21). God se magtige daade in die geskiedenis gryp ook die volke buite Israel aan met vrees. Israel self is ook bevrees voor God se wonderdade in die geskiedenis (Eksodus 15:14,31) (Oosterhoff, 1949:113).

Hierdie vrees of skrik vir God by die ander nasies kom veral duidelik na vore met die verowering van die beloofde land. God laat die skrik vir sy volk op die nasies val (Josua 2:11). Wanneer God sy volk uit die ballingskap verlos, vul dit die volke ook met angs vir God (Miga 7:17).

Job (Job 7:14; 10:8; 19:6) is 'n goeie voorbeeld van iemand wat só deur Jahwe se mag oorweldig word dat hy nie anders kan as om met vrees en ontsag vervul te wees nie. Die gelowiges het ontsag vir God gehad, omdat hulle besef het dat God heers en daarom mag het om gesag uit te oefen (Maleagi 1:6; Jeremia 10:7; Psalm 47:3). God se heerskappy word ook dikwels in die Ou Testament in terme van God se koningskap uitgedruk (Psalm 96:9; 76:8; Nahum 1:6) (Helberg, 1988:4).

Auvrey en Grelot (1983:174) wys daarop dat die vrees van God se grootheid en mag gebalanseer word met die versekering dat God nie sy grootheid en mag teen die mens sal gebruik nie. Verskynings van God en engele word ook vergesel deur die woorde “om nie te vrees nie” (Rigters 6:23; Daniël 10:12).

3.5.1.4 GOD SE GOEDHEID EN LIEFDE

God se liefde vir en sorg oor sy volk moet as 'n uitdaging dien om God te vrees. In Deuteronomium word Israel vermaan om God te vrees, omdat God hulle vaders liefgehad het (Deuteronomium 10:15). Samuel het ook in God se goedheid 'n

motivering gesien waarom die volk Jahwe met vrees moet dien (1 Samuel 12:24). In Salomo se gebed met die inwyding van die tempel word die vergewing van die volk se sondes genoem as 'n aansporing om God te vrees (1 Konings 8:37) (Oosterhoff, 1949:118). Die psalms bring ook die vrees van die Here in verband met God se genade en guns (Psalm 25:14; 33:18; 34:9; 103:13, 103:17; 145:19) (Vernon, 1975:108).

3.5.2 DIE VREES VAN DIE HERE AS OPENBARING

Vernon (1975:107) maak die volgende stelling rakende die verband tussen die vrees van die Here en openbaring:

“Fear, in this instance, is also set in the context of revelation. It is an emotion compatible with seeing a disclosure of the divine glory and hearing his will.”

Sonder God se selfopenbaring aan die mens sal dit nie vir die mens moontlik wees om met die gesindheid van vrees te reageer nie. Eichrodt (1967:269) beskryf vrees as “an attitude in the human psyche exactly corresponding to the divine self-communication”. Dit is dan ook treffend dat die verskynings in die Ou Testament soos God se verskyning aan Moses in Eksodus 3 met vrees vir God gepaardgegaan het (vgl. Wilson, 2009:109).

Die gedagte aan God se aangesig of sy teenwoordigheid wat tot vrees lei, sluit ook hierby aan. Die aangesig van God lei tot vrees, soos onder andere by Gideon (Rigters 6:22) en Manoag (Rigters 13:22) (vgl. Wilson, 2009:109).

3.5.3 DIE VREES VAN DIE HERE AS DIE MENS SE GESINDHEID

3.5.3.1 INLEIDEND

Die kennis van God en sy openbaring daag die mens uit om die regte gesindheid teenoor God te openbaar.

Die Ou Testament reageer op die gevaar dat die onderhouding van die wet of die beoefening van die kultus slegs 'n uiterlike handeling kan wees. 'n Uiterlike godsdienstige vertoon is nie genoeg nie. Die mens se hart moet verander om tot God geneig te wees (Deuteronomium 5:29). God beloof dat Hy self aan sy volk 'n hart sal gee om Hom te dien en vrees (Jesaja 29:13; Psalm 89:11; Jeremia 32:39; Jesaja 11:2) (Oosterhoff, 1949:129; Payne, 1962:240).

Onder hierdie opskrif gaan die vernaamste gesindhede bespreek word wat die mens teenoor God moet toon. Daar sal ook negatief gekyk word na die verkeerde gesindhede wat in stryd is met die vrees van die Here.

3.5.3.2 DIE VREES VAN DIE HERE AS EERBIED EN/OF VERSKRIKKING

Talle geleerdes het die verband tussen die vrees van die Here, eerbied en verskrikking bespreek (vgl. Eichrodt, 1967:270; Earle, 1984:409; Brueggemann, 1989:30; Davis, 1990:136). Die moderne mens vind die gedagte van verskrikking dikwels te erg. Die klem word eerder op eerbied en respek geplaas.

Burger (1989:81) verduidelik die betekenis van die begrip “die vrees van die Here” deur 'n analogie met betrekking tot verhoudinge tussen mense, wat ook in terme van vrees uitgedruk kan word, met verwysing na Levitikus 19:3; 32; Job 32:6 (vgl. Pfeiffer, 1955:41). Hiervolgens wys “die vrees van die Here” op 'n gevoel van respek teenoor 'n ouer persoon. In hierdie sin beteken “vrees van die Here” dus 'n diepe eerbied.

Soviv (1982:20) glo dat wanneer *yâre'* saam met die Godsnaam gebruik word, dit nie na vrees nie, maar na eerbied vir God verwys. Hierdie eerbied is 'n positiewe, opbouende emosie (Spreuke 14:17).

Merrill (1996:248) voer aan dat, hoewel die normale betekenis van vrees dié van verskrikking is, het die betekenis van respek in aanbidding die dominerende betekenis in die teologiese sin geword.

Geleerdes het veral verwys na Eksodus 14:10 en 20:20 waar ons die bevel vind om nie te vrees nie en om die Here te vrees (Sheriffs, 1990:59; Davis, 1990:221). Die bevel om nie te vrees nie, kan dan met verskrikking in verband gebring word, terwyl “om die Here te vrees” met eerbied en respek in verband gebring word.

Dit is egter belangrik om daarop te wys dat die vrees van die Here ook ander nuanses as eerbied en respek vertoon. Brueggemann (1989:30) maak die volgende opmerking in hierdie verband:

“Because dread and terror are too heavy, however, our propensity is to speak instead of awe, wonder, and reverence. I suspect that the phrase intends to include in its scope a great range of nuances that run from terror to wonder.”

Talle geleerdes het ook opgemerk dat die begrip “die vrees van die Here” nie die gedagte van verskrikking verloor nie (Eichrodt, 1967:269; Pfeiffer, 1955:41). Vernon (1975:107) toon aan dat vrees in Deuteronomium die betekenis het van ’n gevoel van minderwaardigheid wanneer die mens gekonfronteer word met iets wat sterk of onbegryplik is. Dit is ook hierdie vrees wat die mens beleef in die lig van sy sonde wanneer hy met God se heiligheid gekonfronteer word (Jesaja 6:5-7).

Brueggemann (1989:30) vat die nuanses met betrekking tot die vrees van die Here saam in die stelling dat God met die grootste erns bejeën moet word.

Geleerdes het ook wat betref die verhouding tussen verskrikking of eerbied, onderskeid getref tussen die gesindhede van Israel en die goddelose. Volgens Merrill (1996:249) is die vrees van die goddelose vrees vir God se oordeel, terwyl dié van sy volk eer, respek en ontsag is (Merrill, 1996:249). Daar moet daarop gewys word dat verskrikking tog nog ’n rol by Israel speel. Vernon (1975:107) wys op die feit dat Israel in Deuteronomium tot gehoorsaamheid gemaak word sodat die toorn van God nie teenoor hulle ontvlam nie.

Die benadering van hierdie studie is om so wyd moontlik te kyk na al die nuanses wat die begrip “die vrees van die Here” kan vertoon en wat die mens se gesindheid teenoor God betref.

3.5.3.3 DIE VREES VAN DIE HERE AS GELOOF EN VERTROUE

Geleerdes het die vrees van die Here in verband gebring met geloof in die Here en verlossing (vgl. Kaiser, 1978:104; Payne, 1962:309). Hyung (2008:91) het die vrees van die Here geïdentifiseer as ’n verlossingsbegrip in die wysheidspsalms. Hy maak die volgende stelling: “Salvation comes only from the ‘fear of Yahweh’”. Die vrees van die Here as verlossingsbegrip staan in verband met getrouheid aan Jahwe (Arayaprteep, 1972:241). Blocher (1977:8) wys daarop dat, om die Here in Josua 24 te vrees, dit die onvoorwaardelike onderwerping aan Hom, die verwerping van ander gode asook morele en kultiese gehoorsaamheid beteken.

Getrouheid aan God is die inhoud van die eerste gebod. Geleerdes het die eerste gebod in verband met die vrees van die Here gebring.

“In Deuteronomy ‘the fear of the Lord your God’ is synonymous with the demand of the first Commandment, ‘You shall have no other gods beside me’. The positive form of that demand in Deuteronomy is ‘You shall fear the Lord your God’ ” (Miller, 1999:15).

Die vrees van die Here staan ook met vertroue in die Here in verband. In die psalms verkry die vrees van die Here die betekenis van “om by God te skuil”. Die “vrees van die Here” en “vertroue op die Here” is nie ’n teenstelling nie. Hoewel die mens besef dat God verhewe is, kan hy ook nie anders as om te weet dat hy by God moet skuil nie (Psalm 31:20; 112:1, 7). Jahwe is nie net die Een wat in die Ou Testament gevrees word nie. Jahwe is ook die volkome Betroubare (Psalm 36:6; Deuteronomium 4:34; 7:9; Jesaja 54:10) (Oosterhoff, 1949:129; vgl. ook Eichrodt, 1967:270).

Vertroue in die Here, soos uitgedruk deur die begrip “die vrees van die Here”, moet ook in verband gebring word met mense of dinge wat gevrees word. Die beginsel is eenvoudig: wanneer die Here gevrees word, is dit nie nodig om enige iets anders te vrees nie (Zimmerli, 1978:146).

“But think of it this way: ‘fear of the Lord’ is simply ‘fear of nothing else but the Lord’. It is being saved of the fear of all – that is – not God.” (Anstey, 2009:606).

Die volk word dus uitgedaag om op die Here te vertrou om hulle van gevare te red (Psalm 33:18-19; 34:7) en om in hulle behoeftes te voorsien (Psalm 34:10; 111:5) (Scalise, 1998:576).

3.5.3.4 DIE VREES VAN DIE HERE AS OOTMOED

Die mens vrees in die besef van sy eie onwaardigheid (Helberg, 1988:5). In die bewuswording van God se openbaring vrees die mens selfs vir sy eie totale vernietiging. Jakob vrees vir sy lewe as God by Betel aan hom verskyn (Genesis 28:17). Selfs net die aanraking van iets wat met Jahwe in verband staan, kan die mens se dood veroorsaak (Samuel 6:19; 2 Samuel 6:7). Die voorreg om God te aanskou en te bly leef, gaan teen die mens se verwagting in (Genesis 16:13; 32:20; Eksodus 24:11; Rigters 6:22; 13:22). Selfs net om Jahwe te hoor, is vir die mens gevaarlik (Eksodus 20:19).

Al die verskynings van Jahwe wek daarom vrees by die mens op. Selfs groot Godsmanne soos Abraham (Genesis 15:1), Isak (Genesis 31:42,53), Jakob (Genesis 28:17), Moses (Eksodus 3:6) en Jesaja (Jesaja 6:5) het gevrees in die besef van God se teenwoordigheid. Dit is begryplik dat hierdie mense gerusgestel moes word met die opdrag om nie te vrees nie (Genesis 15:1; Eksodus 20:20; Rigters 6:23) (Oosterhoff, 1949:112). Blocher (1977:9) vat die gesindheid van ootmoed goed saam: “It is knowledge, or acknowledgement, of the distance which separates man from the Lord.” Spreuke 16:33 stel dit selfs nog beter: “Die vrees van die Here is die tug van die wysheid, en nederigheid gaan aan die eer vooraf” (OAV) (vgl. Payne, 1962:338).

Dit is in besonder wat die gesindheid van ootmoed betref dat verwys moet word na die gesindhede van die goddelose wat in kontras met die gesindheid van vrees staan. Waar ootmoed oor nederigheid voor God gaan, is die goddelose hoogmoedig en groot in sy eie oë. In Maleagi 3:15-16 word die vermeteldes (trotses en arrogantes) met dié wat die Here vrees, gekontrasteer (Scalise, 1998:573). Psalm 10:3, 13 stel die goddelose aan ons voor as diegene wat die Here verag. In Psalm 36:2 en Psalm 55:20 word die goddelose aangetoon as diegene wat die Here nie vrees nie (Hyung, 2008:120, 152).

3.5.3.5 DIE VREES VAN DIE HERE AS LIEFDE

Drie tekste in Deuteronomium kan as sentrale tekste in verband met die godsdiens van Israel bestempel word. Dit bring die vrees van die Here duidelik met die liefde vir die Here in verband (Deuteronomium 5:29; 6:4-6; 10:12-13). Selfs waar God se liefde teenoor sy volk beskryf word, bly God steeds die Ontsagwekkende (Deuteronomium 7:10; 10:17) (Vernon, 1975:107).

Geleerdes het oor die verband tussen liefde en die vrees van die Here besin. Davis (1990:136) is van mening dat die vrees van die Here in die sin van ontsag vir God vooropstaan en 'n vereiste vir liefde is.

Eichrodt (1967:290, 299) maak die volgende stellings rakende die verhouding tussen liefde en vrees:

“The concept of fear was transformed in yet another way by the preaching of love of God in Hosea, Jeremia and Deuteronomy.”

“The requirement of love is thus nothing other than a new clarification and a deeper understanding of the old commandment to fear God.”

Eichrodt (1967:299) toon die verband tussen liefde en vrees aan deur daarop te wys dat albei op ons gesindheid teenoor God dui en dat albei dien as motivering om God te gehoorsaam. Hy gaan verder deur te beweer dat vrees en liefde so nou by mekaar

aansluit dat daar geen verskil is wat hulle inhoud betref nie (Eichrodt, 1967:314). Hy laat egter tog ruimte vir die moontlikheid dat die idee van verskrikking nie ten opsigte van liefde funksioneer nie (Eichrodt, 1967:299).

Vernon (1975:113) beskou nie vrees en liefde as sinonieme nie, hoewel hulle in dieselfde verbande funksioneer. Hy spekuleer hoekom die Deuteronomis eerder die begrip “liefde” gebruik. Hy mag gevoel het dat vrees nie die volheid van die reaksie van die hart teenoor God uitdruk nie. Vrees kon ook moontlik die afstand tussen God en mens te veel beklemtoon het. Hy glo dat ’n nuwe begrip nodig was om uitdrukking te gee aan God se nabyheid en die vreugde van sy teenwoordigheid. As kritiek op Vernon kan daarop gewys word dat die begrip “die vrees van die Here” meer in Deuteronomium voorkom (18 keer) as die begrip liefde (11 keer). Dit is dus te betwyfel of die Deuteronomis die begrip “liefde” bo “die vrees van die Here” verkies. Die volgende waarneming deur Brueggemann (1989:31) is belangrik: “Deuteronomy loves to pile up words so that ‘fear’ is treated as parallel to ‘love, walk after, keep, listen (obey), serve, and cleave’.”

Liefde is dus een van talle begrippe wat as parallelle van “vrees” gebruik word. Dit is dus te betwyfel of liefde gebruik word om vrees te vervang. Ons moet eerder dink aan die moontlikheid dat die Deuteronomis in sekere kontekste meer klem op die positiewe nuanse van die vrees van die Here wou plaas. Daar is ook kontekste waar die gedagte van “die vrees van die Here” en verskrikking in Deuteronomium nog ’n belangrike rol speel. Vernon (1975:107) dui aan dat Israel in Deuteronomium tot gehoorsaamheid vermaan word sodat God se toorn nie teenoor hulle ontvlam nie.

Die begrip “liefde” verryk die positiewe nuanse van die vrees van die Here. Liefde druk ’n sterk emosionele band uit. Dit staan ook in verband met die gedagte om na Jahwe te verlang of Hom aan te kleef (Deuteronomium 11:22; 13:3, 4). Die begrip “liefde” word gebruik om die totale gesindheid en motivering teenoor God uit te druk. Liefde gaan oor gesindheid en aksie (Vernon, 1975:110).

3.5.3.6 DIE VREES VAN DIE HERE AS DANKBAARHEID EN BLYDSKAP

Uit Nehemia is dit duidelik dat die vrees van die Here en die onderhouding van die gebooe wat daaruit moet voortvloei, nie as 'n las beskou moet word nie (Nehemia 1:11). Hierdie vrees van die Here word beskou as die dankbare beleving van die verbond wat God met sy volk gesluit het. Die vrees van die Here sluit daarom in om die verbond in dankbaarheid te bewaar en die bevele van die wet te onderhou (Psalm 103:17) (Fuhs, 1990:303).

Die vrees van die Here sluit ook aan by die gesindheid van blydskap. Die Godsvresende mense moet hom in sy verhouding met Jahwe verlustig (Nehemia 1:11) (Kaiser, 1978:104; Scalise, 1998:576).

3.5.4 DIE VREES VAN DIE HERE AS VERHOUDINGSBEGRIIP

3.5.4.1 INLEIDEND

Volgens die katogorieë wat Brueggemann (1997:414) opgestel het, staan God in sy verhouding met sy vennote voorop by die vrees van die Here. Daar moet egter nie uit die oog verloor word nie dat die vrees van die Here ook in verband staan met mense en volke se verhoudings met mekaar.

3.5.4.2 JAHWE SE VERHOUDING MET SY VOLK

Die liefde en vrees wat die volk teenoor God moet toon, het as agtergrond God se liefdevolle uitverkiesing van sy volk (Deuteronomium 7:7, 8; 23:5) (Vernon, 1975:109). Israel se plig om die Here te vrees word in terme van die verbond uitgedruk. God neem die inisiatief in die sluiting van die verbond en verwag van sy volk om Hom te vrees (Brueggemann, 1997:417). God verwag dus in terme van die verbond van sy volk om Hom te eer en te gehoorsaam (Merrill, 1996:249). Die getroue Israeliete wat die Here vrees, was ook bekend as “Godvresendes” (Psalm 22:26; 66:16; 118:4; 135:20) (Miller, 1999:15). In Maleagi 1:6 en Eksodus 4:23 word

dié wat die Here vrees, sy “seuns” genoem wat met die metafoor van God as Vader in verband staan (Scalise, 1998:580).

Miller (1999:15) wys daarop dat die koning, as Jahwe se vennoot die Here moet vrees (Deuteronomium 17:19; 2 Samuel 23:3; Jesaja 11:2) (vgl. Eichrodt, 1967:273). Dieselfde geld vir die leiers van Israel, soos die priesters en profete (Eksodus 18:21) (Wolff, 1972:166).

3.5.4.3 JAHWE SE VERHOUDING MET DIE NASIES

Kaiser (1978:104) wys daarop dat “die vrees van die Here” ’n belangrike begrip is om die verhouding van God met die heidennasies uit te druk. Die heidennasies en hulle regeerders word opgeroep om die Here met vrees te dien. Dit dien verder as vermaning vir Israel om hulle God te vrees (Psalm 2:11; 102:16; Deuteronomium 6:13; 17:19) (Miller, 1999:116). Die nasies se vrees vir die Here hou dikwels verband met God se verhouding met sy volk. God se seën oor sy volk vul die nasies met vrees. In Psalm 102:16 word die herstel van Jerusalem voorspel wat tot gevolg sal hê dat die nasies God sal vrees (Hyung, 2008:209). Uit Israel se perspektief vervul God se magtige daade in die geskiedenis die volke buite Israel met vrees. Israel self is ook bevrees voor God se wonderdade in die geskiedenis (Eksodus 15:14, 31) (Oosterhoff, 1949:113). Hierdie vrees of skrik vir God by die ander nasies kom duidelik na vore met die verowering van die beloofde land. God laat die skrik vir sy volk op die nasies val (Josua 2:11). Wanneer God sy volk uit die ballingskap verlos, vervul dit die volke met angste vir Hom (Miga 7:17) (Fuhs, 1990:303).

Daar is aan die ander kant gedeeltes waar die vrees en ontsag wat die nasies vir God het, gebruik word om Israel te beskaam (Maleagi 2:11; Jona 1) (Hauser, 1985:27).

3.5.4.4 JAHWE EN DIE GODE

Psalm 96:4, 9 beklemtoon dat God bo alle gode gevrees moet word. Psalm 97:7 leer dat God deur alle gode gevrees moet word. Die feit dat hulle Hom moet aanbid, beklemtoon dat hulle Hom ook moet vrees (Hyung, 2008:205). Hierdie verwysing

dui moontlik daarop dat monotëisme by Israel 'n latere ontwikkeling was (vgl. Brueggemann, 1997:67).

3.5.4.5 JAHWE EN DIE SKEPPING

Die universele karakter van die vrees van die Here word veral beklemtoon deur die oproep dat ook die skepping God moet vrees. Die Here moet nie net gevrees word vir sy skeppingsdade nie (Psalm 65), maar Hy word ook gevrees deur die ganse skepping. In Psalm 66 word eers die hele aarde aangespreek en dan diegene wat God vrees (Hyung, 2008:152).

3.5.4.6 DIE VREES VAN DIE HERE EN VERHOUDINGS TUSSEN MENSE EN VOLKE

Die feit dat mense God vrees, moet as samebindende faktor dien. Die respek wat mense vir God het, moet in hulle verhouding met mekaar weerspieël word. Die Godvresendes moet mekaar ook aanmoedig om eer (vrees) aan die Here te bring (Psalm 22:23-26) (vgl. Scalise, 1998:476; Hyung, 2008:109).

Die vrees van die Here is in besonder belangrik wat die volk se verhouding met hulle leiers betref. Hulle respek vir God moet hulle ook lei tot respek vir hulle leiers wat deur God daargestel is. Hierdie respek het by Moses begin, maar is ook van toepassing op die leiers wat na hom gekom het (Eksodus 15:11; Genesis 12:1-3).

“ . . . in Israel the experience of his marvellous acts confirms the fear of God, and awakens trust in him and in his servants for the future as well” (Eichrodt, 1967:274).

Psalm 2 eis duidelik ontsag vir God se gesalfde koning ook deur die nasies en hulle heersers (Hyung, 2008:91).

Die vrees van die Here het verder betrekking op Israel se verhouding met ander volke. Vyandige volke moet nie gevrees word nie. Daar is reeds op gewys dat die mense wat die Here vrees, niks en niemand anders hoef te vrees nie. Sheriffs (1990:58) wys

daarop dat die volk in Egipte uitgedaag is om die objek van hulle vrees te verskuif. Hulle moes nie langer die Farao en Egipte vrees nie, maar Jahwe. Israel word ook vermaan om die vreemdelinge met eerbied en respek te behandel (Genesis 20:8).

“Fear of God is understood here as respect for the freedom and responsibility of the outsider. Wherever God is feared, that is, wherever men are obedient to God’s protective will, we can expect to find respect for the rights of outsiders” (Wolff, 1972:162).

3.5.5 DIE VREES VAN DIE HERE AS GODSDIENS

3.5.5.1 INLEIDEND

Geleerdes soos Vriezen (1966:130,235), Lee (1982:290) en Fuhs (1990:297) beskou die begrip “die vrees van die Here” as die sentrum van die godsdiens. Fuhs (1990:297) gee die volgende beskrywing rakende die vrees van die Here en die sentrum van die godsdiens:

“ ‘Fear of God’ is without question a central concept of OT religion, as of other religions in the ancient Near East; it may be the earliest term for religion in biblical Hebrew, and indeed in Semitic languages in general.”

Dit is belangrik om te vra wat met godsdiens bedoel word. Fuhs (1990:298) gee hierop die volgende antwoord:

“This internal polarity and dynamic give rise to a semantic development in the fear of God: when the element of literal fear recedes, ‘fear of God’ becomes tantamount to ‘religion’ or ‘spirituality’; i.e., fear of God becomes synonymous with reverence, worship, and obedience to God’s command.”

Die studie het reeds aandag gegee aan die gesindheid van respek en ontsag wat met die vrees van die Here in verband staan. Onder hierdie afdeling van godsdiens sal daarom net aan aanbidding en gehoorsaamheid aan God se bevele aandag gegee word.

3.5.5.2 DIE VREES VAN DIE HERE AS AANBIDDING

Die aanbidding van God veronderstel kennis van God en waardering vir die Persoon van God self. Dit veronderstel ook dat die korrekte gesindheid by die bidder teenwoordig moet wees (vgl. Hildebrandt, 2010:5).

Die begrip “die vrees van die Here” word in die Ou Testament dikwels gebruik om die toewyding aan en die aanbidding van een God mee uit te druk. Die begrip word dus gebruik as sinoniem vir die godsdiens (Deuteronomium 10:20; Rigters 6:10; 1 Konings 18:12). Die aanbidding van die ware God in hierdie konteks is die wese van Israel se godsdiens. Jona het bely hy vrees (aanbid) die Here (Jona 1:9).

In 2 Konings 17 word ’n priester deur die koning van Assirië gestuur om aan die nuwe inwoners van die land die godsdiens van die Jode te leer. Die woord *yâre’* “vrees” word elf maal gebruik in dié sin om die God van Israel te aanbid (Soviv, 1982:20). Die gemeenskap wat die heiligdom ingaan om te aanbid, word ook die Godvresendes genoem (Psalm 22:26; 66:16) (Miller, 1999:15).

Dié wat die Here vrees, word dikwels opgeroep om die Here te loof (Psalm 9:20; 96:6; 99:1-3; 102:15) (Miller, 1999:15). ’n Belangrike aspek van Israel se lof was die vertel van God se weldade aan Israel in die verlede. In Josua 4 word vertel van klippe wat in Gilgal opgerig moes word om die volk aan die deurtog deur die Jordaan te herinner. Die doel van hierdie herinnering is om die vrees vir die Here aan te moedig (Josua 4:24). Hyung (2008:152) maak die volgende stelling na aanleiding van Psalm 63:11: “The meditation on what God has done for His people in the history of salvation makes them fear God, which in turn leads them to declare the works of God, to take refuge in Him, and praise Him” (vgl. Scalise, 1998:578). Die enkeling het ook in die vergadering getuig van God se goedheid aan hom om sodoende die aanbidders tot die vrees van die Here aan te moedig (Psalm 22:21-25). Die Joodse feeste, soos

die Pasga, is gehou om die volk aan te moedig om God te vrees (Deuteronomium 14:23) (Miller, 1999:15).

Wat die kultus betref, was die bring van goeie kwaliteitoffers 'n getuigenis dat die persoon God gevrees het. Die offer van siek en blinde diere in die tyd van Maleagi het daarvan getuig dat die volk nie respek vir God gehad het nie (Scalise, 1998:574). Die geskiedenis van Abraham getuig dat die aanbieder wat die Here vrees, bereid moet wees om sy kosbaarste besitting vir God te gee (Genesis 22:8) (Wolff, 1972:164).

3.5.5.3 VREES VAN DIE HERE AS DIENS EN GEHOORSAAMHEID AAN DIE WET

Net soos aanbidding, moet 'n lewe van diens en gehoorsaamheid aan die wet van die Here voortvloei uit 'n Godsbesef en die regte gesindheid teenoor God.

“Die vrees van die Here” gaan oor 'n godsdienstige lewe wat voortvloei uit 'n kultiese verering van Jahwe. In Deuteronomium het die vrees van die Here veral die betekenis om die Here te dien (Deuteronomium 6:13; 10:12, 20; 13:5). Om Jahwe te vrees beteken in Deuteronomium om al Jahwe se bevele te onderhou (Deuteronomium 28:58). By die profete val die klem weer nie so sterk op die kultus nie, maar word 'n gebrek aan die vrees van die Here aangevoer as oorsaak van Israel se afgodediens (Jeremia 2:19). In die wysheidsliteratuur word dikwels daarop gewys dat die vrees van die Here die mens laat afwyk van die kwaad (Spreuke 3:7; 14:16; 16:6; Job 1:1; 8:2-3) (Oosterhoff, 1949:132; Eichrodt, 1967:273). Die vrees van die Here bring die goeie na vore, maar die teenoorgestelde is ook waar, naamlik dat 'n gebrek aan vrees die kwade na vore bring (Psalm 36:2) (Oosterhoff, 1949:132).

Die vrees van die Here handel eerstens oor die korrekte optrede teenoor God. Diegene wat God vrees, eer God se Naam (Maleagi 2:6; 3:16). Maleagi kritiseer die volk oor hoe hulle teenoor mekaar van God praat. Hulle het God beskuldig dat Hy die goddeloses bo die regverdiges seën. Op hierdie wyse het hulle sy Naam oneer aangedoen (Scalise, 1998:576). Die onderhouding van die eerste vier gebooie kan ons

beskou as die korrekte optrede teenoor God wat voortvloei uit die respek wat die mens teenoor God moet toon.

Die vrees van die Here het ook betekenis vir die mens se sedelike lewe en sy verhouding met sy medemens. Die vrees van die Here bring daarom mee dat die medemens regverdig behandel sal word (2 Samuel 23:3; Jesaja 11:2). Hierdie vrees lei tot naasteliefde, soos dit die geval was met die vroedvroue van Egipte (Eksodus 1:17) (Oosterhoff, 1949:132). In die Heiligheidskode (Levitikus 17-21) word na die vrees van God verwys as 'n positiewe opsomming van die gebooie wat insluit ontsag vir die regte van die swakkes en oues (Zimmerli, 1978:146).

Die vrees van die Here behels verder betroubaarheid (Eksodus 18:21) en integriteit (Nehemia 7:2) (Scalise, 1998:576). In Genesis 42:18 gee Josef sy broers die versekering dat hy God vrees. Wolff (1972:18) lewer die volgende kommentaar op hierdie Skrifgedeelte: "In this context, the fact that a man fears God is a guarantee that his word is reliable." Moses moes Godvresende manne vir die regspraak aanstel (Eksodus 18:21). Die vrees van die Here lei dus tot sosiale geregtigheid (Levitikus 19:14; 25:17, 36) (Oosterhoff, 1949:132).

Die vrees van die Here staan baie sterk met die wet in verband. Geleerdes het veral die eerste gebod met die vrees van die Here in verband gebring (vgl. subparagraaf 3.2.2.1). In Psalm 19:8-10 is een van die handeling wat as sinoniem vir die wet gebruik word, die vrees van die Here. Die psalms bring die vrees van die Here in verband met al die uitdrukkings van die wet (Psalm 19:8-10; 119:74, 79) (Miller, 1999:16). In Psalm 34:12 sê die outeur dat hy aan die kinders die vrees van die Here sal leer. In hierdie konteks verwys dit sekerlik na die wet (vgl. Jeremia 5:9) (Soviv, 1982:21). Die hele doel van onderrig in die wet is om die leerders tot die vrees van die Here aan te moedig (Miller, 1999:15). Selfs wette en voorskrifte oor feeste en tiendes het ten doel om tot die vrees van die Here aan te moedig (Deuteronomium 14:23) (Miller, 1999:15). Die vrees van die Here word duidelik en nie net in die wysheidsliteratuur nie, met instruksie en onderrig in verband gebring (2 Kronieke 26:5; Spreuke 15:33) (Lee, 1982:289).

Dit was ook in Israel belangrik dat oortreders van die wet gestraf sal word sodat die res van die volk mag vrees (Deuteronomium 13:11; 17:13; 19:20) (Vernon, 1975:107). In hierdie kontekste is beide vrees as verskrikking en as gehoorsaamheid aan God se wet dus tersprake.

Die gedagte dat God die mens se gehoorsaamheid aan God se bevel toets, word ook met die vrees van die Here in verband gebring (Deuteronomium 8:2-6) (Sheriffs, 1990:55). In Genesis 22 word Abraham juis so getoets met die opdrag om sy seun Isak te offer (Blocher, 1977:8).

3.5.6 DIE VREES VAN DIE HERE: BELONINGS EN STRAWWE

Die boeke Eksodus en Deuteronomium beklemtoon dat God dié seën wat Hom vrees. Hiervan is die vroedvroue in Eksodus 1:17 'n treffende voorbeeld. Maleagi leer dat diegene wat die Here vrees in die dag van die Here sal standhou, terwyl dié wat Hom nie vrees nie, nie sal standhou nie (Maleagi 3:17; 4:1) (Scalise, 1998:573). Dit is veral die psalms wat al die wonderlike voordele en seëns vermeld om die Here te vrees (Psalm 103:11, 13, 17; 111:5; 112:1; 119:38; 128:1; 145:19; 147:11) (Miller, 1999:16).

Die gevaar van straf word ook in die Ou Testament as motief vir die vrees van die Here gebruik. God was op die punt om Moses om die lewe te bring, omdat hy nie sy seun wou besny nie (Eksodus 4:24). Israel word in die woestyn gewaarsku dat as God nie sy toorn terughou nie, die hele Israel in die woestyn verteer sou word (Eksodus 33:3).

Dit is veral die profete wat die verskrikking van Jahwe se oordeel aankondig wanneer God kom om gerig te hou. Jesaja verkondig dat die mens nêrens het om heen te vlug voor God se oordeel nie (Jesaja 2:19). Hosea vergelyk God in sy toorn met 'n leeu (Hosea 5:14) en 'n beer (13:8) wat hulle prooi verskeur. In Esegïel word God met 'n vuur vergelyk wat Israel smelt soos wat 'n mens silwer sou smelt (Oosterhoff, 1949:118).

Die vraag moet gevra word of die voordeel of beloning wat in die Ou Testament beloof word vir dié wat die Here vrees, ook as motief kan dien om God te vrees. In die wysheidsliteratuur word die beloning byvoorbeeld gebruik om die vrees van die Here vir die mense aantreklik te maak (Psalm 34:10, 12; Spreuke 3:7). Die boek Prediker getuig van die vrees van die Here wat 'n vroeë dood sal verhinder (Prediker 7:18).

Oosterhoff (1949:121) glo dat dit in die wysheidsliteratuur nie oor 'n beloning as 'n motivering om God te vrees gaan nie, maar oor die praktiese doel van die vrees van die Here. Die wysheidsliteratuur is op die praktyk gerig en wil die mens die weg aanwys hoe hy die beste en vrugbaarste kan lewe. Dus moet die mens God vrees, want dit maak sy lewe waarlik gelukkig. Alhoewel beloning nie die enigste motivering vir die vrees van die Here moet wees nie, kan dit tog nie heeltemal buite rekening gelaat word nie. Spreuke 15:16 dra die boodskap dat die vrees van die Here op sigself waarde het en daarom moet praktiese lewensvoordeel nie as 'n hoofmotief dien om die Here te vrees nie.

Dit is ook nie korrek om die vrees van die Here in Prediker slegs as raad vir aardse geluk te sien nie. In Prediker 3:14 vrees die Prediker God nie net omdat hy daaruit kan voordeel trek nie, maar in die besef van die grootheid van God en sy eie nietigheid. Job is seker die beste voorbeeld om hierdie saak te motiveer. Die satan het juis beweer dat Job God net dien vir die voordeel wat dit vir hom inhou. Job is juis getoets of sy vroomheid berus op die guns wat hy van God ontvang. Job het godvresend gebly om die teendeel te bewys.

Douglas (1962:373) onderskei ook 'n kategorie van slaafse vrees wat verwys na die vrees vir straf as gevolg van die mens se sonde (Genesis 3:10; Prediker 28:1; Deuteronomium 28:28). Die strafsisteem in Israel was bedoel om vrees vir die Here in te boesem. Die straf vir 'n persoon wat die Here nie gevrees het nie, was dikwels die dood. Waarskuwings oor die oordeel van God vir ontrouheid is daarom ook volop in die Ou Testament (Deuteronomium 13:11; 17:13; 21:21; 28:58; Josua 24:14; Nehemia 5:6-15).

3.6 GEVOLGTREKKING

Die doel van hierdie hoofstuk was om 'n breër agtergrond van “die vrees van die Here” te gee. Eerstens beteken dit dat ons die Hebreeuse woorde vir “vrees” volgens hulle semantiese velde beter kan verstaan. Tweedens is die voorkoms van “vrees” in buite-Bybelse bronne bespreek. Derdens is gevra of die begrip 'n ontwikkeling binne die Ou Testament ondergaan het. Laastens is die begrip volgens sy logiese verbande met ander onderwerpe in die Ou Testament bespreek.

Uit die bespreking van hierdie hoofstuk kan die volgende gevolgtrekkings gemaak word wat belangrik is vir die eksegeese van gedeeltes wat oor die vrees van die Here handel (hoofstuk 5):

Eerstens moet daarop gewys word dat nie alle Skrifgedeeltes wat 'n term vir vrees bevat, noodwendig met die gedagte van “die vrees van die Here” verband hou nie. Hildebrandt (2010:1) wys daarop dat die vrees van die Here 'n objektiewe genitief is; m.a.w., vrees wat die mens teenoor God openbaar. Ons kan dus die gevolgtrekking maak dat wanneer 'n woord vir “vrees” in 'n konteks voorkom, moet die vrees tot God gerig wees.

Tweedens is dit belangrik om die betekenis van woorde wat as “vrees” vertaal kan word in hulle konteks te bepaal. In dié verband moet gedink word aan die betekenis van vrees as verskrikking, eer of godsdiens.

Laastens is dit nodig om te bepaal met watter temas “die vrees van die Here” in verband staan. Hierdie studie poog om vas te stel of daar 'n ontwikkeling plaasgevind het wat betref die betekenis van die begrip asook die temas waarmee die begrip in verband staan en of dit in die Pentateug neerslag gevind het.

HOOFTUK 4

DIE PENTATEUG: INLEIDENDE ASPEKTE

4.1 INLEIDING

Die doel van hierdie hoofstuk is om die samestelling van die Pentateug beter te verstaan. Hierdie agtergrond is noodsaaklik vir die eksegetiese studie oor “die vrees van die Here” in die Pentateug wat in hoofstuk 5 bespreek word.

Hierdie hoofstuk begin met ’n algemene bespreking oor die Pentateug wat insluit ’n bespreking rakende die benaming, die omvang, die name van die onderskeie boeke asook die kanonisering van die Pentateug. Hierna volg ’n bespreking van die navorsingsgeskiedenis van die Pentateug, veral wat die samestelling daarvan betref. Dit word gevolg deur ’n bespreking van die kriteria wat navorsers in die verlede gebruik het om die bronne in die Pentateug te identifiseer. Laastens volg ’n kortlikse bespreking van die onderskeie bronne.

4.2 DIE BENAMING “PENTATEUG”

Die eerste vyf boeke van die Bybel staan in die Hebreeus bekend as *hatôrâ* wat as die wet, aanwysing, onderwysing of selfs openbaring vertaal kan word (Soggin, 1989:91). Die Jode het volgens sommiges aan die *tôrâ* ’n groter gesag verleen as aan die res van die Ou Testament (Schlimm, 1970:55; Ska, 2006:1).

Die benaming “Pentateug” kom van die Grieks wat letterlik “vyf bundels” beteken. Die geskiedenis van hoe die Pentateug sy naam gekry het, is nie bekend nie (Schlimm, 1970:55). Sommige Joodse geskrifte praat van die “vyf vyfdes” van die wet (Wolf, 1991:18). Ons weet wel dat die vyfvoudige verdeling teruggevoer kan word na die Septuagint in die derde eeu v.C. (Schmidt, 1999:41). Die Samaritane het die Pentateug as gesagvolle Skrif erken en dus kan die benaming of ten minste die indeling van die boeke moontlik tot 460 v.C. teruggevoer word (vgl. Wolf, 1991:18). Die vyfdelige indeling van die Psalms (Psalm 1-41; 42-73; 73-89; 90-106; 107-150) het moontlik op die vyfdelige indeling van die Pentateug betrekking. Volgens die

Talmoed is hierdie vyfdelike indeling in ooreenstemming met die Pentateug. Moses sou dan die vyf boeke van die wet (Pentateug) aan Israel gegee het en Dawid die vyf boeke van die Psalms (Pigué, 1992:526). Indien voorgenoemde tradisie korrek is, dui dit moontlik daarop dat hierdie indeling reeds baie vroeg is (Schmidt 1999:41). Verwysings in die Ou Testament na “die Wet” (Esra 10:3), “die wet van die HERE” (Esra 7:10), “die wetboek van God” (Nehemia 8:18), “die boek van Moses” (Nehemia 8:2) kan nie met sekerheid vasgestel word dat dit na die hele Pentateug verwys nie (Soggin, 1989:91).

Verskeie redes vir die vyfdelige indeling van die Pentateug is al gegee. Eerstens kan die Pentateug moontlik in vyf verdeel gewees het, omdat antieke skrifrolle net ’n sekere hoeveelheid inligting kon bevat voordat dit nodig geword het om hulle te verdeel (vgl. Wolf, 1991:16).

Childs (1979:18) het aangetoon dat die vyf boeke van die Pentateug afsonderlike entiteite vorm, hoewel daar aan die ander kant ’n sterk verband tussen die boeke bestaan. Genesis is familiegeskiedenis en nie nasionale geskiedenis soos die geval met die ander boeke van die Pentateug nie; tog is die familiegeskiedenis sterk verbind met die nasionale geskiedenis wat in Eksodus begin. Die boek Eksodus begin met die geskiedenis van die volk Israel, en sluit af met die tabernakel en die rol daarvan in die toekomstige geskiedenis van God se volk. Levitikus sluit nou aan by Eksodus. Waar Eksodus met die daarstel van die kultiese apparatuur afsluit, handel Levitikus oor die implementering daarvan. Levitikus eindig met ’n opsomming wat dit duidelik as ’n afsonderlike entiteit identifiseer. Numeri fokus op die wette van die kamp gedurende die tyd van die Israeliete se reis. Die boek in sy finale vorm is duidelik bedoel as ’n afsonderlike entiteit deurdat dit met ’n dateringsformule begin (Numeri 1:1) en met ’n opsomming afsluit. Die einde van Numeri en Deuteronomium deel dieselfde historiese situasie, naamlik Israel te Kadesh. Tog word die boeke van mekaar onderskei deurdat Deuteronomium ’n duidelike inleiding en afsluiting het wat dit as ’n afsonderlike boek identifiseer (Childs, 1979:18-19).

4.3 DIE OMVANG VAN DIE PENTATEUG

Dat Josua by die Pentateug ingesluit moet word, is vroeg reeds deur navorsers soos Spinoza (1670) en Gebbes (1792) voorgestel (Ska, 2006:4). Ewald (1864) het in sy *Geschichte Israel* aangevoer dat Israel se eerste historiese geskrif (*Das Buch der Ursprünge*) die Pentateug en die boek van Josua ingesluit het. Van Ewald af het dit gebruiklik geword om van die Heksateug te praat. Geleerdes soos Von Rad (1975:129) het ook verkies om met 'n Heksateug in plaas van 'n Pentateug te werk. Voorstanders van 'n Heksateug het byvoorbeeld aangevoer dat die boek Josua 'n natuurlike slot tot die Heksateug vorm (Soggin, 1989:91).

Martin Noth, aan die ander kant, het weer verkies om te praat van 'n tetrateug (die vier boeke Genesis tot Numeri). Noth het gereken dat Deuteronomium nie by die ander vier boeke van die Pentateug hoort nie, maar dat dit eerder deel uitmaak van die Deuteronomiese geskiedenis wat die volgende boeke bevat: Deuteronomium, Josua, Rigters, 1 en 2 Samuel en 1 en 2 Konings. Deuteronomium vorm die inleidende boek vir die boeke wat volg. Deuteronomium se styl, taal en teologie sluit volgens hierdie argument nouer aan by die boeke wat volg as by die boeke wat Deuteronomium voorafgaan (vgl. Ska, 2006:4).

Daar is egter steeds goeie argumente om die huidige vyfdelige indeling te behou. Behalwe vir Genesis, wat oor die aartsvaders handel, word die boeke van die Pentateug deur die karakter van Moses saamgesnoer. Eksodus 2:2 begin met Moses se geboorte en Deuteronomium 34:10-12 sluit af met sy dood. Die boek Josua verwys na Moses se dood en begin met die goddelike roeping van sy opvolger Josua. Die boek Josua merk dus duidelik die begin van 'n nuwe era ná Moses (Whybray, 1995:2).

Deuteronomium vertoon dus 'n verband met die ander boeke in die Pentateug asook die historiese boeke wat daarop volg (Josua tot 2 Konings). Vir hierdie studie is dit sinvol om Deuteronomium primêr as deel van die Pentateug te bestudeer. Dit sal egter ook sinvol vir hierdie studie wees om kortliks aandag te gee aan die funksionering van die begrip “die vrees van die Here” in die historiese boeke, omdat hierdie boeke sterk deur Deuteronomistiese idees beïnvloed is (Van Seters, 1999:94).

4.4 DIE NAME VAN DIE BOEKE IN DIE PENTATEUG

Die Hebreeuse name van die boeke in die Pentateug is gegee na aanleiding van die gebruik om die eerste woorde van die boek as titel vir die boek te gebruik.

Die eerste boek (Genesis) is **Béresê** genoem na aanleiding van die eerste woorde “in die begin” (Genesis 1:1).

Die tweede boek (Eksodus) is na aanleiding van Eksodus 1:1 **Semô** genoem wat “name” beteken.

Die derde boek (Levitikus) is genoem **Wajjiqrâ** wat “hy roep” beteken (kyk Levitikus 1:1).

Die vierde boek (Numeri) is **Bemidbar** wat “in die woestyn” beteken (kyk Numeri 1:1).

Die vyfde boek (Deuteronomium) is **Debarîm** wat “woorde” beteken na aanleiding van die begin van Deuteronomium, naamlik “Hierdie is die woorde” (sien Deuteronomium 1:1).

Die name van die boeke van die Pentateug wat in meeste moderne vertalings gebruik word, kom van die Griekse vertaling van die Ou Testament oftewel die Septuagint (LXX). Hierdie name is aan die boeke gegee op grond van die inhoud van die onderskeie boeke. Genesis dui op oorsprong, Eksodus dui op uittoeg en Levitikus handel grootliks oor priesterlike sake. Numeri handel oor sensusgetalle, terwyl Deuteronomium “tweede wet” beteken, omdat Deuteronomium ’n tweede weergawe van die wet bevat (McDermott, 2002:2).

4.5 DIE KANONISERING VAN DIE PENTATEUG

Die toespitsing van hierdie studie op die Pentateug is belangrik, omdat die Pentateug die eerste deel van die Hebreeuse Bybel was wat volgens gangbare teorieë as gesaghebbend aanvaar is. Die meeste navorsers is van mening dat die drieledige indeling van die Hebreeuse Bybel, naamlik wet, profete en geskrifte, die beste aanduiding van die volgorde van hulle kanoniserings is (Bosman, 1986:6; Barton, 2007:23). Talle navorsers vermoed dat Esra moontlik verantwoordelik kon wees vir hierdie proses of dan minstens gedeeltelik verantwoordelik, hoewel vroeëre dele van

die Pentateug voor Esra reeds as gesaghebbend hanteer kon gewees het (Barton, 2007:23). Bosman (1986:6) is van mening dat die Pentateug as geheel waarskynlik eers tussen 500-300 v.C. daardie gesag ontvang wat later as “kanoniek” beskryf is. Hierdie vermoede word bevestig deur die feit dat die Samaritane, wat aan die begin van die derde eeu v.C. van die Joodse tradisie weggebreek het, net die Pentateug as gesagvol aanvaar het.

4.6 DIE SAMESTELLING VAN DIE PENTATEUG

4.6.1 HISTORIESE OORSIG

4.6.1.1 SIENINGS OOR DIE SAMESTELLING VAN DIE PENTATEUG VOOR DIE ONTSTAAN VAN DIE DOKUMENTÊRE HIPOTHESES

Die Christendom het van die vroegste tye af grotendeels die Joodse tradisie nagevolg wat die Pentateug aan Moses toegeskryf het. ’n Bekende Joodse tradisie (B. Bat 15a) het dit gestel dat Moses sy boek (die Pentateug), die verhaal van Bileam asook die boek Job geskryf het. Die tradisie stel dit verder dat Josua die boek geskryf het wat sy naam dra en die laaste agt verse van die Pentateug wat die dood van Moses beskryf.

Aanvanklik is baie sterk vasgehou aan die tradisie dat Moses die Pentateug geskryf het (vgl. Houtman, 1994:10 vir ’n breedvoeriger bespreking). In die twaalfde eeu het die Joodse geleerde Ibn Ezra (1092-1167) egter probleme met hierdie Joodse tradisie ontwikkel. Hy het na tekste soos Genesis 12:6 verwys wat meld dat die Kanaäniete toe in die land was (vgl. Blenkinsopp, 1992:2; Schmidt, 1999:44). Hy het tot die slotsom gekom dat iemand anders as Moses byvoegings tot die teks moes gemaak het (Schmidt, 1999:44).

Een van die reformatore, Karlstadt, erken die goddelike inspirasie van die Pentateug maar kom op grond van stylverskille daarvan tot die gevolgtrekking dat Moses nie alleen die skrywer van die Pentateug kon gewees het nie. Hy het aangevoer dat Mosaïese wetgewing wel aan Moses verbind kan word, maar dat dit nie deur hom opgeteken is nie. Ander het ook gevra of al die wette van Moses afkomstig is, omdat 1 Samuel 30:25 vermeld dat Dawid na ’n veldslag ’n sekere wet oor die buitverdeling

neerlê, terwyl dieselfde wet in Numeri 31:27 aan Moses toegeskryf word (vgl. Houtman, 1994:30; Schmidt, 1999:44).

In die sestiende en sewentiende eeu het die wetenskap van tekskritiek ontwikkel wat gesoek het na die mees oorspronklike lesings van die Bybelse teks. In hierdie tyd wen navorsing vanuit 'n literêre kritiese oogpunt ook veld. Baruch Spinoza, 'n Jood, voer aan dat nie Moses nie, maar waarskynlik Esra, wat baie later geleef het, die Pentateug geskryf het (Ska, 2006:101). In dié verband verwys hy na die feit dat daar na Moses in die derde en eerste persone verwys word (Houtman, 1994:41). Thomas Hobbes kom in sy bekende boek *Leviathan* (1651) tot dieselfde gevolgtrekking as Spinoza (Ska, 2006:101). Hobbes is van mening dat net uitsprake wat direk aan Moses toegeskryf word, gereken moet word as sou Moses dit geskryf het (Campbell & O'Brien, 1993:1).

Richard Simon, 'n priester, was een van die eerstes wat die uitsluitlike outeurskap van Moses in twyfel getrek het. Hy het geglo dat die Pentateug die samevoeging van verskillende bronne is. Hy het sy argument gegrond op studies van die twee skeppingsverhale in Genesis (Genesis 1 en Genesis 2) en die vloedverhale in Genesis 6-8 (hierdie twee verhale is ineengewee). In hierdie verhale identifiseer hy dan sekere teenstrydighede wat nie strook met die idee dat 'n enkele outeur die skrywer van albei verhale is nie. Wat die skeppingsverhale betref, sluit die verskille in dat die mens in Genesis 1 laaste geskape word, terwyl die mens in Genesis 2 in die sentrum van die verhaal staan en eerste geskep word. Hy maak die gevolgtrekking dat ons hier met twee skeppingsverhale uit verskillende tye van Israel se geskiedenis te doen het (Ceresko, 1992:53). In sy werk *Histoire critique du Vieux testament* (1678) handhaaf hy wel die Mosiaanse ontstaan van die Pentateug, maar voer aan dat dit van die tyd van Esra konstant verwerk is (vgl. Houtman, 1994:43; Ska, 2006:101).

4.6.1.2 DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE OU DOKUMENTÊRE HIPOTESE

Die Duitse pastoor H.B. Witter het in 1711 twee bronne in Genesis op grond van die Godsdname Jahwe en Elohim onderskei. Witter maak hieruit die gevolgtrekking dat Moses die Pentateug uit mondelinge en geskrewe tradisies saamgestel het

(Blenkinsopp, 1992:3). Blenkinsopp (1992:3) reken dat Witter hierdie meer gematigde siening gehandhaaf het om moontlike sensorskap vry te spring. Sy werk het aanvanklik nie opgeval nie totdat 'n Franse geleerde, Adolphe Lods, dit in 1925 herontdek het (Blenkinsopp, 1992:3; Ska, 2006:102).

In 1753 ontwikkel Jean Astruc, moontlik onder Witter se invloed, wat as die ou dokumentêre hipotese bekend sou staan. Hy het opgemerk dat daar twee name vir God in die Pentateug gebruik word, naamlik Jahwe en Elohim, dat sekere gebeure meer as een keer opgeteken is en dat sekere gebeure voor ander vertel word, hoewel dit kronologies later sou plaasvind (vgl. Alexander, 2002:7). Sy teorie identifiseer, soos Witter, twee bronne, naamlik J en E op grond van die gebruik van die name vir God. Hy het egter van die bronne as A en B gepraat. Hy het ook van 'n C-bron melding gemaak wat materiaal ingesluit het wat nie aan die eerste twee bronne behoort het nie (Blenkinsopp, 1992:3; Ska, 2006:102).

J.G. Eichhorn (1752-1825) het voortgebou op Astruc se werk en verdere stilistiese onderskeidings tussen die bronne geïdentifiseer. Hy aanvaar steeds Moses as outeur van die Pentateug. Hy voer aan dat Moses ouer werke bygewerk het. Hy onderskei ook twee dokumente op grond van die Godsname en die herhalings in die teks. In hoofsaak volg hy die siening van Astruc, hoewel hy aanvoer om nie deur eersgenoemde beïnvloed te wees nie (Whybray, 1995:14).

K.D. Ilgen het in 1798 voorgestel dat Genesis uit 17 individuele dokumente saamgestel is. Hierdie dokumente is almal deur drie outeurs saamgevoeg van wie twee die Godsnaam "Elohim" gebruik het en een die Godsnaam "Jahwe". Hierdie outeurs het onafhanklik van mekaar opgetree (Houtman, 1994:79). Sy bydrae is belangrik, omdat hy die eerste een was wat opgemerk het dat daar twee bronne was wat die Godsnaam "Elohim" gebruik het. Hierdie idee het in sy tyd egter nie veel aanklank gevind nie totdat dit later weer deur Hermann Hupfeld (1853) voorgestel is (Alexander, 2002:9).

Daar word soms na Astruc, Eichhorn en Ilgen se werk verwys as die ouer dokumentêre hipotese. Hierdie ouer dokumentêre hipotese het in hoofsaak op die

boek Genesis gefokus en het op die kriteria van die verskillende Godsname en doeblende berus (Alexander, 2002:9).

4.6.1.3 DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE FRAGMENTH HIPOTESE

Die fragmentariese hipotese gaan van die standpunt af uit dat daar drie wyses is waarop antieke dokumente saamgestel kon word:

- Eerstens, 'n volledige dokument wat geraadpleeg en basies gekopieer word
- Korter eenhede of fragmente wat saamgevoeg word
- 'n Geleidelike uitbreiding en verwerking van (korter) fragmente (Whybray, 1995:14).

Die fragmentariese hipotese het te doen met die tweede moontlikheid (Whybray, 1995:14). Hierdie hipotese verskil van die ou dokumentêre hipotese daarin dat die fokus eerstens nie meer net op Genesis geval het nie. Tweedens beteken die samestelling van die Pentateug uit kleiner eenhede dat daar streng gesproke nie meer van bronne gepraat kan word nie (Alexander, 2002:9).

A. Geddes (1737-1802) verwerp Moses as outeur van die Pentateug. Hy glo dat die Pentateug saam met die boek Josua deur 'n redakteur, wat in Jerusalem gedurende die regering van Salomo geleef het, uit verskeie fragmente saamgevoeg is (Houtman, 1994:43). Hy voer verder aan dat hierdie fragmente hulle oorsprong te danke het aan twee verskillende sirkels van tradisies: een wat die Godsnaam “Elohim” en 'n ander wat die Godsnaam “Jahwe” gebruik het. Geddes het aan 'n fragmentariese hipotese begin dink vanweë sy bestudering van die wette en kodes in die Pentateug. Volgens hom het hierdie kodes 'n onafhanklike karakter vertoon (Alexander, 2002:10). J.S. Vater noem in sy drie-volume kommentaar op die Pentateug (1802; 1805) dat 39 fragmente in die tyd van Dawid en Salomo versamel is, en dat daar nog toevoegings was totdat die Pentateug in ongeveer 586 v.C. voltooi is (Houtman, 1994:82). W.M.L. de Wette (1780-1849) ondersteun die fragmentariese hipotese net gedeeltelik. Hy voer aan dat hierdie hipotese met die dokumentêre

hipotese in verband gebring moet word. Hy lewer 'n belangrike bydrae deur die boek Deuteronomium met die hervormings van koning Josia in verband te bring (vgl 2 Konings 22:23; 2 Kronieke 34-35) (Whybray, 1995:15). Hy was van mening dat Deuteronomium in die tyd van Josia geskryf is om as grondslag vir Josia se hervormings te dien. Hy voer aan dat Deuteronomium 'n bron apart van Genesis tot Levitikus was en later as die ander bronne gedateer moes word. Die datering van die D-bron het 'n vaste punt (die regering van Josia) daargestel waarvolgens die ander bronne gedateer kon word (Houtman, 1994:84; Van Seters, 1999:31).

4.6.1.4 DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE NUWE DOKUMENTÊRE HIPOTESE

In 1798 onderskei Karl David Ilgen twee Elohistiese bronne in die Josef-verhaal. Vyftig jaar na Ilgen het navorsers weer onderskeid getref tussen twee Elohistiese bronne wat as die Elohistiese bron en die priesterlike bron bekend sou staan (Ska, 2006:107).

H.G.A. Ewald het in 1830 gepoog om 'n hipotese vir die ontstaansgeskiedenis van die Heksateug (hy het ook Josua by sy navorsing ingesluit) op te stel. Ewald het aangevoer dat sekere bronne deur ander uitgebrei en aangevul is, en dat daar ook 'n eindredakteur was wat op sy beurt byvoegings en/of veranderings tot die teks gemaak het. Hy het aangevoer dat die samesteller 'n oorspronklike Elohistiese basisgeskrif gebruik het. By die oorspronklike Elohistiese dokument is 'n latere Jahwistiese dokument ingewerk. Ewald het later besef dat al die Elohistiese materiaal nie aan die een Elohistiese dokument kon behoort nie en het tot die slotsom gekom dat daar twee Elohistiese dokumente moet wees (Alexander, 2002:12).

H. Hupfeld (1796-1866) voer in 1853 aan dat daar drie onafhanklike deurlopende bronne in Genesis is. Twee wat die Godsnaam "Elohim" gebruik en een wat "Jahwe" gebruik. Hy noem die Elohistiese bron wat hy as die oudste beskou het, die "Urschrift" (oorspronklike geskrif). Hy het waargeneem dat die geskrif gemoeid is met priesterlike sake en daarom het die geskrif as die "Priestergeskrif" bekend geword (Alexander, 2002:12).

E. Riehm (1830-1888) het in 1854 saam met De Wette aangevoer dat Deuteronomium onafhanklik van die ander boeke van die Pentateug ontstaan het. Alles was dus in gereedheid vir die samestelling van die bronnehipotese. Vier bronne, twee Elohisties, een wat Jahwe gebruik en Deuteronomium, was reeds geïdentifiseer (Alexander, 2002:13, Ska, 2006:108).

Edouard Reuss (1834 ongepubliseerde lesings), Karl Graf (1866) en Abraham Kuenen (1866) se werke het aanleiding gegee tot die ontstaan van die Nuwe Dokumentêre Hipotese (sien Houtman, 1994:94-114 vir 'n breedvoeriger bespreking). Hulle voer aan dat die priesterlikgeskrif nie die vroegste nie, maar die laatste bron is. Hierdie navorsers plaas die priesterlike bron in die tyd van die tweede tempel. As motivering wys hulle daarop dat daar min aanduidings in die voor-ballingskapprofete of die historiese boeke Josua tot 2 Konings van die godsdiens van die P-bron. Die godsdiens van die P-bron kom volgens hulle eers in Esegïël en ander werke voor wat in die Persiese en Hellenistiese tyd gedateer moet word. Die herdatering van die P-bron staan bekend as die Nuwe Dokumentêre Hipotese (Van Seters, 1999:33; Ska, 2006:108).

Dit was in besonder Kuenen (1866) wat aan die dokumentêre hipotese sy klassieke vorm gegee het. Hy was sterk beïnvloed deur sy lewenslange vriend die Natalse biskop Colenso (vgl. Houtman, 2003:76-104). Kuenen voer aan dat die J-bron 'n Jahwistiese bron uit die negende eeu v.C. was en E 'n agste-eeuse Elohistiese dokument. Volgens hom was albei uit Noord-Israel afkomstig. Hierdie twee bronne is deur 'n Jahwistiese redaktor aan die einde van die koningstyd saamgevoeg. Hierdie werke is weer deur 'n redaktor uit die ballingskap met die D-bron saamgevoeg. Die P-bron is in die tyd van Esra bygevoeg. Daar was volgens hom ook verdere byvoegings tot en met die Hellenistiese tyd. Hy was die eerste wat na die priesterlikekodes "P" verwys het. Kuenen se werk is in Hollands geskryf en daarom nie wyd gelees nie. Dit sou eers deur Wellhausen se werk (1885) wees dat sy idees na vore gekom het (Van Seters, 1999:34; Ska, 2006:109).

Die finale formulering van die nuwe dokumentêre hipotese is gedoen op grond van die werke van die Hollander Kuenen en die Duitsers Graf en Wellhausen. Hulle het die bronne in 'n ander kronologiese volgorde gerangskik. Volgens hierdie hipotese is

die J-bron die oudste, gevolg deur E, D en P. Wellhausen in besonder was verantwoordelik vir die finale vorm van die nuwe dokumentêre hipotese (Houtman, 1994:114; Soggin, 1989:100). Wellhausen beskryf die onderskeie bronne soos volg:

- J: Samestelling van Judese tradisies; God word antropomorfies beskryf.
- E: Sterk morele en godsdienstige inhoud.
- D: Sterk klem op die kultus, en die verbond met seën en vloeke.
- P: Versameling wette en seremonies uit verskillende tye van Israel se geskiedenis (Cachet, 1990:13).

4.6.1.5 DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE KOMPLIMENTÊRE HIPOTESE

Na Wellhausen het navorsers opgemerk dat die vier-bron hipotese nie al die materiaal kon groepeer nie, selfs as redaksionele toevoegings in berekening gebring is. Die vier-bron hipotese kon dus nie as die finale woord op die vraag na die samestelling van die Pentateug beskou word nie. Daar is veral gevra of ander onafhanklike bronne moontlik bestaan het. Die soeke na nog bronne word beskou as die komplimentêre hipotese. Dit het tot 'n tendens gelei dat bronne aan die begin van die twintigste eeu verder onderverdeel is (Blenkinsopp, 1992:14).

R. Smend onderskei in sy 1912-publikasie twee J-bronne, naamlik J₁ en J₂. O. Eissfeldt maak melding van L (Laienquelle) in plaas van J₁. R.H. Pfeiffer praat van 'n S (suidelike) bron. Hierdie S-bron onderverdeel hy weer in twee bronne. G. Fohrer maak melding van 'n N (Nomade)-bron. G. Hölscher verdeel die D-bron in “jy”- en “julle”-gedeeltes (Alexander, 2002:43). Wellhausen het geargumenteer vir 'n dubbele redaksie van Deuteronomium (Blenkinsopp, 1992:14). Von Rad onderskei weer P^A- en P^B-bronne (Cachet, 1990:16). O. Procksch (1906) verdeel die E-bron op sy beurt in E₁ en E₂. Ander skrywers soos P. Volz en W. Rudolph (1933) wou die E-bron geheel en al elimineer (Blenkinsopp, 1992:14). Geleerdes het ook begin om die heilighedskode (Levitikus 17-26) as 'n aparte bron te beskou (Whybray, 1995:16).

Blenkinsopp (1992:14) verduidelik die probleem met hierdie benadering om bronne binne bronne te soek. Volgens hom het dit die uitwerking dat die bronne in 'n menigte kleiner komponente uitmekaarval. Dit het in effek 'n herlewing van die fragmentariese hipotese beteken (vgl. Whybray, 1995:16).

4.6.1.6 ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE SUPPLEMENTÊRE MODEL

In die twintigste eeu het die insig gekom dat die bronne moontlik self 'n historiese ontwikkeling ondergaan het. Al die bronne bevat ouer materiaal. Outeurs het die materiaal oor 'n lang verloop van tyd versamel, georden en uitgebrei. Die twintigste eeu het ook kritiek teen die bronne-hipotese opgelewer. Geleerdes soos Gottwald (1999:3-4) is van mening dat dit nie moontlik is om die presiese geskiedenis van die bronne na te vors nie.

Die supplementêre model is eerste deur J.J. Stähelin (1930) voorgestel. H. Ewald (1943) het later by Stähelin se werk aangesluit. Ewald het aangevoer dat die basisdokument 'n Elohistiese (P-) werk was wat sekere ouer gedeeltes soos die dekalooë en die verbondskode (Eksodus 20-23) bevat het. Met verloop van tyd is die Jahwistiese geskrif wat meer stories oor veral die aartsvaders bevat het, gebruik om die werk van Elohistiese (P-) werk aan te vul. Nog bronne is met verloop van tyd bygevoeg. Ewald het ook Josua by sy Heksateug ingesluit (Van Seters, 1999:33).

4.6.1.7 DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN VORMKRITIEK EN TRADISIE-HISTORIESE BENADERINGS

'n Belangrike ontwikkeling in die studie van die Ou Testament was die werk wat H. Gunkel (1901) gedoen het. Hy is baie deur W. Grimms en A. Olrik se werk beïnvloed. Hulle het aangetoon dat die Europese volksverhale eers mondelings oorgelewer is. Hulle het gepoog om die verskillende situasies waarin die sages ontstaan het deur die identifisering van formele karaktertrekke vas te stel. Gunkel het gepoog om dieselfde beginsels op die verhale in Genesis toe te pas (Whybray, 1995:17). Hy onderskei byvoorbeeld in Genesis oersages (*Ursagen*) en vadersages (*Vätersagen*) (Houtman, 1994:127). Hy het in die skryf van sy kommentaar op Genesis in 1901 wegbeweeg

van die aanvaarde dokumentêre hipotese. Hy het nie die bestaan van bronne ontken nie, maar het meer belanggestel in bronne se voorgeskiedenis. Gunkel het geglo dat hierdie voorgeskiedenis in die nie-literêre kultuur voor die opkoms van die monargie geleë was. Hy het geglo dat dit moontlik is deur 'n aandagtige studie van literêre en stilistiese kenmerke van narratiewe eenhede om hulle tipes te identifiseer. Hy meen dat sodanige studie hom in staat kon stel om die lewensituasies, wat die vertellings geproduseer het, te identifiseer (Whybray, 1995:17). Die lewensituasie van 'n oorwinningslied was byvoorbeeld die triomfantlike terugkeer ná die oorlog (bv. 1 Samuel 18:6; 21:12; 29:5). Die gemeenskapsklaaglied het weer as agtergrond waarskynlik 'n nasionale ramp soos die nederlaag in oorlog, droogte, sprinkane ensovoorts (Psalm 44, 74, 79, 80) (Rofé, 1999:88). Sy basiese uitgangspunt is dat narratiewe hulle huidige vorm deur 'n proses van mondelinge oordrag bereik het. Hy het daarom die fokus van omvangryke bronne of dokumente soos J en E na kleiner eenhede verskuif, van teks na tradisies en van individuele outeurs na outonome produkte van pre-literêre gemeenskappe. Hierdie metodes wat deur hom geïnisieer is, staan bekend as “vormkritiek” (die identifisering van die literatuursoort en die lewensituasie van sodanige literatuur) en “tradisiekritiek” (die proses van mondelike of skriftelike oordrag van tradisies).

Gunkel het sy werk beskou as sou dit die dokumentêre hipotese komplementeer, maar volgens Rofé (1999:89) het hy die hipotese in werklikheid verswak. Indien die outeurs van die bronne slegs materiaal versamel het, moes hulle baie aan bande gelê gewees het in die konstruksie van hulle werk. Rofé (1999:89) wys daarop dat daar drie verhale van die voorvaders is wat hulle vroue voorgestel het as hulle susters. Die probleem is dat twee hiervan albei aan die J-bron toegeskryf word (Genesis 12 en 26). Hierdie doeblette kan dus nie deur die bronne-hipotese verklaar word nie. In hierdie geval maak die vormkritiek van Gunkel dus baie sin.

Die gevaar van vormkritiek vir die dokumentêre hipotese is dat weggedoen kan word met die hipotese, omdat verskille en doeblette aan die hand van die versameling van hoofsaaklik mondelinge tradisies verklaar kan word. Rofé (1999:89) erken dat hy die saak oordryf, maar illustreer sy punt dat vormkritiek wel die bronne-hipotese verswak duidelik.

Vormkritiek lewer ook 'n belangrike bydrae wanneer die blokke in Genesis se vorm met mekaar vergelyk word. Hoofsaaklik kan drie siklusse onderskei word. Eerstens die Abrahamverhale (Genesis 12-24), tweedens die Jakobverhale (Genesis 25-27:35) en laastens die Josefverhale (Genesis 37-50). Daar is 'n groot verskil tussen die Abraham- en Josefverhale. Die Abrahamverhale bestaan uit 'n versameling geïsoleerde legendes. Individuele legendes kan onderskei word sonder om afbreuk aan die geheel te doen. Die Josefverhale, aan die ander kant, bestaan uit 'n voortgesette verhaal met een plot wat sentreer rondom of en hoe Josef se drome waar sal word. Dit is ook belangrik om daarop te wys dat God duidelik waarneembaar in die Abrahamverhale optree, terwyl God se optrede in die Josefverhale net duidelik is vir die een wat die insig het om dit raak te sien (Rofé, 1999:90). Dit is dan duidelik dat hierdie twee siklusse verskillende literêre vorme verteenwoordig. Die vraag is hoe dit versoen kan word met die dokumentêre hipotese. Dit is onmoontlik dat die J- en E-bronne, wat volgens die dokumentêre hipotese die bronne is waaruit die Abraham- en Josefverhale saamgestel is, van legendes na nouvelles (langer verhale) sal oorskakel. Die beste verklaring is dat J en E 'n reeds bestaande novelle voor hulle gehad het (Rofé, 1999:90).

Gunkel se fokus op mondelinge oordrag het ook in die werk van die invloedryke Ou-Testamentiese navorser G. von Rad inslag gevind. In sy werk, *The Form-Critical Problem of the Hexateuch* (1938), voer Von Rad aan dat die hoof temas van die Pentateug, soos die onderdrukking in Egipte, verlossing uit Egipte, finale bestemming, gawe van die land Kanaän ensovoorts, die stamme se gemeenskaplike erfenis was. Hierdie geskiedenis is met die fees van die weke herdenk wat in die tyd van die Rigters by Gilgal gevier is. Hierdie tradisie is in Deuteronomium 26:5-9 opgeteken wat Von Rad “die historiese geloofsbelydenis” (*little credo*) noem. Die tradisie van die gee van die wet by Sinai is nie deel van hierdie tradisie nie en vorm 'n aparte tradisie wat by die tabernakel in Sigeem herdenk is. Hy voer aan dat hierdie twee tradisies onafhanklik bestaan het en met verloop van tyd uitgebrei is totdat dit deur die Jahwis saamgevoeg is (Whybray, 1995:18; Ska, 2006:115).

S. Mowinckel (1927) het geargumenteer dat die dekalog sy oorsprong in 'n groot Nuwejaarsfees uit die tyd voor die mornagie het (Blenkinsopp, 1992:14). M. Noth (1948) het voortgebou op Von Rad se werk. Hy het aangevoer dat elke stam sy eie

tradisies bewaar het. Hierdie tradisies is saamgevoeg toe die stamme verenig is. Dit het tot 'n enkele narratief gelei wat mondelings of geskrewe kon wees. Hy noem hierdie dokument die “grondgeskrif” (G). Volgens hom het J en E onafhanklik van mekaar van hierdie bron gebruik gemaak, terwyl hulle ook materiaal van hulle eie bygevoeg het. Die twee bronne is later saamgevoeg. In hierdie samevoeging was die J-bron as hoofbron gebruik. Die E-bron sou net gebruik word om die J-bron te verryk. Navorsers het Noth se werk baie gekritiseer as sonder enige bewysgronde (Whybray, 1995:19). Die hoofkritiek wat betref al hierdie teorieë wat op mondelinge oorlewering berus, is die feit dat daar geen bewyse bestaan dat verhale vir só lank akkuraat mondelings oorgelewer kan word nie (Whybray, 1995:19).

'n Meer radikale mondelinge teorie wat die lig gesien het, is dié van I. Engnell (1969) (hy sterf in 1964 voordat sy werk voltooi is). Hy verwerp die dokumentêre hipotese en stel as alternatief voor dat mondelinge tradisies oorgelewer is tot in die naballingskap-periode waarna dit deur 'n P-werk (hy praat nie van 'n P-bron nie) op skrif gestel en geredigeer is. Hy het ook die bestaan van voor-ballingskapdokumente heeltemal ontken. Kritiek teen Engnell is die onwaarskynlikheid dat materiaal oor soveel eeue heen nooit op skrif gestel is nie (Blenkinsopp, 1992:19; Whybray, 1995:20).

Daar word vandag, ook deur navorsers wat die terme J, E, D en P gebruik, aanvaar dat daar baie ouer tradisies agter hierdie bronne lê. Hierdie bronne moet as tradisieversamelings of strata eerder as skriftelike bronne beskou word wat duidelik omlin en bymekaargevoeg kan word. Daar moet eerder gepraat word van die J-stratum (of versameling), E-stratum, D-stratum en P-stratum. Met hierdie nuwe ontwikkeling word die bronne nie meer so duidelik van mekaar onderskei en afgebaken nie. Hierdie nuwe benadering neem ook kennis van verskillende soorte stof. Hierdie metode staan bekend as die “tradisie-historiese benadering”. Dit is belangrik om daarop te wys dat hierdie benadering steeds met die J-, E-, D- en P-bronne kan werk (Eybers, 1977:13; Blenkinsopp, 1992:19).

4.6.1.8 DIE ONTSTAAN EN ONTWIKKELING VAN DIE NUWE KRITIEK

Nog 'n ontwikkeling wat aandag verg, is die Nuwe Kritiek wat nie op die historiese samestelling van die Pentateug fokus nie, maar op die Pentateug in sy finale vorm. Hierdie benadering is onder andere deur I.A. Richards en W. Empson in die twintiger- en dertigerjare van die twintigste eeu voorgestaan. Ander prominente navorsers sluit onder andere in Deurloo, Fokkelman, Buber, Robertson en Clines (vgl. Houtman, 1994:249-278 vir 'n breedvoeriger bespreking).

Deurloo skryf in 1967 *Kain en Abel. Onderzoek naar exegetische metode inzake een "kleine literaire eenheid" in de Tenakh*. In hierdie werk val sy fokus nie op woorde of selfs sinne nie, maar die paragraaf. Hy laat historiese aangeleenthede totaal buite rekening. Dit sluit die identifisering van bronne (bronnekritiek) in (vgl. Houtman, 1994:250).

Fokkelman skryf in 1973 *Vertelkunst in Genesis. Proven van stilistische en structurele analyse*. Hy beskou die tekste in Genesis as kunswerke. Hy fokus sy studie op twee kleiner eenhede in Genesis (Genesis 11:1-9 en Genesis 28:10-22) asook op die Jakob-siklusverhale. Hy voer aan dat die betekenis van hierdie gedeeltes deur styl- en struktuuranalise ontsluit moet word. Fokkelman ag nie die resultate van historiese analise gering nie, maar die belangrikheid van teksgefundeerde, sinkroniese studies mag nie uit die oog verloor word nie (vgl. Houtman, 1994:251).

In verskeie publikasies (*Schriften Zur Bibel*) toon Buber in 1964 aan dat die komposisie van Ou-Testamentiese tekste 'n eenheid vertoon wat vorm en inhoud betref (vgl. Houtman, 1994:252).

Robertson skryf in 1977 *The Old Testament and the Literary Critic* en in hierdie werk toon hy aan dat die Ou Testament in hoofsaak 'n literêre werk is. Dit beteken dat die Bybel ahistories gelees moet word (vgl. Houtman, 1994:259).

Clines (1997) toon die eenheid in die Pentateug binne hierdie benadering aan deur van die deurlopende temas van belofte en vervulling gebruik te maak. Hierdeur wys hy

op die samehangendheid van die Pentateug. Hy voer ook aan dat diakroniese en sinkroniese studie nie in opposisie met mekaar hoef te wees nie (Wenham, 1999:141). Clines (2013:2) vra in 'n onlangse artikel of die Pentateug nog bestaan, te oordeel aan resente navorsers wat meestal net klem op die oorsprong en samestelling van die Pentateug plaas, en nie op die Pentateug in sy finale vorm nie. Clines betoog dat die Pentateug as literêre werk nie net 'n willekeurige samevoeging van geskrewe materiaal is nie. Die Pentateug vertoon volgens hom ook 'n duidelike struktuur en narratiewe vertellyn.

Die Nuwe Kritiek tree met die veronderstelling op dat die teks 'n geslote sisteem is. Die teks moet apart van sy geskiedenis of die omstandighede waaronder die geskrif sy ontstaan gehad het, bestudeer word. Dit het die implikasie dat die teks 'n eie lewe het onafhanklik van sy ontstaansgeskiedenis of selfs die skrywer se bedoeling. Hierdie Nuwe Kritiek staan dus in direkte kontras met die historiese kritiek wat dit voorafgegaan het. 'n Belangrike produk van hierdie teks-inherente metodes is die kanonieke kritiek wat B.S. Childs van die Yale-universiteit voorgestel het. Hoewel daar raakpunte met die Nuwe Kritiek is, is die beklemtoning by Childs egter meer teologies van aard eerder as literêr (Blenkensopp, 1992:27-28).

Baie onlangs het die klem vanaf diakronies na sinkroniese benaderings begin verskuif. Diakroniese benaderings fokus op die voorgeskiedenis van die teks, terwyl sinkroniese benaderings met die teks in sy finale vorm werk.

Ska (2006:162) het probleme met betrekking tot sinkroniese metodes uitgewys. Sinkroniese studies stel dikwels net in spesifieke tekste belang en nie in die Pentateug as geheel nie. Sekere struktuuranalitici sal byvoorbeeld meer klem plaas op terme wat herhaal word of wat op strategiese plekke in die teks voorkom. Dit is egter nie altyd so duidelik watter deel van die teks belangriker as ander dele is nie. Ska (2006:163) is nie oortuig dat sinkroniese studies genoegsaam onderskei tussen vorm en inhoud nie. Laastens wys hy daarop dat probleme in die teks, soos kronologieprobleme, deur hierdie benaderings geïgnoreer word (vgl. Genesis 17:25 [Ismael is dertien jaar oud] en Genesis 21:8 [Ismael is 3 jaar oud]). (Sien ook subparagraaf 2.3, Sinkroniese en diakroniese benaderings tot die Skrif.)

4.6.1.9 DIE DOMUMENTÊRE HIPOTESE IN KRISIS

Na die Tweede Wêreldoorlog is die dokumentêre hipotese grotendeels aanvaar. Die meeste inleidende boeke het 'n konsensus rakende die dokumentêre hipotese weerspieël. Dit sluit navorsers soos H.H. Rowley (1950), C.R. North (1951), O. Eissfeld (1965) en R.E. Clements (1979) in (Blenkinsopp, 1992:19). Von Rad het na Jawis as die grootste teoloog van die vroeë monargie verwys en onder sy invloed het geleerdes gepoog om teologieë van die verskillende bronne, en veral J en P, saam te stel (Blenkinsopp, 1992:20).

Kritiek teen die bronneteorie het veral vanaf 1970 toegeneem (Wenham, 1999:118). Waar daar voor 1970 'n groot mate van konsensus bestaan het, was daar vanaf die 1970's geen konsensus meer nie. Die daterings van die tradisionele dokumentêre hipotese is nie meer aanvaar nie. Die J-bron, wat as die oudste beskou is, word nou deur sommige geleerdes laat gedateer, selfs ná die Babiloniese ballingskap. Aan die ander kant van die spektrum is daar weer geleerdes wat die P-bron dateer. Dit is altyd laat gedateer, maar nou vroeër, selfs in die tyd van vroeë konings met elemente van die Rigtertyd. Daar is ook dié wat selfs die bestaan van enige bronne ontken. In die plek daarvan het navorsers 'n Deuteronomistiese tradisie voorgestel wat regdeur van Genesis tot by Deuteronomium loop. Dat daar enige Deuteronomistiese bron in Genesis tot Numeri is, is deur sommige geleerdes soos Noth ontken. Daar was ook sedert die sewentigerjare van die vorige eeu 'n tendens om verdere bronne te identifiseer (Wenham, 1999:119).

Blenkinsopp (1992:25) identifiseer die volgende terreine waar daar nie meer sedert die sewentigs konsensus rakende die bronne-teorie bestaan nie:

- Daar is nie meer konsensus of die geïdentifiseerde bronne oor die hele Pentateug strek nie (vgl. Wynn-Williams, 1996:4).
- Daar is ook nie meer konsensus rakende die datering van bronne nie. In besonder die J-bron, wat aanvanklik vroeg gedateer is, word nou deur geleerdes in die ballingskap- en na-ballingskap-periode gedateer.
- Daar is die probleem dat bronne al hoe later gedateer word. Dit veroorsaak die probleem dat daar nou verduidelik moet word hoe tradisies oorgedra is

totdat dit op skrif gestel kon word. Oor hierdie proses is daar nie eenstemmigheid nie.

- Die aandag wat aan ander bronne as J gegee is, het in die laaste tyd gekwyn. In besonder wat die E-bron betref, is daar min entoesiasme om dit te behou. Hierdie tendens kan veral teruggevoer word na die werk van P. Volz (1933) en W. Rudolph (1933; 1938) wat tot die slotsom gekom het dat daar geen getuienis is van die bestaan van die E-bron nie. H.W. Wolff (1972) het gepoog om meer klem op die E-bron te laat val. Hy toon aan dat die E-bron 'n aparte bron is met sy eie teologiese uitgangspunt (Whybray, 1995:23). Die rol wat D in die ander boeke as Deuteronomium speel, is egter moeilik om met sekerheid aan te toon. Die datering daarvan is ook in dispuut. Die P-bron het die beste van die bronne daarvan afgekom. Die P-bron het 'n duideliker onderskeibare woordeskat, styl en ideologie. Die meeste navorsers dateer P in die tyd van Babiloniese ballingskap, hoewel sommige P vroeër en ander P later dateer. Daar is steeds debat of P as 'n bron of as 'n redaksionele fase beskou moet word.
- Die meeste van die gespreksvoering het oor die narratief van die Pentateug gehandel, hoewel die wette-materiaal ook 'n belangrike rol speel. Die kwessie van die verhouding tussen wet en narratief en die bronne moet nog uitgeklaar word.

4.6.1.10 BELANGRIKE PENTATEUGNAVORSING SEDERT 1970

In hierdie onderafdeling word die aandag bepaal by die jongste bydraes tot die veld, soos spesifieke navorsers dit verwoord het.

4.6.1.10.1 VAN SETERS

J. van Seters publiseer in 1975 sy boek *Abraham in History and Tradition*. In hierdie publikasie spreek hy die mening uit dat die verhale in Genesis nie histories van aard is nie. Hy is van mening dat hierdie verhale hulle ontstaan in die sesde of sewende eeu gehad het (Van Seters, 1975:13-38).

Van Seters meld dat die enigste aanvaarbare kriterium vir die identifisering van bronne doeblette is. In hierdie verband identifiseer hy die verhale van die aartsvaders waarin hulle vroue as hulle susters voorgestel word (Genesis 12:10-20; 20:1-18; 26:6-11). Hy rangskik die drie gedeeltes volgens datering met Genesis 12:10-20 eerste, daarna Genesis 20:1-18 en laastens Genesis 26:1-11. Hy motiveer hierdie datering, omdat Genesis 20:1-18 kennis van Genesis 12:10-20 veronderstel, terwyl Genesis 26:1-11 kennis van albei vorige gedeeltes veronderstel. Tradisionele bronne-kritiek het Genesis 12 en Genesis 26 aan J toegeskryf, terwyl Genesis 20 aan E toegeskryf is. Van Seters skryf egter slegs Genesis 26 aan J toe. Hy beskou Genesis 12:10-20 as 'n vroeë tradisie (voor-Jahwis, eerste stadium). Hierdie tradisie is uitgebrei deur materiaal wat nou in Genesis 20 gevind word wat tradisioneel aan E toegeskryf is (voor-Jahwis, tweede stadium). Laastens vind ons, volgens Van Seters, die ware Jahwis in Genesis 26:1-11. Volgens Van Seters was die Jahwis verantwoordelik vir byna al die nie-priesterlike materiaal. Hy argumenteer vir die eenheid van die materiaal wat aan J toegeskryf is (Wenham, 1999:123).

Van Seters (1975:263-278) het ook in sy bespreking van Genesis 15 op die ooreenkomste met Deuteronomistiese en Deutero-Jesajaïese idees gewys. Hy toon aan dat die landsgrense (Genesis 15:18-21) beter in die ballingskapperiode as enige ander tyd in die geskiedenis pas. Hy beskou die P-materiaal in wese as aanvullend tot die J-materiaal. Hy dateer die P-materiaal in die na-ballingskap-periode. Hy staaf sy siening deur na Genesis 15 se vermelding van die konings van die Ooste te verwys. Volgens Van Seters het hierdie verwysing betrekking op die Persiërs. Genesis 18:20 wat die verhaal van Melgisedek en Abraham bevat, is volgens hom 'n regverdiging van die sinkretisme van die vierde eeu. Van Seters (1975:304) is daarom van mening dat Genesis sy finale vorm om en by 300 v.C. verkry het (vgl. Wenham, 1999:124).

Van Seters sien die JE-materiaal as 'n eenheid wat van die Jahwis afkomstig is. Hy dateer die JE-materiaal in die tyd van die Babiloniese ballingskap. Hy voer aan dat die Jahwis 'n inleiding tot die Deuteronomistiese geskiedenis geskryf het (Deuteronomium tot 2 Konings). Die Jahwis het vir hierdie doel vryelik en kreatief van vroeëre werke geleen (Wenham, 1999:122-125; Alexander, 2002:55).

Wenham (1999:125) maak in sy beoordeling van Van Seters die stelling dat hy Van Seters se argumente nie oortuigend vind nie. Hy wys daarop dat dit aan die ander kant moeilik is om teenargumente vir so 'n standpunt te stel. Wenham wys daarop dat 'n leemte bestaan wat betref ooreengekome navorsingskriteria. In besonder kan verwys word na die kriteria vir die onderskeiding van bronne wat in die volgende afdeling bespreek sal word. Van Seters aanvaar wel doeblatte as 'n aanvaarbare kriterium. Daar moet egter daarop gewys word dat navorsers ook kritiek teen die kriterium van doeblatte geopper het.

4.6.1.10.2 RENTORFF

R. Rendtorff het wegbeweeg van die dokumentêre hipotese. Teen die laat sestigerjare was hy daarvan oortuig dat die bronne-hipotese onversoenbaar was met die tradisie-historiese metode, soos verwoord deur Von Rad. Hy het aangevoer dat Von Rad en Noth se afhanklikheid van die dokumentêre hipotese hulle daarvan weerhou het om hulle tradisie-historiese benadering tot sy logiese gevolgtrekking te voer. Hy het aangevoer dat daar in die proses om van die kleinste eenhede na die groter boublokke van tradisie en uiteindelik tot die finale vorm van die teks te vorder nie plek vir hipotetiese bronne bestaan nie. Hy wys daarop dat nêrens in die Bybelse korpus na hierdie bronne verwys word nie.

Hy voer aan dat die Pentateug uit narratiewe blokke bestaan wat hulle ontstaan onafhanklik van mekaar gehad het. Dit sluit in die blokke van die voorgeskiedenis, aartsvaderverhale asook die Eksodus-verhale. Daar bestaan daarom volgens hom nie 'n aaneenlopende bron soos J of E nie. Volgens Rendtorff (1977:34) het Genesis 1-11 en Genesis 12-50 'n onafhanklike karakter van mekaar. Die literatuur verskil drasties van mekaar. Hy is van mening dat die Moses-verhale nie 'n kennis van die aartsvaders veronderstel nie.

Verbande tussen die blokke is volgens hom eers later deur 'n D-outeur gelê. Hy en Schmid (1976) toon aan dat Deuteronomium nie as aparte bron funksioneer nie. Rendtroff voer bewyse aan van die Deuteronomistiese teologie in Genesis. Hy glo dat daar 'n radikale herwerking van die Pentateug was wat nou aansluit by

Deuteronomium. Hy beskou dit dan as die finale redaksie van die Pentateug (Whybray, 1995:23).

Wat die P-bron betref, voer Rendtorff aan dat daar minder P-materiaal in Genesis is as wat algemeen geglo word. Hy beskou P as bloot 'n aanvullende laag om te help om die oorspronklike onafhanklike narratiewe saam te voeg op dieselfde wyse as wat die Deuteronomistiese laag doen (Wenham, 1999:126).

Rendtorff (1977:203) was ook krities wat die datering van bronne betref. Hy beskou die datering van die Jawis in die vroeë koningskap as 'n konsensusdatering. Die laat datering van die P-bron beskou hy ook as konsensusdatering (vgl. Wenham, 1999:127).

Blenkinsopp (1992:24) lewer kritiek op Rendtorff deur daarop te wys dat 'n historiese lyn wel bestaan; gevolglik is dit te betwyfel of ons van onafhanklike blokke, wat geen verband met mekaar het nie, kan praat. Die moontlikheid dat die verskillende strata self onafhanklike tradisies kon saamvoeg, moet egter nie uit die oog verloor word nie. Die moontlike bestaan van tradisieblokke beteken dus nie dat verskillende bronne of strata nie bestaan nie. Rendtorff se siening beteken verder dat hy nie die kriteria vir die identifisering van bronne geldig ag nie. Dit sluit aan by die tendens dat hewige kritiek op die kriteria vir die onderskeiding van bronne gelever word. Dit het die implikasie dat navorsers nie meer noodwendig met hierdie kriteria rekening hoef te hou nie.

Positief het Rendtorff se werk verskeie onderwerpe rakende die samestelling van die Pentateug vir debat oopgestel. In dié verband was sy werk volgens Wenham (1999:127) sinvol.

4.6.1.10.3 BLUM

E. Blum (1984:57) het gepoog om verskillende stadiums van groei in die aartsvaderverhale aan te toon. Die eerste stadium vind hy in die verhale rondom die stryd tussen Jakob en Esau, en Jakob en Laban (Genesis 25, 27 en 31). Hierdie tekste moet volgens hom ná Dawid se onderwerping van Edom gedateer word. Die tweede

stadium is tussen die tyd van die verenigde koninkryk en Josia se verwoesting van die Bet-El-heiligdom. Die vroeë materiaal is volgens Blum uitgebrei deur verhale van Israel se heiligdomme, veral by Bet-El asook Josef se spesiale plek (Genesis 27-33).

Die derde stadium behels 'n uitbreiding van die verhaal van Jakob en sy seuns (Genesis 25-50). Hierdie verhale raak die noordelike stamme, maar wys tog ook op die leierskap van Juda. Blum (1984:57) sien dit as aanduiding van die tyd van Josia wat die noordelike stamme wou oorheers. Die vierde fase sluit in verhale oor Juda, en sy bure Moab en Ammon asook die vertelling oor Abraham en Lot (Genesis 13, 18-19). Hierdie stadiums moes afgehandel gewees het tussen die val van Samaria (721 v.C.) en die val van Jerusalem (586 v.C.).

Gedurende die ballingskap het 'n tweede vorm van die voorvaderlike geskiedenis tot stand gekom. Dit het die aanvul van die Abrahamverhale behels (Genesis 12, 16, 21, 22 en 26). In hierdie stadium is die materiaal verbind met die belofte van nageslag, die gawe van die land en seën. Blum voer aan dat die geskiedenis van die aartsvaders die eerste keer in die na-ballingskap-tyd met die res van die Pentateug deur die werk van die Deuteronomis verbind is. In Genesis kan sy werk bespeur word in Genesis 15, 18, 22:16, 24. Hierdie redakteur beklemtoon God se reaksie op die geloof en gehoorsaamheid van Abraham (Genesis 15:5; 22:16-18). Hierdie redakteur is ook besorg oor huwelike buite die gemeenskap (Genesis 24) wat 'n belangrike saak in die na-ballingskap-gemeenskap was.

Blum (1990:189) beskou slegs die Deuteronomistiese laag en die priesterlike laag as deurlopend in die Pentateug. In sy bespreking rakende die D-redaksie van die Pentateug maak hy nie melding van J en E nie. Hy praat ook nie van 'n P-bron nie; hy beskou dit as 'n redaksionele laag (vgl. Wenham, 1999:127-128).

4.6.1.10.4 LEVIN

C. Levin (1993:34) het gereageer op Rendtroff en Blum se sienings. Hy aanvaar 'n supplementêre hipotese wat J betref. Hiervolgens is opeenvolgende weergawes van J gepubliseer wat elkeen 'n uitbreiding op die J-bron beteken. Hy sluit ook aan by

Rendtroff en Blum se mening dat daar geen volledige E-bron was nie. Slegs Genesis 20-22 skryf hy aan E toe.

Levin verskil egter van Rendtroff en Blum wat mondelinge tradisies agter die J-materiaal betref. Levin laat die klem op skriftelike bronne val wat deur J gebruik is. Hy beskou sy J rofweg dieselfde as Van Seters se laat-J. Hy verskil egter van Rendtroff en Blum wanneer hy aanvoer dat J 'n verslag van Israel se geskiedenis is wat vanaf Genesis 2 tot Numeri 24 strek. Levin stem ook nie met Rendtroff en Blum saam dat die eerste redakteur Deuteronomisties was nie. Hy toon aan dat J doelbewus teen die Deuteronomistiese aanspraak van 'n sentrale heiligdom ingedruis het. Abraham en die ander aartsvaders aanbid daarom by verskeie plekke (Genesis 12:7, 8; 13:18; 28:16) (Levin, 1993:430).

Levin stel voor dat J deur een van die koninklike ballinge geskryf is wat probeer het om hoop te gee vir 'n terugkeer na die land en 'n praktiese program van aanbidding in die ballingskap. J is tot die vroeë ballinge gerig. Dit volg die Deuteronomiese wet, maar gaan die Deuteronomistiese geskiedenis en Deutero-Jesaja vooraf. Albei hierdie werke sou volgens Levin kennis gedra het van die inhoud van die Jahwis.

Hy beskou die proses van die samestelling van die Pentateug soos volg: J het vroeë bronne tot 'n geheel saamgevoeg. J is later aangevul (J^s) en hierna is P bygevoeg. Hy gee toe dat P 'n onafhanklike bron was voordat dit met J gekombineer is. Hy erken daarom dat hy op hierdie punt 'n dokumentêre hipotese volg. Uiteindelik was daar verdere byvoegings tot die materiaal (R^s) (Wenham, 1999:129-130).

Whybray (1987:210) kritiseer die identifisering van radaksionele lae, soos ons by Rendtroff en Blum vind. Hy beskou hierdie identifisering van redaksionele lae as baie gekompliseerd en onoortuigend (vgl. Wenham, 1999:131).

4.6.1.10.5 SCHMID

H.H. Schmid het in sy 1976-boek, *The So-called Yahwist*, aangevoer dat J afhanklik was van die ander bronne (veral die D-bron) en daarom later moes wees. Schmid beskou J nie as 'n dokument nie, maar slegs as 'n redaksionele fase wat totaal onder

invloed van die Deuteronomistiese verstaan van Israel se geskiedenis in die nabalingskap-tydperk staan (McEntire, 2008:21). Vandaar sy verwysing na *The So-called Yahwist*. Die Jahwis word nie verstaan as die werk van 'n outeur nie, maar 'n Jahwistiese proses van redaksie en interpretasie (vgl. Nicholson, 2003a:143).

Schmid se werk het 'n belangrike invloed op eietydse Pentateugnavorsing gehad, veral wat sy argumente vir die laat datering van die Jahwis betref. Hoewel Schmid net van die Deuteronomistiese invloed op die Jahwis gepraat het, het ander (soos Blum) sy werk in verband met 'n meer direkte betrokkenheid van die Deuteronomiese skrywers in die komposisie van die voor-priesterlike Tetrateug verstaan (vgl. Nicholson, 2003a:146).

4.6.1.10.6 WHYBRAY

Whybray maak die stelling dat navorsers moet erken dat ons nie veel van die groei van die Pentateug weet nie (Wenham, 1999:132). Whybray (1987:210) kritiseer die identifisering van radaksionele lae soos ons by Rendtorff en Blum vind. Hy beskou hierdie identifisering van redaksionele lae as baie gekompliseerd en onoortuigend (Wenham, 1999:131). Hy verwys na Alter en Clines se werk wat aangetoon het dat die Pentateug 'n goed gestruktureerde werk is wat op die werk van een outeur kan dui (Wenham, 1999:132). Hy verwys na die volgende aspekte: een styl, doel, uitgangspunt of teologie asook die ononderbroke narratiewe lyn (Alexander, 2002:59). Hoewel skrywers na geskrewe bronne verwys, het hulle hierdie bronne in hulle eie woorde herskryf. Dit is nog meer van toepassing wanneer mondelinge bronne gebruik is. Hy sluit hier aan by Van Seters en Rendtroff aan wat die Pentateug as 'n enkele literêre werk deur 'n laat-Jahwis of Deuteronomis beskou het. Hy voel egter dat hulle gefaal het om hierdie aanspraak tot sy logiese gevolgtrekking te voer. Hy kom tot die slotsom dat daar geen rede is om nie die eerste uitgawe van die Pentateug as 'n omvattende dokument te beskou nie. Die eerste uitgawe (as voorsiening gemaak word vir 'n aantal byvoegings) is dus ook die finale uitgawe en moontlik die werk van 'n enkele outeur (Wenham, 1999:131-133). Die outeur het volgens Whybray uit resente tradisies van sy tyd, maar hoofsaaklik uit sy eie verbeelding geleen (Alexander, 2002:59). Hy beskou die Tetrateug as 'n proloog tot die Deuteronomistiese geskiedskrywing (vgl. Nicholson, 2003a:146).

Alexander (2002:59) lewer kritiek op Whybray dat hy nie deur eksegetiese studies sy aanspraak rakende die eenheid van die Pentateug gestaaf het nie. Wenham (1999:133) het ook aangetoon dat Whybray talle van sy stellings nie bevredigend vanuit die teks aangetoon het nie. 'n Enkele voorbeeld is hoe 'n enkele outeur 'n verskeidenheid bronne gebruik het. Hy het verder nie aangetoon in watter mate die verhale in die Pentateug as fiksie beskou moet word nie.

4.6.1.10.7 BERGE

Berge (1990:186) het probeer om die kritiekhorlosie terug te draai en voer aan dat die J-bron wel in die tiende eeu saamgestel is. Hy staaf sy siening deur aan te voer dat die beloftes van 'n nasie (Genesis 12:2) en die oorwinning oor ander nasies (Genesis 27:27-29) in die tyd van Dawid en Salomo inpas. Die beloftes dat God met die aartsvaders sal wees, wys dat die herinnering aan die aartsvaders en die wildernis nog lewend was. Hy voer aan dat die parallele met Deuteronomium en Deutero-Jesaja swak is. Wanneer soortgelyke teologiese idees voorkom, beteken dit nie noodwendig dat geskrifte in dieselfde tyd gedateer moet word nie (Wenham, 1999:133).

4.6.1.10.8 BOORER

Sy het in haar boek, *The Promise of the Land as Oath* (1992), gedeeltes in Genesis tot Deuteronomium bestudeer wat binne 'n Deuteronomistiese konteks melding maak dat God die land aan die Israeliete op grond van sy eed aan die aartsvaders gee. Sy het elke gedeelte met Deuteronomium vergelyk en tot die gevolgtrekking gekom dat hulle in die volgende orde geskryf is: Eksodus 32:13 en 33:1; Numeri 14:23a; Deuteronomium 1:35; Numeri 32:11. Sy kom tot die slotsom dat haar bevindings teen die siening van Van Seters indruis wat die Jahwistiese redaksie na-Deuteronomisties beskou het. Sy verskil ook van Rendtroff wat sommige van hierdie tekste as komend uit dieselfde laag beskou (Wenham, 1999:133).

Wenham (1999:134) het die volgende kritiek op Boorer se mening gelewer: "Though the evidence for her conclusion is presented at great length, it rests on too narrow a basis to be compelling".

4.6.1.10.9 KNOHL

Knohl se werk (1995) het talle voorheen aanvaarde veronderstellings uitgedaag. Voor Knohl het navorsers die heiligheidskode (Levitikus 17-26) as die oudste deel van die priesterlike materiaal beskou. Die heiligheidskode is voor Knohl in die vroeë ballingskap gedateer, terwyl die meeste van die priesterlike materiaal 'n eeu later (vroeë na-ballingskap-tyd) gedateer is. Navorsers was van mening dat P veranderings aan H aangebring het.

Knohl het hierdie sienings uitgedaag en aangetoon dat dit nie P is wat H aangepas het nie, maar H wat P aangepas het. Hy staaf sy stelling deur 'n vergelyking van die feeste in Numeri 28-29 met dié van H in Levitikus 23. Die P-tekste in Numeri 28-29 blyk 'n H-uitbreiding te wees. Hy voer verder aan dat H nie net aanpassings aan P gemaak het nie, maar moontlik aangetoon kan word as die laaste redaktor van die Pentateug. H was verantwoordelik vir die herskryf van wettemateriaal asook om die nie-priesterlike materiaal met die priesterlike materiaal saam te voeg.

Knohl (1995:222) het in sy poging om P en H te dateer na Levitikus 17 verwys wat suggereer dat H^S (heiligheds skool) in die tyd geskryf is toe die kultus gesentraliseer is, want dit verbied dat offerandes op ander plekke as die tabernakel gebring word. Hy bring dit in verband met Hiskia en Josia se hervormings. Hy verkies die tyd van Hiskia in die agtste eeu as gevolg van die probleem met Moleg-aanbidding. 'n Keuse vir die agste eeu word ook versterk deur die agste-eeuse profete, Amos en Jesaja, se veroordeling van priesterlike rituele en hulle eis vir morele reinheid. H^S het egter hulle werk voortgesit en uiteindelik die hele Pentateug in die gees van H^S in die laat-ballingskap-tydperk of kort na die terugkeer opgestel (Wenham, 1999:134-137).

Wenham (1999:137) is in sy kritiek op Knohl van mening dat hy oortuigend aangedui het dat H vir P aangepas het. Hy vind egter nie Knohl se argumente aangaande die datering van H oortuigend nie.

4.6.1.10.10 McCONVILLE

McConville (1984:33) het die aanvaarde siening rondom die verbintenis tussen Deuteronomium en Josia se hervorming uitgedaag. Eerstens voer hy aan dat die verskil tussen die kode in Deuteronomium en ander Ou-Testamentiese versamelings nie toe te skryf is aan historiese ontwikkeling nie, maar aan teologiese motiverings. Tweedens ondersteun hy die Joodse standpunt dat Deuteronomium ná P kom en nie voor P nie. Derdens beskou hy die poging om die wette betreffende die plek van die altaar, onheilige slagting, feeste en priesterlike regte met die hervorming van Josia te verbind as sou dit gelei het tot die waninterpretasie daarvan. Hy is van mening dat hierdie wette nie getuienis gee van die ommekeer tydens die kultiese hervorming onder Josia nie (Wenham, 1999:139-140).

Wenham (1999:140) maak die gevolgtrekking dat McConville se opmerkings nie veel aandag onder navorsers geniet het nie. Hy reken egter tog dat sy werk in die soeke na 'n nuwe paradigma vir die Pentateug oorweeg moet word.

4.6.1.10.11 GNUSE

Gnuse skryf in 2000 die artikel *Redefining the Elohist*. Hy maak die gevolgtrekking dat daar steeds navorsers is wat ruimte laat vir die bestaan van die Elohis. Dit beteken ook dat daar navorsers is wat poog om die teologiese betekenis van die Elohis vas te stel. Aan die ander kant is daar al hoe minder navorsers wat E as 'n belangrike teologiese tradisie beskou. Gnuse laat ruimte vir die bestaan van die Elohis (Gnuse, 2000:204). Hy kies vir 'n sewende-eeuse datum vir die ontstaan van hierdie tradisie (Gnuse, 2000:205-210). Hy beskou die Elohis nie as 'n bron nie, maar as “pools of Elohist traditions” (Gnuse, 2000:204, 217).

4.6.1.10.12 BADEN

Baden voer aan dat daar geen getuienis is dat J en E in een bron gekombineer is nie. Hy glo dat hulle eerder onafhanklik bestaan het voordat hulle saam met P en D deur 'n enkele outeur saamgevoeg is. Hy wys daarop dat die teorie van die samevoeging

van J en E grootliks te danke is aan Wellhausen wat probleme ondervind het om die twee bronne van mekaar te onderskei (Briggs, 2010:76).

Baden wys daarop dat duidelike kriteria bestaan op grond waarvan die P en nie-P-materiaal van mekaar onderskei kan word. Die P-bron besit 'n welbekende priesterlike teologie, terminologie en styl asook unieke historiese aansprake. Hy wys daarop dat, nadat P-materiaal onderskei is, ons in die nie-priesterlike materiaal teenstrydighede vind wat historiese aansprake en kontinuïteit betref. Dit sluit in name van persone, plekke en aksies wat nie versoenbaar is nie. Hierdie waarneming is veral van belang wat die E-bron betref. In die E-bron is historiese aansprake wat nie met P, D of J versoen kan word nie. E verwys byvoorbeeld konstant na die tent van samekoms asook na die onbekendheid van die naam Jahwe voor Eksodus 3. Baden maak in hierdie verband die volgende opmerking: “These broad, crucially important historical claims are presumed, stated, and reflected throughout the E document, and in each case they also conflict with the historical claims of both J and P” (Baden, 2009b:3).

In die beoordeling van Baden kan daarop gewys word dat by hom 'n terugkeer te vind is na die gebruik van sekere kriteria vir die onderskeiding van bronne. Hy verwys na van hierdie kriteria vir die onderskeiding van die P-dokument en nie-P-materiaal asook die onderskeiding tussen die J- en E-dokumente. Hierdie terugkeer na kriteria is wel nodig, omdat navorsers in die verlede die leemtes met kriteria oorbeklemtoon het.

4.6.1.10.13 SKA

Ska skryf in 2006 *Introduction to reading the Pentateuch*. Hy poog nie om 'n volledige teorie vir die totstandkoming van die Pentateug uit te werk nie. Hy poog slegs om punte van verwysing vir 'n kritiese studie van die Pentateug uit te lig.

Ska wys daarop dat die Pentateug in sy finale vorm 'n na-ballingskap-werk is. Dit is daarom belangrik om die agtergrond van die periode (Persiese tyd) te bestudeer. Daar moet verder in ag geneem word dat die Pentateug 'n komplekse geskrif is wat ook vroeëre materiaal bevat (Ska, 2006:184). Die na-ballingskap-gemeenskap het

volgens hom twee take gehad. Eerstens moes die gemeenskap sy wortels herontdek. Tweedens moes die waarde van die antieke tradisies vir die na-ballingskap-gemeenskap aangetoon word. Dit het tot gevolg gehad dat tradisies net so behoue gebly het, verlore gegaan het of met nuwe tradisies aangevul is (Ska, 2006:186-187). Ska (2006:187) maak in hierdie verband die volgende gevolgtrekking: “The Pentateuch contains ancient material meant to establish a connection with the past and new material that responds to current questions.”

Ska (2006:187) stel verder voor dat drie kodes van die Pentateug ’n goeie beginpunt is vir die lees daarvan. Eerstens die verbondskode (Eksodus 21-23) wat die oudste kode is en ’n gemeenskap van uitgebreide families wat deur familieleiers gelei word, veronderstel. Tweedens, die Deuteronomiumkode (Deuteronomium 12-26) waar die mag in die sentrale heiligdom gesentreer is. Derdens, die heiligheidskode (Levitikus 17-26) waar die klem op Israel as heilig en afgesonderd val, omdat Israel nie meer ’n onafhanklike staat was nie. Ska (2006:187) stel voor dat die narratiewe van die Pentateug, volgens die beklemtonings in voorgenoemde kodes, gelees kan word.

Ska (2006:189) wys laastens op drie teologiese beklemtonings in die Pentateug waarvolgens dit gelees kan word. Deuteronomium laat die klem op Israel se verbond met Jahwe val. Hierdie verbond was voorwaardelik. Deuteronomium dui die oorsaak van die val van Jerusalem aan as Israel se ontrouheid. Die tweede teologiese beklemtoning is dié van die priesterlike bron wat die klem van die verbond by Sinai/Horeb na die verbond met Abraham laat verskuif. Hierdie verbond was onvoorwaardelik en derhalwe onvernietigbaar. Derdens het die heiligheidskode die beklemtoning dat die verbond voorwaardelik is (Levitikus 26:3-4, 14-16) en tog bly die verbond en belofte aan die vaders van krag.

Ska se werk is goed deur die akademiese gemeenskap ontvang (vgl. Conklin, 2011:106). Dit bring ’n groter bewustheid van die na-ballingskap-omstandighede en die invloed daarvan op die finale vorm van die Pentateug.

4.6.1.10.14 OTTO

E. Otto (2000) se werk, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, het gepoog om die tesis te ondersoek dat Deuteronomium die wieg van die Pentateug is, en dat 'n ondersoek na sy raamwerk en sy verhouding tot die Deuteronomistiese elemente in Josua asook die Tetrateug 'n oplossing vir die totstandkoming van die Pentateug bied (vgl. Nicholson, 2003b:176).

Kenmerkend van Otto (1999a:1-14) is sy betoog dat Pentateugnavorsing by Deuteronomium moet begin. Otto sien die beginpunt van die Pentateug teen die agtergrond van Israel se verset teen Assirië. In Deuteronomium (13:2a, 3a, 3b, 4a, 6a, 7a, 7b, 9a, 10a) word die aansprake van die Assiriese Esarhadon-verdrag geneem, omgedraai en op Israel van toepassing gemaak (Otto, 1999a:57; Le Roux, 2001:350). Assur was nie die gewer van die land of die enigste ware God nie, maar Jahwe (Otto, 1998:60-84; Le Roux, 2001:350). Hierdie was dus 'n laat voor-eksiliese hervormingsprogram (Deuteronomium 6:4ev; 12:13-28:44) (Otto, 1999b:694-695; Le Roux, 2001:350). Hierdie materiaal is later met verloop van tyd volgens Otto met twee Deuteronomistiese redaksies bygewerk (vgl. Le Roux, 2001:350).

Otto het na die eerste van hierdie redaksies verwys met die *siglum* DtrD. DtrD het tydens die ballingskap ontstaan en word in Deuteronomium 5, 9, 10 aangetref (Otto, 1999b:694-695). Die voor-eksiliese Deuteronomium het die DtrD geneem en dit tot 'n Mosesrede omvorm wat by Horeb plaasgevind het (vgl. Le Roux, 2001:351).

Otto het na die tweede van hierdie redaksies verwys met die *siglum* DtrL. DtrL plaas baie klem op die land; vandaar die L in die *siglum* (vgl. Nicholson, 2003b:177). Hierdie redaksie het ná die ballingskap plaasgevind (Otto, 1999b:694-695). DtrL probeer die vraag beantwoord: Hoe kan 'n ramp soos die ballingskap in die toekoms voorkom word? Die redaksie omraam DtrD met 1-3 en 29-30, en verbind Deuteronomium met die boek Josua. DtrL skep sodoende 'n aaneenlopende geskrif van Deuteronomium 1 tot en met Josua 23:16 (Otto, 2000a:129-133; Le Roux, 2001:351). Hierdie redaksie poog om die na-ballingskapse Israel van die voor-ballingskapse Israel te skei deur die rede van Moses van Horeb na Moab te verskuif. Hier by Moab word Deuteronomium 12-25 aan die nuwe generasie gegee wat

verteenwoordigend is van die nuwe na-ballingskapsgenerasie (Otto, 2000a:244; Le Roux, 2001:352).

Otto is van mening dat die denke van DtrD en DtrL 'n groot invloed op die ontstaan van die Pentateug uitgeoefen het (Otto, 2000a:196-211). Volgens hom het die Heksateug/Pentateug gestalte gekry tussen die middel van die vyfde en vroeë vierde eeu in die kringe van die Sadokitiese priesters (Otto, 2000a:196-211; Le Roux, 2001:353). Otto identifiseer twee redaksies in die totstandkoming van die Heksateug (Pentateug).

Otto toon die eerste aan met die *siglum* HexRed. In die tyd van Nehemia het 'n redakteur die P-redaksie van die Tetrateug by Deuteronomium tot Josua gevoeg. Vir hierdie na-ballingskapsredaksie was die land weereens 'n belangrike motief (vgl. Nicholson, 2003b:177; Le Roux, 2001:353).

Die tweede word met die *siglum* PentRed aangedui. Hierdie redaksie veronderstel moontlik die werk van Esra. In hierdie fase van redaksie is nie die land nie, maar die wet belangrik. Die klem verskuif terug na die wet op Sinai. Hierdie redakteur skei Deuteronomium en Josua deur Deuteronomium met Moses se dood te laat eindig (Deuteronomium 34); vandaar die *siglum* PentRed (Otto, 2000a:211-233; Le Roux, 2001:353; Nicholson, 2003b:177).

Le Roux (2001:349) is van mening dat Otto se werk 'n belangrike bydrae tot die Pentateugnavorsing lewer. Nicholson (2003b:178) glo dat Otto se werk as een van die hoofbydraes tot die Pentateugnavorsing beskou moet word. Hy glo dat sekere aspekte van Otto se werk tot nuwe debat sal lei, soos sy siening dat die boek van die verbond tot 'n latere Deuteronomiese redaksie behoort.

4.6.2 DIE GELDIGHEID VAN KRITERIA WAT VIR DIE ONDERSKEIDING VAN BRONNE GEBRUIK WORD

Sienings deur navorsers rakende die klassieke bronne van die Pentateug berus dikwels op kriteria wat vir die onderskeiding van bronne gebruik word. Dit is daarom nodig

om ondersoek in te stel na die geldigheid van hierdie kriteria voordat voortgegaan kan word met die bespreking rakende die onderskeie bronne.

Vir die doel van hierdie bespreking is dit sinvol om onderskeid te tref tussen die identifisering van bronne in wettiese gedeeltes en narratiewe. Wat wettiese gedeeltes betref, is dit as 'n reël makliker om bronne te identifiseer. Grense in bronne word dikwels duidelik deur opskrifte en gevolgtrekkings aangedui. As voorbeeld kan verwys word na Deuteronomium 11:31-12:1 (opskrif) en Deuteronomium 26:16 (gevolgtrekking) (Rofé, 1999:28).

Die narratiewe is egter moeiliker om te identifiseer, want dit is nie volgens bronne gerangskik nie, maar volgens die verloop van gebeure. Materiaal wat betrekking het op 'n bepaalde gebeurtenis is dikwels saamgevoeg. Dit noodsaak om noukeurig te let op verskille tussen die dokumente wat inhoud en styl betref. Dit gaan in besonder daaroor om die karakter van die bronne te identifiseer wat uniek en kenmerkend van die betrokke dokument is (Rofé, 1999:30).

Rofé (1999:34) wys daarop dat ooreenstemmende frases 'n verband toon tussen wetlike materiaal en narratiewe. In hierdie verband gebruik hy die narratiewe gedeelte in Genesis 17 en toon aan hoe dieselfde frases ook in wetsgedeeltes voorkom. In Genesis 17:7, 13 en 19 vind ons die frase “'n ewige verbond” wat ook in Levitikus 24:18 en Numeri 25:13 voorkom (vgl. Rofé, 1999:34 vir nog voorbeelde). Hierdie gedeeltes word aan die P-bron toegeskryf.

By narratiewe is dit belangrik dat verhale in bronne soms nie in hulle totaliteit ingevoeg is nie en ook gefragmenteerd tussen ander bronne kan voorkom (Rofé, 1999:38). Die volgende kriteria is deur navorsers aangevoer as moontlike aanduiding van die gebruik van bronne:

- Bronne word op grond van die gebruik van die verskillende Godsname geïdentifiseer. Jahwe is God se verbondsnaam wat Hy aan Moses bekendgemaak het. Elohim of El is die algemene naam vir God wat ook onder die ander volke bekend was. Daar is Skrifgedeeltes soos Genesis 1:1-2:3 wat

deurgaans “Elohim” gebruik. Ander gedeeltes weer, soos Genesis 4:1-24, gebruik die Godsnaam Jahwe deurgaans. Ander gedeeltes gebruik die name afwisselend (vgl. Segal, 1967:3; Lion Cachet 1990:36; Alexander, 2002:19). Die P- en E-bronne gaan van die standpunt af uit dat die naam Jahwe eers aan Moses geopenbaar is; vandaar dat die bronne nie die Godsnaam Jahwe gebruik voor Eksodus 3:5-15 (vgl. ook Eksodus 6:3) nie (vgl. Alexander, 2002:19). Navorsers soos Segal (1967:9) het die leemtes van hierdie kriterium uitgewys. Die kriterium is net bruikbaar tot en met Eksodus 3:14 waarna al die bronne Jahwe gebruik. Die kriterium kan ook nie gebruik word in lang gedeeltes waar geen Godsnaam voorkom nie. Dit kan nie gebruik word om tussen die E- en P-bronne te onderskei wat albei die Godsnaam Elohim gebruik nie. Hierdie kriterium kan nie gebruik word om byvoorbeeld vas te stel of meer as een bron die Godsnaam Jahwe gebruik nie. Segal het dit ook bevraagteken of die name altyd konsekwent gebruik word. Hy noem onder andere die voorbeeld dat die naam Elohim wel in Genesis 4:25 voorkom wat aan die Jahwis toegeskryf word. Die moontlikheid moet dus oopgelaat word dat die name selfs by uitsondering willekeurig gebruik kon word (Segal, 1968:11). Die rol wat ’n redakteur in die voorkoms van die name kon speel, moet ook nie uit die oog verloor word nie. Campbell en O’Brien (2005:13) is van mening dat ’n skrywer of redakteur sy skryfaktiwiteit byvoorbeeld in Elohim-gedeeltes kan aandui deur ’n ander Godsnaam, bv. Jahwe, te gebruik. Daar is ook die moontlikheid dat Godsname verander kon word in die oordrag van die teks. Hierdie moontlikheid word ondersteun deur die verskillende tradisies van die Samaritaanse Pentateug en Septuagint (Alexander, 2002:21). Die gebruik van verskillende name vir God, in besonder Elohim en Jahwe, kan moontlik toegeskryf word aan styl. Die name kan ook in ’n sekere konteks ’n belangrike betekenis dra. Jahwe beklemtoon byvoorbeeld “die volk in verhouding met God”. Ons vind wanneer geskiedenis byvoorbeeld beskryf word dat Elohim meer waarskynlik gebruik sal word (Dillard & Longman, 1994:45). Campbell en O’Brien (2005:13) voer aan dat sekere tradisies ’n bepaalde Godsnaam mag verkies wat nie noodwendig op die gebruik van bronne dui nie. Daar is natuurlik ook ’n probleem dat die dubbele Godsnaam Jahwe Elohim in die teks voorkom (Genesis 2:4-3:24) (vgl. Westermann, 1975:186-190). Blum (1984:471-475) het aangevoer dat Elohim ’n

naamwoord en nie 'n eienaam is nie, en daarom sonder spanning deur een outeur gebruik kon word. Dit bly moeilik om ten spyte van die leemtes te beweer dat die gebruik van die Godsnam niks met die bronne te doen het nie. Geen geldige verduideliking kan gegee word vir die verskynsel dat dié naam deurlopend ná Eksodus 3:13-15 en Eksodus 6:2-7 se openbaring van die Godsnam Jahwe gebruik word (Nicholson, 2003a:230).

- Die kriterium van kenmerkende woordgebruik kry vervolgens aandag. Geleerdes het daarvolgens probeer om die bronne op grond van kenmerkende woordgebruik te identifiseer (Segal, 1967:11). So is woordeskatlyste vir elke bron opgestel. Die probleem met hierdie kriterium is dat dit nie moontlik is om met sekerheid vas te stel watter woordeskat deur die verskillende bronne gedeel word nie. Wanneer dieselfde onderwerpe hanteer word, kan dit tot soortgelyke woordgebruik lei. Navorsers moes dan ook toegee dat woorde wat as tipies van een bron beskou is, ook in ander bronne voorgekom het (Alexander, 2002:17).
- Taal- en stylverskille is 'n volgende kriterium. Hier kan Genesis 1:1-2:3 en Genesis 2:4-25 byvoorbeeld met mekaar vergelyk word. Eersgenoemde gedeelte het 'n duidelike vaste struktuur. Die tweede gedeelte het weer 'n meer gemoedelike styl. Die P-bron word as 'n baie gedetailleerde styl met die “korrekte” gebruik van woorde en woordorde beskryf. Hierdie styl getuig van die hand van 'n ordelike priester (Lion Cachet, 1990:37; Freedman, 1992:609-622). Teen hierdie kriterium is ook beswaar geopper. Die styl tussen al die bronne kan nie altyd met sekerheid onderskei word nie. Die verskillende onderwerpe wat hanteer word, kan ook verskillende style verklaar (Dillard & Longman, 1994:45). Daar is ook die probleem dat bronne samevoegings van verskillende materiaal is en die gronddokumente se style kon van mekaar verskil het. Verskillende style kan dus in dieselfde dokument teenwoordig wees (Segal, 1968:18; Van Zyl, 1975:85).
- Verskillende name wat vir dieselfde plekke gebruik word, kom nou onder die loep. Sinai word byvoorbeeld ook Horeb genoem en Jakob staan ook as Israel bekend. Ismaeliete word ook Midianiete genoem (Dillard & Longman, 1994:41). Dillard en Longman (2007:45) wys daarop dat die gebruik van verskillende name vir mense en plekke nie so ongewoon is nie. In buite-

Bybelse bronne waar enkelouteurskap nie betwis word nie, word verskillende name vir dieselfde mense of plekke gebruik. In dié verband is dit 'n geldige vraag of enkelouteurskap van antieke bronne met sekerheid vasgestel kan word.

- Verskillende literatuursoorte kan 'n verdere aanduiding van bronne wees. Die voorstanders van die bronne-teorie wys byvoorbeeld daarop dat E minder verhalende stof as J bevat. P bevat byvoorbeeld geskiedenis, geslagsregisters, en wetbepalings (vgl. Freedman, 1992:609-622 vir 'n breedvoeriger bespreking rakende die verskille tussen die bronne).
- Verskillende teologiese beklemtonings kom ook in die teks voor. Hier kan ons die voorbeeld noem van die J-bron wat voorstanders van die bronne-teorie as meer antropomorfies as byvoorbeeld die E-bron beskou (vgl. Coogan, 2006:26; Lion Cachet, 1990:37). Geleerdes het veronderstel dat daar 'n kronologiese ontwikkeling is wat die sentraliteit van aanbidding betref. Daar word aangevoer dat die J-bron nie van so 'n beklemtoning bewus was nie (vgl. Eksodus 20:24-26) terwyl die D-bron dit bepleit (Deuteronomium 12:1-26). Die P-bron veronderstel dit as 'n werklikheid (Eksodus 25-40). In hierdie verband kan ook verwys word na die verskil in motivering rakende die sabbatsgebod. Eksodus 20 motiveer die sabbatsgebod op grond van die skepping, terwyl Deuteronomium dit baseer op grond van die mens se behoefte om te rus en Israel se bevryding van die slawerny in Egipte (vgl. Currid, 2006:139). Die vrees van die Here self kan in die verband as kriterium geld, omdat die E-bron, wat God se verhewendheid beklemtoon, eerder na die vrees van die Here sal verwys as die J-bron (Ceresko, 1992:62).
- Doeblette verwys na die optekening van dieselfde gebeure by meer as een geleentheid. Die bekendste hiervan is die twee skeppingsverhale van Genesis 1:1-2:3 en Genesis 2:4-25. Daar is ook die dekalooë in Eksodus 20 en Deuteronomium 5. Geleerdes wys verder op die verhale van die aartsvaders wat voorgedoen het dat hulle vrouens hulle susters was. Abraham voer eerste teenoor Faraon aan dat Sara sy suster is (Genesis 12:10-20); dan teenoor Abimeleg (Genesis 20) en dan ook Isak teenoor Abimeleg (Genesis 26:6-11). Navorsers sien hierdie as een tradisie wat in verskillende bronne anders vermeld is en deur die samesteller van Genesis kunsmatig aan drie

opeenvolgende gebeurtenisse gekoppel is (Alexander, 2002:22). Daar was ook pogings om doeblette in verhale te identifiseer waar geglo word dat dit uit meer as een bron saamgestel is. Navorsers voer byvoorbeeld aan dat Genesis 6-9 uit die J- en P-bron saamgestel sou wees, en Genesis 37 uit die E- en J-bron. In dié verband bespreek Rofé (1999:19) die voorbeeld van Noag se ark in Genesis 6:5-9:19. Hy wys daarop dat baie herhaling in die gedeelte voorkom wat op meer as een bron kan dui. Daar is ook verskille in detail, byvoorbeeld oor die aantal rein diere wat in die ark was. Hierdie is aanduidings dat die verhaal uit meer bronne saamgestel is. Ander moontlike doeblette sluit in die twee verhale van Hagar se wegstuur (Genesis 16:1-14; 21:9-21); die verhale van Jakob se vlug na Laban (Genesis 27:1-45; 27:46-28:9) asook die twee geleenthede waar Jahwe sy naam aan Moses bekendmaak (Eksodus 3:13-15; Eksodus 6:2-3). Daar is drie gedeeltes waar regters aangestel word om Moses te help (Eksodus 18:13-26; Numeri 11:10-17; 11: 24-30). Daar is drie geleenthede waar Moses water aan die volk gegee het (Eksodus 15:22-26; 17:1-7; Numeri 20:1-13) (Rofé, 1999:19). Die gebruik van doeblette kan weliswaar na verskillende gebeurtenisse verwys. Herhalings is byvoorbeeld tipies van Ugaritiese literatuur en dui nie noodwendig op die gebruik van verskillende bronne nie (Dillard & Longman, 1994:45). In die verband moet daarop gewys word dat Ugaritiese literatuur feitlik uitsluitlik poëties is herhaling kan dus verwag word. Campbell en O'Brien (2005:12) is van mening dat doeblette bloot opsies is wat 'n outeur sy lesers bied om van te kies en dat dit nie aan verskillende bronne toegeskryf moet word nie. Alter (1981:88) wys vanuit 'n literêre oogpunt daarop dat herhaling vreemd is vir die moderne leser wat gewoond is aan materiaal wat sistematies gerangskik is. Dit is egter 'n tipiese eienskap van Bybelse literatuur en sluit narratiewe gedeeltes in. Doeblette moet volgens meriete hanteer word. Sommige kan met meer sekerheid as ander aangetoon word as afkomstig van verskillende bronne. Die verskille en herhalings van die vloedverhaal in Genesis 6:5-8:22 kan moeilik anders verklaar word as dat dit van twee selfstandige bronne afkomstig was (vgl. Nicholson, 2003a:205). Doeblette kan 'n belangrike rol speel wat inligting oor die moontlike verbande tussen bronne betref.

- Verskille in historiese inligting kan moontlik op die gebruik van verskillende bronne dui. Daar word byvoorbeeld aangetoon dat Deuteronomium nie 'n onderskeid tref tussen priesters en Leviete nie, terwyl die boek Levitikus dit wel doen. Hierdie verskille word verklaar deurdat die D-bron (Deuteronomium) van die P-bron (Levitikus) verskil (Lion Cachet, 1990:39; vgl. Freedman, 1992:609-622).
- Verskille in etiologie (oorsaakleer) word laastens kortliks bespreek. Barséba se naamgewing word aan Abraham (Genesis 21:22-32) en aan Isak (Genesis 26:26-33) toegeskryf. Jakob gee Bet-El sy naam op twee verskillende geleenthede (Genesis 28:19; 35:15). Jakob se naam word ook by twee verskillende geleenthede na Israel verander (Genesis 32:25-32; 35:10-11) (vgl. Freedman, 609-622).

Navorsers het kritiek gelewer op voorgenoemde kriteria wat vir die identifisering van bronne gebruik is. In hierdie verband maak Rendtroff (1977:111) die volgende afleiding: “Decisive in this is that there are no solid criteria capable of indicating which passages are to be assigned to which sources.” Hoewel daar leemtes in individuele kriteria kan wees, moet die vraag tog gevra word dat as die gelyste kriteria saamgevoeg word, navorsers nie wel met redelike sekerheid kan vasstel dat ons in die Pentateug met verskillende bronne te doen het nie.

Van Seters (1999:26) het in hierdie verband die volgende opmerking ten opsigte van die identifisering van P-materiaal gemaak: “The point is that the special language and phraseology, combined with the evidence of the divine name and the blocks of parallel material and other stylistic criteria, all intermesh and converge to confirm the distinction as separation of P and non-P material.”

Navorsers soos Van Seters was wel bereid om kriteria te aanvaar wat die onderskeiding van P- en nie-P-materiaal betref, maar is nie so optimisties wat die geldigheid van die gebruik van voorgenoemde kriteria vir die onderskeiding van J- en E-materiaal betref nie. Van Seters (1999:27) maak die volgende gevolgtrekking in hierdie verband: “Yet this distinction does not cover all of the parallels in the patriarchal stories and may have an explanation that does not

relate to the literary strands. The effort to see distinct terminology within these parallels and thus extend the separation of strands to other parts of non-P is problematic.”

Ons kan die gevolgtrekking maak dat die leemtes in die kriteria dit wel baie moeilik maak om elke individuele gedeelte in die Pentateug met sekerheid aan ’n bron te koppel, in besonder wat die nie-P-materiaal betref. Dit beteken nie dat die leemtes in kriteria as bewys kan dien dat die E-bron byvoorbeeld nie bestaan nie. Dit is belangrik om te vra of die kritiek rakende kriteria nie soms oordrewe is nie. Daar bly steeds verskynsels in die Pentateug soos die verandering van die gebruik van die Godsnaam na die Godsverskyning aan Moses wat moeilik anders as deur die gebruik van bronne verduidelik kan word.

Emerton (1988:391) het aangevoer dat die getuienis om ’n gedeelte aan P toe te skryf by sommige gedeeltes sterk is; by ander gedeeltes is die getuienis swakker en in sommige gevalle is die getuienis te swak om met sekerheid bronne aan te toon. Dit kom dus daarop neer dat, wat die identifisering van bronne betref, elke gedeelte op meriete hanteer moet word.

4.6.3 DIE BRONNE EN REDAKTORS VAN DIE PENTATEUG

4.6.3.1 DIE VOOR-PRIESTERLIKE (JAHWISTIESE) MATERIAAL

4.6.3.1.1 INLEIDEND

Winnett (1965:11) het onderskeid getref tussen ’n vroeë-J en ’n laat-J. Die vroeë-J was waarskynlik van kultiese oorsprong en het ’n reeks verhale oor Abraham en Jakob bevat, wat hy geglo het, moontlik so vroeg as die vroeë regeringstyd van Dawid geskryf kon gewees het. Hierdie vroeë-J is aangevul met fragmente van ’n Elohistiese bron en deur ’n laat-J (die Jahwis) in sy werk geïnkorporeer. Christoph Levin (1993:157) het gewys op die oneweredigheid in die Jahwistiese materiaal wat op verskillende stadiums van groei dui. Hy voer aan dat dit nie aan verskillende J-skrywers toegeskryf moet word nie, maar aan die onderskeid tussen voor-Jahwistiese bronne en die werk van die Jahwis self.

Dit is in hierdie bespreking belangrik om daarop te wys dat daar in onlangse gesprekke rakende die Jahwistiese materiaal meestal klem gelê word op die aard en werk van laat-J oftewel die Jahwis. Die Jahwis (laat-J) het die vroeë-J in sy werk geïnkorporeer wat dus beteken dat die vroeë-J deel opgeneem is in die latere Jahwis. Die benadering hier sal dus wees om die J-materiaal in die Pentateug met die klem op die Jahwis te bespreek. Waar van toepassing, sal aangetoon word wanneer die bespreking op die vroeë-J of dan voor-Jahwistiese J-materiaal van toepassing is.

Wellhausen (1885) het verkies om van JE in kombinasie te praat eerder as J (vroeë-J) en E (Campbell & O'Brien, 2005:3). Wellhausen was van mening dat J en E deur 'n redaktor saamgevoeg is wat hy die Jahwis (laat-J) genoem het (R^{JE}). Die Jahwis was volgens hom nie net 'n samevoeger nie, maar het vrylik die bronne wat hy geërf het, vorm gegee. In sekere tekste soos die Sinai-perikoop het hy as 'n outeur opgetree. Wellhausen ondersteun dus nie die idee dat die Jahwis bloot materiaal net so gekopieer het nie. Die Jahwis het die bronne so verwerk dat dit nie altyd moontlik is om die bronne te onderskei nie. Wellhausen self probeer nie agter die Jahwis inkom deur J- (vroeë-J) en E-bronne van mekaar te onderskei nie (Nicholson, 2003a:8).

Wellhausen het besef hoe ingewikkeld die proses van die samestelling van die Pentateug was. Dit is in besonder waar van die voor-priesterlike materiaal. Die J- (vroeë-J) en die E-bron het volgens hom deur meer as een fase van uitbreiding gegaan voordat dit deur die Jahwis saamgevoeg is (Nicholson, 2003a:11).

Daar is reeds na Baden (2009b) se kritiek oor die bestaan van die Jahwis verwys. Hy voer aan dat daar geen getuienis is dat J en E in een bron gekombineer is nie. Hy glo dat hulle eerder onafhanklik bestaan het voordat hulle saam met P en D deur 'n enkele outeur saamgevoeg is (vgl. Briggs, 2010:76). In hierdie verband moet ons erken dat die samevoeging van die onderskeie bronne 'n ingewikkelde proses was wat nie altyd met sekerheid aangetoon kan word nie. Tans is die meeste navorsers wat die klassieke teorie handhaaf, dit eens dat J (vroeë-J) en E wel saamgevoeg is.

4.6.3.1.2 DIE HUIDIGE STAND VAN NAVORSING

Die kritiek van Rendtorff teen die dokumentêre hipotese raak ook die Jahwis. Rendtorff (1976:149) voer aan dat navorsers nie 'n duidelik omlynde idee rakende die Jahwis het nie, wat een van die motiverings is vir sy betoog dat die hele dokumentêre hipotese laat vaar moet word (vgl. Römer, 2006:19). Blum (1984:57) vervang die hoofsaamstellings van die Pentateug met bloot D en P wat twee verskillende rekords van Israel se begin verteenwoordig. D ontstaan gedurende die Babiloniese ballingskap en P ná die ballingskap. D en P het materiaal ingesluit wat oorspronklik onafhanklike versamelings verhaale en wette was (vgl. Römer, 2006:19). H.H. Schmid (1976) wys in sy boek *The So-called Yahwist* op die Deuteronomistiese invloed in die materiaal wat Noth aan J toegeskryf het (Römer, 2006:20). Rose (1981:67) beskou die Jahwis as 'n Deuteronomis van die tweede of derde generasie. Hy sien ook die werk van Genesis tot Numeri as 'n proloog en amendement tot die Deuteronomistiese geskiedenis (vgl. Römer, 2006:20).

Van Seters (1992) het die Jahwis as 'n latere uitbreiding van die Deuteronomistiese werk beskou. Hy volg Winnett (1965) in sy siening dat die Jahwis 'n tydgenoot van Deutero-Jesaja was en daarom sy universele perspektief deel. Hy skryf die integrasie van die aartsvadertradisie met die Eksodustradisie aan die Jahwis toe. Van Seters is van mening dat hierdie ontwikkeling eers aan die einde van die ballingskapstyd plaasgevind het (Römer, 2006:20).

Levin (1993:157) plaas ook die Jahwis in die ballingskap-era, weliswaar later as Deuteronomium, maar vroeër as die Deuteronomistiese geskiedenis. Hy staaf sy siening deur daarop te wys dat die Jahwis meer besorg is oor die teologie in die diaspora; dus laat hy ruimte vir meer kultiese plekke waar Deuteronomium net Jerusalem aanvaar. Hy beskou die Jahwis as hoofsaaklik 'n redaktor wat ouer bronne in 'n naratiewe struktuur saambring (vgl. Römer, 2006:21).

Geleerdes soos Freedman (1975), Seebass (1996) en Nicholson (2003a) het steeds die tradisionele siening gehandhaaf, naamlik dat die Jahwis in die vroeë koningstyd gedateer moet word (Römer, 2006:21).

4.6.3.1.3 DIE AARD EN OMVANG VAN DIE J-MATERIAAL

Römer (2006:9) wys daarop dat die meeste handboeke die omvang van die Jahwis aangee as vanaf die skepping (Genesis 2) tot en met die verowering van die land. Die Jahwis se werk kan nie presies bepaal word nie. Geleerdes stem saam dat dit groot dele van Genesis en Eksodus bevat asook dele van Numeri en selfs Deuteronomium (vgl. Dillard & Longman, 1994:41; Coogan, 2006:26). Die Jahwis is die volledigste van die bronne en lees soos 'n aaneenlopende verhaal (Coogan, 2006:26). Sommige navorsers beweer dat die Jahwis nie self verhale geskryf het nie, maar bestaande verhale onder een bepaalde teologiese uitgangspunt saamgestel het (Schlimg, 1970:61). C. Levin (1993:157) wys egter daarop dat die Jahwis as redaktor materiaal versamel, gerangskik en gekombineer het, en dit aangevul het met sy eie werk volgens die boodskap wat hy wou oordra. Die Jahwis word as talentvolle verteller eerder as teoloog beskou. Sy beskrywings is antropomorfisties en daarom vind ons verwysings soos: God loop in die tuin (Genesis 3:8), berou die skepping (6:6-7), ruik (8:21), word kwaad (Eksodus 4:14) ens. Die Jahwis is behendig om plot en spanning te skep. Humor is ook kenmerkend van die Jahwis (Genesis 11:1-9; Numeri 22:22-35) (Rofé, 1999:60).

4.6.3.1.4 DIE DATERING EN HERKOMS VAN DIE J-MATERIAAL

Wat die datering van die J-materiaal in die Pentateug betref, is dit nodig om weer te verwys na die onderskeid wat Winnett (1965:11) tussen die vroeë- en laat-J tref. Hy noem die moontlikheid dat die vroeë-J so vroeg soos die vroeë regeringstyd van Dawid geskryf kon gewees het. Ongelukkig kan ons nie met sekerheid vasstel wanneer die vroeë-J gedateer behoort te word nie.

Wat die laat-J of “eintlike” Jahwis betref, dateer die meeste navorsers die Jahwis nie meer as “vroeg” nie (Römer, 2006:9). Daar is tans nie eenstemmigheid wat die datering van die Jahwis betref nie. Van Seters (1975) voer aan dat die Jahwis in die ballingskapperiode ná Deuteronomium gedateer moet word, maar voor die P-bron (vgl. Alexander, 2002:45). Whybray (1995:39) sluit hierby aan en wys op die J-bron se afhanklikheid van Mesopotamiese tradisies wat moeilik voor die ballingskap deur die Jahwis bekom kon word. Hy wys verder op verwysings soos Ur van die Galdeërs

wat laat moet wees, omdat die Galdeërs laat op die internasionale toneel verskyn het. Verwysings na byvoorbeeld die tuin van Eden word in die Ou Testament net in boeke aangetref wat later gedateer word, soos Deutero-Jesaja, Esegïël, Joël en Habakkuk.

Die universele seën wat Abraham in Genesis 12:2-3 te beurt val, is deur geleerdes soos Winnett (1965:11) as 'n verdere aanduiding van die laat datering van die Jahwis beskou op grond van die ooreenkomste met Deutero-Jesaja. Hy verwys verder na ooreenkomste met die priesterlike bron, soos die altare wat Abraham en Isak opgerig het (Genesis 12:8; 13:4; 26:5) as aanduidings dat die Jahwis nie lank voor die priesterlike skrywers geskryf het nie. Hy beskou die monoteïstiese uitkyk van die Jahwis ook as laat. H.H. Schmid (1976:176) beskou die ooreenkomste van die Jahwis met die Deutoromistiese literatuur as 'n aanduiding dat hulle dieselfde milieu gedeel het, naamlik die ballingskapperiode. Levin (1993:400-402) het gewys op die Godsnam wat by die Jahwis voorkom en veral die benaming “die God van die hemel”. Hierdie benaming vir God kom andersins net in literatuur voor wat uit die Persiese en Hellenistiese tydperk dateer.

H. Vorländer (1978:23) het aangevoer dat die JE-materiaal onbekend is in geskrifte voor die ballingskap. Die JE-materiaal moes daarom eerder hul oorsprong in die ballingskap gehad het toe daar groter belangstelling in die verlede was wat waarskynlik deur die Mesopotamiese tradisies geprikkel is. Hy beskou gedeeltes in voor-ballingskap-geskrifte wat wel verwysings na materiaal in JE bevat as latere byvoegings of dat hierdie verhale wel in mondelinge vorm bekend was, maar nog nie byeengebring is nie (bv. Hosea 12:4-6 se verwysing na Jakob; Jesaja 1:9 se verwysing na Sodom en Gomorra; Amos 9:7 en Hosea 13:1 se verwysings na die uittog; Hosea 2:16 en Amos 5:25 se verwysings na die omswerwing in die woestyn). Die probleem met Vorländer se standpunt is dat daar geen manier is om met sekerheid te bepaal of hierdie tradisies in die voor-ballingskap-tydperk uit mondelinge of skriftelike bronne afkomstig was nie. Dit is verder nie noodwendig moontlik om te bepaal of hierdie tradisies latere invoegings is nie. Nicholson (2003a:157) wys op die feit dat dit 'n argument is wat op stilswye berus.

Nicholson (2003a:168) lewer kritiek op bewyse wat aangevoer word vir 'n ballingskapdatering vir die Jahwis. Hy wys byvoorbeeld daarop dat universele

beklemtonings reeds by voor-ballingskap-geskrifte voorkom, soos Amos (Amos 1-2) wat teen die nasies geprofeteer het en ook by Jesaja (Jesaja 22:11; 27:26). Aan die ander kant wys hy daarop dat sekere ballingskapmotiewe nie by die Jahwis teenwoordig is nie, veral 'n vooruitkyk na die ballingskap soos wat ons dit in Deuteronomium vind (Deuteronomium 4:25, 28; 28:26, 64; 29:27; 30:1-5).

'n Probleem met Nicholson se kritiek is dat hy nie verduidelikings gee vir *al* die bewyse wat vir 'n ballingskapdatering aangevoer word nie, selfs nie vir bewyse van navorsers wat hyself vermeld nie, soos die uitsluitlike gebruik van die benaming “God van die hemel” in laat geskrifte. Die afwesigheid van motiewe is 'n argument wat op stilswye berus. Die Jahwis het sy eie beklemtonings gehad wat nie noodwendig met dié van Deuteronomium ooreen hoef te kom nie. Getuienis vir 'n ballingskapdatering vir die Jahwis bly sterk.

4.6.3.1.5 DIE KENMERKE VAN DIE J-MATERIAAL

Die voorstanders van die dokumentêre hipotese het die volgende eienskappe vir die J-materiaal geïdentifiseer:

- Dit gebruik die Godsnaam Jahwe (Coogan, 2006:26).
- In die J-materiaal word God antropomorfisties voorgestel (Coogan, 2006:26).
- Die J-materiaal lê klem op God se nabyheid (Hartley, 1982:10).
- Die verhalende gedeeltes in J vind meestal in Juda se grondgebied plaas (Coogan, 2006:26).
- Daar is besondere klem op Jakob se seun Juda in die J-materiaal (Coogan, 2006:26).
- In die J-materiaal word na Moses se skoonpa as Reuel (Eksodus 2:18) verwys. Die berg waar die geboorte uitgegee is, word Sinai genoem (Eksodus 19:18) (Coogan, 2006:26).
- Die J-materiaal werk met die tema van 'n drieledige belofte, naamlik die belofte van die beloofde land, afstammelinge en seën. Die grense van die

beloofde land in die J-materiaal weerspieël die grense in die tyd van Dawid en Salomo (Coogan, 2006:26).

- Die J-materiaal fokus op die mens in teenstelling met byvoorbeeld die P-bron wat op God fokus (Dillard & Longman, 1994:41).
- In die J-materiaal vind ons 'n vermenging van nasionalistiese en universele idees. Die bron beklemtoon byvoorbeeld dat God sy volk uitverkies en ook dat al die volke in Israel geseën sal word (Fohrer, 1968:150).
- Dit word aangevoer dat die J-materiaal meer na wonderwerke verwys as byvoorbeeld die E-bron (Soggin, 1989:114).

4.6.3.1.6 DIE J-MATERIAAL IN VERHOUDING TOT ANDER BRONNE

Navorsers verskil wat die verband tussen die J- (vroee-J) en E-bronne betref. Het J van E gebruik gemaak of omgekeerd? Of het albei van 'n grondgeskrif gebruik gemaak (Rofé, 1999:61)? Wellhausen (1885) het aangevoer dat J en E eers saamgevoeg is, en dat D daarna, maar voor die P-materiaal bygevoeg is. Hy het sy siening gestaaf deur daarop te wys dat Deuteronomium wel kennis van JE reflekteer, maar nie van die P-materiaal in die Pentateug nie (Nicholson, 2003a:10).

Kuenen (1885) argumenteer op grond van die onderskeie woordeskat dat E wel van J in parallelle gedeeltes geleen het (vgl. Nicholson, 2003a:13). Aan die ander kant, indien aangevoer word dat J van E geleen het, is daar in hoofsaak twee sienings. Eerstens dat J van Elohistiese fragmente gebruik gemaak het. Tweedens word aangevoer dat die Elohis en die Jahwis tydgenote was en die Jahwis dus 'n totale ballingskap produk was. Hiervolgens het die Elohis asook die J-bron hulle finale vorm aan die hand van priesterlike redakteurs gedurende die Babiloniese ballingskap verkry (Gnuse, 2000:219).

Wat die bepaling van die verband tussen J en E betref, speel doeblatte 'n belangrike rol. Van Seters (1975:155-157) het aangedui dat die getuienis sterker is wat betref die doeblatte van die verhale van die aartsvaders se vroue in die vreemde dat E van J (vroee-J) gebruik gemaak het. E (Genesis 20:1-18) veronderstel kennis van J (Genesis 12:10-20) en bied antwoorde op die J-verhaal, soos dat Sara inderdaad Abraham se suster was (vgl. Wenhem, 1999:122-125).

Besonder belangrik in die huidige studie van die bronne in die Pentateug is die verhouding tussen Deuteronomium en die Jahwis. Van Seters (1994:331) het in aansluiting by Rose (1981) en in teenstelling met vorige studies aangetoon dat die Jahwis afhanklik was van die Deuteronomiese werk. As motivering vir sy standpunt verwys Van Seters na die twee dekaloe, naamlik Eksodus 20 en Deuteronomium 5. Eksodus 20 skryf hy aan die Jahwis toe wat deur die priesterlike skrywer aangevul is. Die Jahwis laat in sy weergawe 'n belangrike aspek van die Deuteronomiese teologie weg, naamlik die proklamasie van die tien woorde.

H.H. Schmid (1976:176) het aangevoer dat materiaal wat gewoonlik aan die Jahwis toegeskryf word 'n kennis van die Skrifprofete en die voor-ballingskap-periode vertoon, en direk beïnvloed is deur Deuteronomistiese literatuur en teologie. Hy maak daarom die gevolgtrekking dat die Jahwis aan dieselfde milieu behoort as die Deuteronomistiese outeurs, naamlik die ballingskapperiode.

Dit was veral Rose (1981:264-292) wat gepoog het om aan te toon dat die Jahwis deur die Deuteronomistiese beweging beïnvloed is. Hy vergelyk tekste in Deuteronomium en Josua met gedeeltes in die Tetrateug om sy siening te staaf. Dit sluit onder andere narratiewe in wat oor die besettinge van die land (Josua 2-6) handel, en oor die Kanaäniete en hul verhouding met Israel (Josua 9-10; Genesis 34). In feitlik al die gevalle het Rose aangetoon dat die tekste in die Tetrateug, wat gewoonlik aan JE toegeskryf is, later as tekste in Deuteronomium was.

Nicholson (2003a:156-157) lewer kritiek op Rose dat hy nie aangetoon het of 'n gemeenskaplike grondgeskrif moontlik 'n rol in die ooreenkomste tussen die bronne kon speel nie. Hy voer aan dat Rose nie genoegsame bewys gelewer het vir die hipotese dat die Deuteronomistiese narratiewe voor hulle parallelle in die Tetrateug dateer nie. Rose se werk is ook deur Boorer (1992:397) beoordeel wat onder andere aangevoer het dat Numeri 13 en 14 nie noodwendig van Deuteronomium 1 afhanklik was, soos wat Rose beweer het nie. Sy maak die gevolgtrekking dat Rose se basis van ooreenkomste tussen gedeeltes te eng is vir die gevolgtrekkings wat hy gemaak het (vgl. Nicholson, 2003a:167).

4.6.3.1.7 DIE J-BRON EN DIE VREES VAN DIE HERE

Dit is veral belangrik vir hierdie studie om daarop te wys dat die beklemtoning van die begrip “die vrees van die Here” ook gebruik is om die bronne, veral die E- en J-bronne, van mekaar te onderskei. Geleerdes het gesien dat die J-materiaal nie die klem op die vrees van die Here plaas nie (Ceresko, 1992:62).

Tog moet die eerste vermelding van die gedagte van vrees teenoor God aan die Jahwis gaan (Genesis 3:10) (Vgl. Kidner, 1967:70; Wenham, 1987:51; Everson, 2001:98). Tans is daar ’n behoefte aan navorsing wat die begrip “die vrees van die Here” in die J-materiaal betref. Hierdie studie wil in hierdie opsig ’n bydrae lewer.

4.6.3.2 DIE VOOR-PRIESTERLIKE (E-BRON) MATERIAAL

4.6.3.2.1 DIE HUIDIGE STAND VAN NAVORSING

Kritiek op die E-bron het reeds in die 1930’s met die werk van Paul Volz (1933) en Wilhelm Rudolph (1933; 1938) begin. Volz het aangevoer dat daar slegs een hoofnarratiewe werk (J) in Genesis 15-36 is wat albei Godsnames Jahwe en Elohim gebruik (Van Seters, 1999:36). Rudolph het aangevoer dat die Josefverhaal (Genesis 37, 39-50) nie in twee parallelle gedeeltes volgens Godsbenaminge verdeel moet word nie, maar as interpolasies (Van Seters, 1999:37). Hierdie siening het ook ondersteuning gekry van Mowinckel (1964) en Winnett (1959) (Van Seters, 1999:38). Rudolph (1938) het ook aangevoer dat die Elohis so gefragmenteerd is dat dit nooit as ’n onafhanklike bron kon funksioneer nie. Die E-tradisies is dan eenvoudig laat byvoegings tot die Jahwis-tradisies. Volz (1933) en Rudolph (1933; 1938) het aangevoer dat E net ’n uitbreiding op die Jahwis-tradisies is, en dat die oorsprong van die Elohis in die Suide en nie in die Noorde was, soos wat voorheen gemeen is nie. Dit is belangrik om daarop te wys dat voor hul werk, die E-bron nog duidelik gedefinieer was (Gnuse, 2000:201).

Onder Van Seters (1975) en Rose (1981) se invloed het die E-bron feitlik totaal verdwyn. Die bronne-teorie is vereenvoudig sodat slegs DJP of selfs net DP oorgebly het. Dit behels dat die E-bron in die Jahwis opgeneem is. Tradisionele E-tekste word

nou aan J of aan D toegeskryf. Blum (1984) is van mening dat die Elohis ten beste as 'n Deuteronomistiese redaksie van die teks beskryf kan word (Gnuse, 2000:201). Gnuse (2000:201) evalueer die situasie en vra wat intussen van die E-tradisies geword het. Het dit nooit bestaan nie of was dit slegs 'n produk van navorsers se verbeelding?

M. Noth (1972) en H.W. Wolff (1972) het die E-tradisies verdedig. Wolff het wel self na die fragmentariese karakter van die E-bron verwys, maar dit nie as genoegsame rede beskou om die bron en sy tradisies te verwerp nie. Hy identifiseer “die vrees van die Here” as dominante tema in die E-tradisie (Gnuse, 2000:202).

Hoewel die meeste geleerdes tans met die verdeling van voor-priesterlike en priesterlike materiaal in die Pentateug werk, en dus nie veel ruimte laat vir die E-bron nie, het navorsers soos Gnuse (2000) en Baden (2009b) wel 'n betoog gelewer vir die behoud van die Elohis (Baden, 2009b:4). Nicholson (2003a:237) wys op die feit dat doeblette van J en E, en die gebruik van die Godsnaam Elohim steeds as bewyse vir 'n afsonderlike E-bron aangevoer kan word. Hy gee toe dat die gebruik van die Godsnaam Elohim nie 'n onfeilbare aanduiding van die teenwoordigheid van die E-bron is nie.

Die getuienis versterk indien ander kriteria soos teologiese beklemtonings dit ondersteun. Dit is belangrik om onderskeid te tref tussen die probleem om die Elohis te identifiseer en die bestaan van die Elohis. In hierdie verband is die gevolgtrekking wat hierdie studie gemaak het rondom die kriteria vir die identifisering van bronne dus belangrik. Elke gedeelte moet op meriete hanteer word tot watter mate sy onderliggende bronne met 'n betreklik groot mate van sekerheid geïdentifiseer kan word, al dan nie. Driver (1913) was reeds van mening dat daar wel genoeg gedeeltes is wat met sekerheid aan E toegeskryf kan word (vgl. Nicholson, 2003a:237). Die behoud van die Elohis is noodsaaklik vir hierdie studie, omdat “die vrees van die Here” 'n dominante tema in hierdie bron is.

4.6.3.2.2 DIE AARD EN OMVANG VAN DIE ELOHIS

Die “swakheid” van die Elohis is lank reeds erken. Die bron se verskillende dele vorm nie ’n aaneenlopende narratiewe verslag nie. Dit blyk dus fragmente te wees. Dit is om hierdie rede moeilik om die Elohis met absolute sekerheid te identifiseer. Die Elohis strek waarskynlik van die begin van die aartsvaderverhale tot iewers in Numeri (Schmid, 2006:29). Rofé (1999:60) wys daarop dat dit moeilik is om die E-bron met sekerheid voor Genesis 20 te identifiseer en dat dit tot en met die verowering van die land kan strek. Fretheim (1994:444) is van mening dat die E-bron reeds in Genesis 15 begin. Hierdie siening raak hierdie studie, omdat daar ’n verwysing na “vrees” in Genesis 15:12 voorkom.

Wolff (1972:161) het die volgende stelling gemaak wat die aard van die Elohis betref: “The Elohist fragments in the Pentateuch point toward an original independent documentary source, with its own technique of composition and independent message.” A. Jerks (1965) is van mening dat die Elohis nie ’n enkele outeur was nie, maar ’n skool van denke en tradisies, en dat die tradisies hulle ontstaan gehad het in die laat-tiende of vroeg-negende eeu. Jerks het sekere Elohistiese temas geneem en dit met Noord-Israel se profetiese tradisies in verband gebring (Gnuse, 2000:203). Gnuse (2000:117) beweeg weg van die idee om van die Elohis as ’n bron te praat en verkies eerder om van *pools of elohist traditions* te praat. Hy staaf sy siening deur op ooreenkomste tussen die Elohis in die Pentateug en ander Noordryk-tradisies te wys. Hy wys op ooreenkomste tussen Eksodus 32:1-35 en 1 Konings 12:25-33. Hoewel die Elohis nou aansluit by ander Noord-Israelse tradisies, sluit dit nie die moontlikheid uit dat dit ’n selfstandige bron kon wees nie.

4.6.3.2.3 DIE DATERING EN HERKOMS VAN DIE ELOHIS

Reeds voor Wellhausen is geglo dat E later as J moet wees. Die antropomorfismes van J en die naïewe verhale verwys na ’n vroeër tyd as die meer teologies gefundeerde verhale van die E-bron. Geleerdes het ook geargumenteer dat die etiese dekalog van Eksodus 20, wat aan E toegeskryf is, ’n latere ontwikkeling as die kultiese J-dekalog van Eksodus 34 verteenwoordig (Nicholson, 2003a:13).

Verskillende datums is deur navorsers vir die datering van die Elohis voorgestel. Jerks (1965), Coote (1991) en Friedman (1987), soos reeds verwys, het die laatiende eeu of vroeg-negende eeu voorgestel. Coote (1991) beskou die Elohis as 'n toevoeging tot die Jahwis en geskryf aan die hof van Jerobeam 1 van Israel (920 v.C). Die Elohis het, volgens Coote, geskryf om Jerobeam se regering te regverdig (vgl. Gnuse, 2000:203).

Die E-bron word in die negende eeu gedateer, omdat dit 'n tyd na die verdeling van die koninkryk veronderstel (Dillard & Longman, 1994:41). Jaros (1982) voer aan dat die Elohis ná die tyd van Elia en Elisa, maar voor Hosea geskryf is; dus laat-negende of vroeg-agste eeu. As motivering vir hierdie datering voer hy aan dat die Elohis geskryf het om Israel se godsdienstige identiteit in die lig van die Kanaänitiese godsdienstige bedreiging te beskerm (Gnuse, 2000:203). Fohrer (1968:158) noem dat die konneksie van die E-bron met die profetiese tradisie en die skynbare vreedsame omstandighede onder die koningskap op die regeringstyd van Jerobeam 2 voor die middel van die agste eeu dui. Wolff (1972) het 'n agste-eeuse datering vir die E-bron voorgestel.

Gnuse (2000:205-209) stel 'n sewende-eeuse datum voor. Hy staaf sy siening deur drie moontlike bewyse aan te voer. Eerstens maak die *Deir Alla*-inskripsie melding van Bileam as 'n belangrike siener in die Transjordanstreek in die agste eeu. Dit is moontlik dat hierdie tradisie verband hou met Numeri 22-24. Indien Numeri wel met hierdie inskripsie verband hou, moet die Elohis ná die val van Samaria in 722 gedateer word.

Tweedens verwys Gnuse na die drome in die Elohis (Genesis 15:12-21; 20:1-8; 22:1-16; 28:10-22; 31:10-24; 46:1-7; Numeri 22:8-21; 24:2). Hy voer aan dat hierdie drome groot ooreenkomste met dié van die neo-Assiriese en Babiloniese tydperk in die sewende en sesde eeu toon. Assiriese materiaal vanaf die sewende eeu het meer belangstelling in drome en hulle interpretasie. Dit stem ooreen met die tyd wat Noord-Israel onder Assiriese heerskappy was.

Derdens noem hy dat baie van die temas in die Elohis tot die tyd net voor die ballingskap behoort. Temas soos die goddelike transendensie, vrees van God,

indirekte openbaring deur drome of 'n engel van God, vuur, stem uit die hemel, profete asook die noodsaak van gehoorsaamheid. Gnuse (2000:205) wys daarop dat 'n sewende-eeuse datering nie beteken dat die Elohis nie vanuit die Noorde afkomstig kon wees nie. Daar moet in gedagte gehou word dat nie die hele Noordryk weggevoer is nie. Josia bring byvoorbeeld die priesters by Bet-El om die lewe wat beteken dat daar 'n aktiewe kultus in Bet-El moes wees (2 Konings 23:15-20).

Verwysings na Bet-El speel 'n groot rol in die Elohis. Volgens Gnuse (2000:209) is dit moontlik dat hierdie tradisies ná die vernietiging van Bet-El Suide toe beweeg het. Hy noem die moontlikheid dat die Elohis-tradisies en taal 'n invloed op die Deuteronomistiese tradisies kon uitoefen. Hy staaf sy siening deur te verwys na die kritiese siening van Deuteronomium en Jeremia wat openbaring deur drome betref (Genesis 15:12-21; 20:1-8; 22:1-16; 28:10-22; 31:10-24; 46:1-7; Numeri 22:8-21; 24:2; Deuteronomium 13:2-6 en moontlik Deuteronomium 18:10-11; Jeremia 23:25-32; 27:9-10; 29:8-9) (Gnuse, 2000:209). Gnuse self erken dat sy bewyse omstandigheidsgetuie is. Tog bied sy voorstel die beste verklaring vir die voorkoms van Noord-Israelse tradisies asook laat-koninkskaptemas in die E-bron.

4.6.3.2.4 KENMERKE VAN DIE ELOHIS

In die bespreking van die kenmerke van die Elohis moet die huidige stand van navorsing in gedagte gehou word. Navorsers wat die E-bron nie as 'n selfstandige bron identifiseer nie, sal nie noodwendig die tradisionele kenmerke aanvaar wat aan die Elohis toegeskryf is nie.

- Anders as die J-bron gebruik die E-bron die naam Elohim vir God (Schlimm, 1970:63). Die E-bron gebruik die algemene naam vir God tot en met God se openbaring van die verbondsnaam Jahwe aan Moses (Hartley, 1982:10).
- Die E-bron laat die klem op God se openbaring val, byvoorbeeld deur drome (Schlimm, 1970:63). God openbaar Hom dus meer indirek deur drome, goddelike boodskappers en profete (Coogan, 2006:25).
- Die E-bron laat meer klem op Moses as die J-bron val.

- Die E-bron lê sterker klem op die profetiese tradisie. Abraham word byvoorbeeld 'n profeet genoem (Genesis 20:7). In die besonder word Moses as profeet voorgelê (Fohrer, 1968:156).
- Die E-bron is geneig om die aartsvaders se sondes te verbloem (Eybers, 1977:8).
- In die E-bron word die berg waar die wet gegee is, "Horeb" genoem (Eksodus 33:6) en Moses se skoonvader word "Jetro" genoem (Eksodus 3:1; 8:1) (Coogan, 2006:25).
- In die E-bron val die fokus op Josef en die stam Efraim (Coogan, 2006:26).
- Die E-bron konsentreer meer op populêre verhale as op ingewikkelde teologie (Schlimm, 1970:63).
- Die E-bron fokus meer op morele en godsdienstige aangeleenthede (vgl. Dillard & Longman, 1994:41).
- Waar die J-bron die klem op God se nabyheid laat val het, laat die E-bron die klem op God se verheerliking, die afstand tussen God en mens, en God se ontsagwekkendheid val (Ceresko, 1992:64). God se teenwoordigheid lei tot vrees (Fohrer, 1968:157).
- Die E-bron is afkomstig uit die Noordelike Ryk. Historiese gebeure speel dikwels in die Noorde af (Schlimm, 1970:63; Coogan, 2006:26).
- As noordelike bron word verwysings na die koningskap vermy. Daar word eerder klem gelê op Israel as 'n nasie (Ceresko, 1992:62).
- Die E-bron stel die skeiding tussen die volk en nasies voor. Die uitverkiesing van Israel word beklemtoon (Schlimm, 1970:64).

4.6.3.2.5 DIE ELOHIS IN VERHOUDING TOT ANDER BRONNE

In die voorafgaande bespreking rakende die verband wat die Jahwistiese materiaal met ander bronne het, het ons reeds die gevolgtrekking gemaak dat die getuigenis na aanleiding van doeblette, soos die vroue van die aartsvaders (Genesis 12:10-20 en Genesis 20:1-18) aandui dat die Elohis van die J-bron (vroë-J) gebruik gemaak het. Hierdie gevolgtrekking word verder ondersteun indien ons Gnuse (2000:205) se sewende-eeuse datum vir die datering van die Elohis op grond van die laat-

koningskaptemas en Noord-Israelse tradisies aanvaar. Dit blyk dan dat die Elohis ná die J-bron (vroeë-J) gedateer behoort te word. Dit is meer waarskynlik dat die Elohis van die vroeë-J gebruik gemaak het. Ons het reeds na Gnuse (2000:205) verwys wat die moontlikheid uitgespreek het dat die Deuteronomistiese beweging moontlik deur die E-bron beïnvloed kon wees.

4.6.3.2.6 DIE ELOHIS EN DIE VREES VAN DIE HERE

Geleerdes soos Gnuse (2000:214) en in besonder Wolff (1972:176) het die vrees van die Here as 'n dominante tema in die Elohis geïdentifiseer. Wolff (1972:162-167) bespreek die vrees van die Here in die volgende gedeeltes: Genesis 20:1-18 (Sara en Abimeleg), Genesis 22:12 (Isak word geoffer), Genesis 42:18 (Josef en sy broers), Eksodus 1:1-21 (die Egiptiese vroedvroue), Eksodus 3:1-6 (God se openbaring aan Moses) en Eksodus 18 (die leiers wat God moet vrees).

Na aanleiding van hierdie bespreking maak Wolff (1972:167) die volgende opmerking: “The most prominent theme of the Elohist is the fear of God. By means of the traditional materials from salvation history the Elohist wanted to lead the Israel of his day through the events in which they were tempted and bring them to new obedience” (Wolff, 1972:167).

4.6.3.3 DIE D-BRON

4.6.3.3.1 DIE HUIDIGE STAND VAN NAVORSING

De Wette (1805) het die D-bron met die wetboek in verband gebring wat in die tempel in Jerusalem tydens die regering van koning Josia ontdek is (2 Konings 22:3). De Wette het hierdie ooreenkomste as bewys daarvan beskou dat Deuteronomium 'n aparte bron is (Nicholson, 2003a:8). De Wette se siening rakende die verband tussen Deuteronomium en die wetboek in die tempel in die tyd van Josia het wyd ondersteuning geniet. Daar was wel opposisie van die sogenaamde Gramberg-skool wat die historisiteit van 2 Konings 22:3 bevraagteken het. Hulle dateer Deuteronomium in die tyd van die ballingskap. Die meeste navorsers aanvaar egter

hierdie verbande. Daar is wel vrae oor hoeveel van Deuteronomium hierdie wetboek verteenwoordig. Wellhausen (1885) was van mening dat hoofstukke 12-26 die oorspronklike omvang van die boek was (Nicholson, 2003a:8, 15).

Noth (1948) het aangevoer dat 'n outeur in die ballingskap 'n reeds bestaande wetskode (die meeste van, maar nie die totale boek van Deuteronomium) geneem en 'n geskiedkundige inleiding daarby gevoeg het (Deuteronomium 1:1-3:29). Hy glo dat hierdie geskiedenis aanvanklik nie aan Genesis tot Numeri verbind was nie. Volgens hom is Deuteronomium eerder na aanleiding van die geskiedenis bestudeer wat volg as die geskiedenis wat dit voorafgaan (Alexander, 2002:48).

Van Seters (1983) vergelyk die Deuteronomis met die Griekse historici van die Persiese tyd. Hy voer aan dat die Deuteronomis nie vroeë werk in sy werk ingesluit het nie, maar hoofsaaklik afhanklik was van sy eie verbeelding. Hy is verder van mening dat die J-bron ná die Deuteronomistiese geskiedenis geskep is (Alexander, 2002:49).

Schmid (1976) en Rendtroff (1991) glo dat Genesis tot Numeri deur Deuteronomistiese denke beïnvloed is. Rendtroff het selfs aangevoer dat die finale redaksie van die Pentateug 'n Deuteronomistiese stempel dra (Alexander, 2002:49). Dozeman (1989) en Johnstone (1990) sluit aan by Schmid en Rendtroff dat daar 'n Deuteronomistiese redaksie van die Tetrateug was, maar voer aan dat dit deur 'n verdere priesterlike redaksie gevolg is (vgl. Alexander, 2002:49). Weinfeld (1991) het weer probeer aanvoer dat Deuteronomium eerder deur die Tetrateug beïnvloed is. Hy het gepoog om aan te toon dat die dekalog in Deuteronomium deur Eksodus 20 beïnvloed is (Alexander, 2002:50).

Wat resente navorsing rakende Deuteronomium betref, is dit nodig om na E. Otto se werk te verwys. Hy het twee redaksiefases, DtrD en DtrL, in Deuteronomium onderskei voordat die Tetrateug by Deuteronomium gevoeg is. Dié word deur nog twee redaksiefases gevolg, naamlik HexRed en PentRed wat verantwoordelik was vir die samevoeging van die Tetrateug en Deuteronomium. Hierdie laaste twee redaksies het, volgens Otto, ná die priesterlike redaksie van die Tetrateug plaasgevind (vgl. subparagraaf 4.6.1.10.14); Le Roux, 2001:350-353).

4.6.3.3.2 DIE AARD EN OMVANG VAN DIE D-BRON

Die woord “Deuteronomium” word van die Griekse woord afgelei wat “duplikaat, afskrif of verdubbeling van die wet (nomos)” beteken. Deuteronomium dui dus op ’n tweede wet (Deuteronomium 17:18). Omtrent die helfte van die wette in die boek van die verbond (Eksodus 21-24) verskyn ook in Deuteronomium, maar daar is ook unieke inhoud in Deuteronomium. Nehemia 8:1 maak melding van die feit dat dit die Leviete se werk was om die wet aan die volk te verduidelik. Deuteronomium was dus heel waarskynlik afkomstig van Levietiese priesters en wat toe later in een werk versamel is. Dit verteenwoordig tradisies wat waarskynlik in die latere koningstyd ontstaan het (Schlimm, 1970:65).

Die D-bron stem grootliks ooreen met die boek Deuteronomium. Die volgende gedeeltes in Deuteronomium is egter nie deel van die D-bron nie: die lied van Moses (Deuteronomium 32:1-43) en die seën van Moses (Deuteronomium 33) (Rofé, 1999:47). Deuteronomium 32:48-52 het duidelike karaktertrekke van die P-bron (Rofé, 1999:48). Die D-bron is dus nie heeltemal identies aan die boek Deuteronomium in sy huidige vorm nie (vgl. Schlimm, 1970:122; Coogan, 2006:26).

Navorsers het gedeeltes in ander dele van die Pentateug buite Deuteronomium ook geïdentifiseer as moontlik deel van die D-bron. Noth (1948) het voorgestel dat Eksodus 23:20 en 34:10 ook aan D toegeskryf moet word. Hierdie lys is later verder deur Perlitt (1969) uitgebrei na Eksodus 13:5, 11; 19:3-6; 24:3-8; 32:9-14; 33:1; 34:10 en die dekalog Eksodus 20:1-17 (Schlimm, 1970:124).

4.6.3.3.3 DATERING EN HERKOMS VAN DIE D-BRON

De Wette (1805) het aangevoer dat, van al die bronne, Deuteronomium die enigste is wat die sentralisering van die kultus op een plek beveel (Deuteronomium 11:31-12:28). In die geskiedenis was daar net twee geleenthede waartydens op die lokalisasie van die kultus op een plek aangedring is. Die eerste was in die tyd van koning Hiskia (727-698 v.C.), maar dit was nie op grond van ’n geskrewe wet nie (vgl. 2 Konings 18:4, 22). Die tweede is in die tyd van Josia, seun van Amon (2

Konings 22:10-23:24). Hierdie hervormings was deels as gevolg van die ontdekking van die wetboek. Hierdie boek was Deuteronomium of 'n groot deel daarvan. De Wette voer aan dat hierdie boek kort voor die ontdekking daarvan, maar na die tyd van Hiskia geskryf moes gewees het (Rofé,1999:62). Hierdie argumente lei De Wette dus na 'n datum in die sewende eeu v.C.

Beswaar teen De Wette het veral gekom na aanleiding van sy afleiding dat die boek Deuteronomium ontdek is kort nadat die boek geskryf is. Die vraag is of dit nie moontlik is dat die boek verder terug gedateer moet word nie (Rofé, 1999:63). Die siening dat Deuteronomium kort voor sy ontdekking geskryf is, word versterk deurdat vertel word dat daar verskeie aanbiddingsplekke in die tyd van die verowering, die rigters en die koningskap was. Tempels het in Sigem (Josua 24), Bet-El (Rigters 20-21), Dan (Rigters 18), Mispa (1 Samuel 7:5-6), Hebron (2 Samuel 15:7-9), Ofra (Rigters 6:24) en Karmel (1 Konings 18:30) bestaan. In al hierdie gedeeltes word die bestaan van ander heiligdomme as feit weergegee sonder enige poging om te verduidelik hoekom dit in stryd met Deuteronomium is. Die mees waarskynlike is dus dat Deuteronomium onbekend was gedurende die meeste van die eerste tempeltydperk (Rofé,1999:63).

Die profete Amos en Hosea, wat 120 jaar voor die ontdekking van Deuteronomium opgetree het, verbied wel die kultus in plekke soos Sigem, Bethel, Gilgal, Berseba, Gilead, Adam en ander plekke (Hosea 6:6-10; Amos 2:8; 4:4; 5:4-7). Hierdie veroordelings is egter nie op die verskillende plekke van aanbidding gerig nie, maar omdat die kultusse op hierdie plekke nie met dade van reg en geregtigheid gepaardgegaan het nie (Rofé, 1999:64).

Slegs in Konings vind ons gedeeltes wat die aanbidding van Jahwe op die hoogtes veroordeel. Rofé (1999:63) is van mening dat hierdie gedeeltes sterk deur die idees van Deuteronomium beïnvloed is. Hy toon aan hoe die taal van 1 Konings 14:21-24 sterk herinner aan Deuteronomium 16:21-22 en 12:2. Hierdie ooreenkomste wys, volgens Rofé (1999:65), daarop dat die redaktor(s) van die Deuteronomistiese geskiedenis sy (hulle) werk gedoen het ná die vernietiging van die eerste tempel en hulle is reeds baie sterk deur Deuteronomium beïnvloed.

4.6.3.3.4 **DIE KENMERKE VAN DIE DEUTERONOMIS**

Die voorstanders van die nuwe dokumentêre hipotese het die volgende eienskappe vir die D-bron geïdentifiseer:

- Die D-bron toon ooreenkomste met die E-bron in van die benamings wat gebruik word, soos “Horeb” vir die berg waar die gebooie gegee is (Coogan, 2006:26).
- Die D-bron bevat kenmerkende frases soos “die woord wat ek jou vandag beveel” (Deuteronomium 4:2; 12:28; 15:15); “met jou hele hart en met jou hele siel” (Deuteronomium 4:29; 6:5; 10:12; 11:13; 13:4; 26:16; 30:2,6,14); “die plek wat die Here kies dat sy Naam daar kan woon” (Deuteronomium 12:11; 14:23; 16:2) (Fohrer, 1968:167). “Jahwe jou God” kom meer as 300 keer in hierdie geskrif voor (Rofé, 1999:46).
- Verder kan verwys word na “Jahwe het Israel lief” (Deuteronomium 4:37; 7:8, 13; 10:15; 23:1); “magtige hand en uitgestrekte arm” (Deuteronomium 3:24; 4:34; 5:15; 6:21; 7:8, 19; 9:26, 29; 11:2; 26:8; 34:12); “wat jy met jou eie oë gesien het” (Deuteronomium 4:9; 7:19; 10:21); “die goeie land” (Deuteronomium 1:35; 3:25; 4:21, 22; 6:18; 8:10; 9:6; 11:17); “die stem van die Here” (Deuteronomium 4:30; 8:20; 9:23; 13:5, 19; 15:5; 26:14, 17); “om te doen wat reg is” (Deuteronomium 4:25; 9:18; 13:19; 17:2; 21:9; 31:29) ensovoorts (Rofé, 1999:46).
- Die D-bron beklemtoon die verbond tussen God en sy volk baie sterk. Dit gaan in die siening van Deuteronomium ten opsigte van die verbond daaroor om God alleen te aanbid en sy gebooie te onderhou (Deuteronomium 4:23; 5:2, 3; 17:2; 28:69, 29:8, 11, 13, 20, 24). Die kliptafels word ook “die tafels van die verbond” genoem (Deuteronomium 4:13; 9:9, 11, 15) (Rofé, 1999:54).
- Die D-bron plaas die klem op seën, en vervloeking vir diegene wat nie die voorskrifte van die verbond nakom nie (Cachet, 1990:14).
- Die D-bron het ’n sterk beklemtoning van God se liefde vir sy volk en die liefde vir Hom wat Hy van sy volk verwag (Fohrer, 1968:177).

- Die D-bron beklemtoon die onderwerp van die uitverkiesing van sy volk. Hiervolgens is ware gemeenskap met God die grondslag vir geloof en lewe. Hierdie uitverkiesing kry gestalte in die verbond (Fohrer, 1968:178).
- Die D-bron se styl is maklik waarneembaar, omdat dit baie didakties van aard is. Deuteronomium kan as 'n preek oor die wet beskou word (Hartley, 1982:10).
- Die D-bron beklemtoon aanbidding en 'n sentrale aanbiddingsplek (Hartley, 1982:10).
- Soos die P-bron maak die D-bron geen melding van die engel van die Here nie (Rofé, 1999:51).
- Die D-bron is nie geweldig geïntereesd in die kultus nie. Die D-bron beklemtoon wel dat die Leviet en die vreemdeling asook die wees en die weduwee by die kultus ingesluit moet word (Deuteronomium 12:12; 18-19; 14:27, 28-29; 16:11, 14; 26:11, 12-13) (Rofé, 1999:53).

4.6.3.3.5 DIE D-BRON IN VERHOUDING TOT ANDER BRONNE

De Wette se argumente is grotendeels verantwoordelik vir die datering van Deuteronomium. Hy skryf in 1805 as jong navorser *A Critical-Exegetical Dissertation* waarin hy aantoon dat die boek Deuteronomium van die res van die Pentateug verskil en daarom aan 'n latere outeur toegeskryf moet word. Onder andere het hy 'n vergelyking tussen die einde van die boek van die verbond (Eksodus 23:20-33) en Deuteronomium 6-7 getref. Hieruit het hy afgelei dat Deuteronomium uit Eksodus aangehaal het en dus afhanklik was van JE.

Daar is nie ooreenstemming onder geleerdes of Deuteronomium voor die priesterlike bron gedateer moet word of daarna nie (sien 'n vollediger bespreking hieronder, subparagraaf 4.6.3.5.5). Die oorwig getuienis is meer ten gunste van 'n datering van Deuteronomium as sou dit voor die priesterlike bron geskryf moes wees.

4.6.3.3.6 “DIE VREES VAN DIE HERE” IN DIE DEUTERONOMIS EN ANDER DEUTERONOMISTIESE GESKRIFTE

Dit is belangrik vir hierdie studie om daarop te wys dat Deuteronomium die geheel van Israel se geloof wil omskryf (Schlimm, 1970:65). In die lig hiervan is die klem wat Deuteronomium op die vrees van die Here laat val belangrik.

Martin Noth se tradisie-historiese studie (1948) het ’n nuwe ontwikkeling in die navorsingsgeskiedenis van Deuteronomium ingelei. Dit behels dat Deuteronomium nie as deel van die Pentateug ontwikkel het nie, maar as onafhanklike geskiedenis wat vanaf Deuteronomium tot 2 Konings strek. Die boeke van Josua tot 2 Konings is baie deur Deuteronomistiese ideologie en taal beïnvloed. Vandaar die benaming Deuteronomistiese geskiedwerk (DG) (Van Seters, 1999:94).

Die begrip “die vrees van die Here” kom dikwels in die Deuteronomistiese geskiedenis voor. In Josua 4:21-24 herinner Jahwe die volk aan sy geweldige mag deur die volk deur die Jordaan te laat trek en Hy daag hulle uit om Hom te vrees (יראת). In Josua 22:25 is Jahwe nie te vrees (יראתם) nie; die teenstelling van diens aan Jahwe met brandoffer, slagoffer en dankoffer. Albei boeke [Josua in Josua 24:14 (יראו) en Samuel in 1 Samuel 12:20 (תיראו)] vermaan die volk om Jahwe te vrees in die sin van om Jahwe met die regte gesindheid te dien. Salomo se toespraak met die inwyding van die tempel in 1 Konings 8:43 sluit die heidene by die kultiese diens aan Jahwe in wat hy in terme van vrees (ליראה) uitdruk. Die godsvrees (ירא) van Obadja (1 Konings 18:3) hou verband met die kultiese diens deurdat hy aan die diens aan Jahwe getrou gebly het. In 2 Konings 17:28-35 word ’n priester gestuur om die volk die vrees (ייראו) van die Here te leer. Hier dui dit op die korrekte kultiese verering van Jahwe (vgl. Oosterhoff, 1949:40-45; Becker, 1965:112-124). Oosterhoff (1949:45) maak die gevolgtrekking dat die gebruik van die begrip in die Deuteronomistiese geskiedskrywing op Deuteronomistiese invloed op die historiese boeke dui. Ons kan dus die gevolgtrekking maak dat die gebruik van die begrip “die vrees van die Here” kenmerkend van Deuteronomistiese invloed is.

4.6.3.5 DIE P-BRON

4.6.3.5.1 DIE AARD EN OMVANG VAN DIE P-BRON

Daar is redelike konsensus wat die bestaan en omvang van die P-bron betref, maar nie wat die aard daarvan betref nie (Shectman & Baden, 2009:xi). Campbell en O'Brien (2005:11), wat verskil van die algemene konsensus wat die omvang van die P-bron betref, is dus 'n uitsondering. Hulle voer aan dat die P-bron nie teenwoordig is in Genesis 1-11 of Genesis as geheel nie (Shectman & Baden, 2009:xi). Wat die omvang van die P-bron betref, is ook gevra of P net in die Tetrateug aangetoon kan word of ook in Josua (Van Seters, 1999:38). Die meeste navorsers toon die omvang van P vanaf Genesis 1 tot net voor die inbesitname van Kanaän aan (Nicholson, 2003a:197).

Wat die aard betref, kan gevra word: Is dit 'n bron of 'n redaksie of albei of nie een van die twee nie? Verder duik vrae op soos: Hoeveel lae van P is daar? Wat is die verhouding tussen narratiewe en wettiese materiaal? (Shectman & Baden, 2009:xi).

Schlimm (1970:68) wys daarop dat daar onderskeid getref moet word tussen die P-bron en die oorspronklike bronne waarvan die P-bron gebruik gemaak het. Fohrer (1968:182) wys daarop dat die P-bron saamgestel is deur ouer asook nuwer bronne. As voorbeeld van ouer, voorheen selfstandige bronne noem hy die volgende: die seën aan Aäron (Numeri 6:24-26) wat moet dateer uit tyd voor die Babiloniese ballingskap; die name van die hoofde van die stamme (Numeri 1:4-16; 7:12-83; 13:4-16), wat self waarskynlik baie ver teruggaan. Dieselfde kan gesê word van die lys families (Numeri 26:5-51) en die lys van kampplekke (Numeri 33). Dit is onwaarskynlik dat die redaktor van die P-bron self hierdie lyste kon geskep het. Die onlangse werk van Baden (2009a:13-14) ondersteun ook die gedagte dat die P-materiaal saamgevoeg is deur van ouer materiaal gebruik te maak.

In die Wellhausen-era is die narratiewe gedeeltes in P as die grondgeskrif (Pg) en die wetlike gedeeltes as byvoegings (Ps) deur latere redaktors beskou. Daar is tans nie eenstemmigheid oor wat tot Pg en wat tot Ps behoort nie, omdat die wetmateriaal en

narratiewe materiaal in sekere gedeeltes nou verbind is aan mekaar (Van Seters, 1999:38). Aan die ander kant is daar ook navorsers wat enige onderskeid in die P-materiaal met die uitsondering van sekere laat byvoegings verwerp (Van Seters, 1999:38).

Hoewel die P-bron ook narratiewe materiaal kan bevat, is die meeste daarvan instruksies (Coogan, 2006:27). Hartley (1982:10) glo egter dat die P-bron 'n narratiewe bron was wat met wette uitgebrei is.

Die P-bron se samesteller word deur sommige navorsers as die finale redakteur van die Pentateug beskou, en daarom word die eerste en laaste hoofstukke van die Pentateug aan die P-bron toegeskryf (Genesis 1 en Deuteronomium 34) (Coogan, 2006:27). Rofé (1999:40) skryf ook Josua 9:15b, 17-21 aan die P-bron toe. Die volgende gedeeltes in Genesis word aan die P-bron toegeskryf: die eerste skeppingsverhaal (Genesis 1:1-2.4a); die vloed (dele van Genesis 6-8); die verbonde met Noag (Genesis 9:1-17) en Abraham (Genesis 17), en die geslagsregisters (Genesis 5, 11:10-32).

Van hierdie punt af verder word P deur slegs 'n raamwerk verteenwoordig, soos uit die volgende gedeeltes blyk: Genesis 12:5; 19:29; 31:18 (Rofé, 1999:40). Dit het geleerdes beweeg om die P-materiaal as die raamwerk van die verhaal te beskou en nie as 'n onafhanklike bron nie. Dit kan dan 'n aanduiding wees dat P soos 'n redakteur optree. Soms brei hy die narratief met sy eie materiaal uit, soos die verbond in Genesis 17 of die graf in Genesis 23.

Dieselfde verskynsel kom in die Eksodus-narratief na vore. Die verslag van die plaes is 'n voortgesette P-narratief, terwyl P in die verhaal van die deurtog deur die Rietsee as redaktor voorkom. Navorsers het daarom gevra of P 'n onafhanklike bron is en of dit net as byvoeging tot die JE-korpus beskou moet word. S. Maybaum (1880) het vroeg reeds aangevoer dat die P-materiaal slegs as aanvulling tot die JE-korpus beskou moet word. Budde het Maybaum baie fel gekritiseer en gevolglik het Maybaum se siening nie baie aandag geniet nie. In die meer onlangse tyd het hierdie siening egter weer na vore getree (Nicholson, 2003a:199). Dit is veral deur F.M.

Cross (1973), J. van Seters (1975), R. Rendtroff (1977), E. Blum (1984), R.N. Whybray (1987) en M. Vervenne (1990) gesteun.

Dit was veral Cross (1973) se werk wat 'n sterk invloed uitgeoefen het. Hy voer aan dat P hoofsaaklik daarvoor besorg was om die werk van JE aan te vul. In sy werk het hy 'n raamwerk, oorgangselemente en teologiese formules ingevoeg. By die Sinai-gedeelte het hy 'n groot hoeveelheid materiaal ingevoeg. Hy motiveer sy siening deur daarop te wys dat, indien P 'n selfstandige bron was, dit onvolledig sou wees. Dit bevat byvoorbeeld geen weergawe van die mens se val in sonde nie (vgl. Nicholson, 2003a:201).

Blum (1984:229) het hierby aangesluit en meen dat P nooit 'n selfstandige bron was nie. Hy beskou P daarom as 'n redaksionele laag en aanvulling tot wat hy beskryf as K^D. As bewys voer hy aan dat die kort P-byvoegings tot die verhale van Isak, Jakob en Josef onmoontlik van 'n oorspronklike onafhanklike bron kon wees. Langer teologiese gedeeltes is of doeblatte of in spanning met ouer manuskripte en is as korreksies op die ouer materiaal ingevoeg. Hy meen egter dat die begrip “redaktor” nie reg aan die werk van P laat geskied nie. Hy verkies daarom om van die P as 'n “komponis” te praat. Deur hierdie begrip te gebruik, laat hy ruimte vir doeblatte wat as bewys dien dat P wel gedeeltes saamgestel het.

Daar is, aan die ander kant, aanduidings dat P 'n onafhanklike bron was, soos dat die P-gedeeltes in Eksodus wel 'n aaneenlopende verhaal vorm. Blum voer aan dat P kontinuïteit asook K^D ingedagte gehad het. Hy verwys in die verband na die plaaggedeeltes van P wat 'n groot ooreenkoms met K^D vertoon.

Dit is veral die vloedverhaal van Genesis 6:5-8:22 wat gebruik is om te bewys dat P oorspronklik 'n onafhanklike bron was. Navorsers het die vloedverhaal geïdentifiseer as saamgestel uit twee onafhanklike bronne, naamlik J en P. Cross (1973) het probeer aantoon dat hierdie verhaal totaal deur P herskryf is.

Emerton (1987) het daarop gewys dat argumente vir twee onafhanklike bronne oortuigend bly ten spyte van pogings om die eenheid van die vloedverhaal te bewys.

Dit verduidelik die teenstrydighede en herhalings in hierdie verhaal die beste (vgl. Nicholson, 2003a:205).

Dit is dus duidelik dat P nie die finale redaktor of komponis van die Tetrateg kon wees nie. Hy het waarskynlik wel die ouer Jahwistiese materiaal by sy werk ingewerk om 'n nuwe werk te skep. Latere redaktors het egter die ouer JE-werk en die P-werk weer by mekaar ingewerk. In hierdie sin is dit beter om P as 'n onafhanklike dokument te beskou (vgl. Nicholson, 2003a:207, 215).

4.6.3.5.2 DIE DATERING EN HERKOMS VAN DIE P-BRON

Daar is nie eenstemmigheid oor die datering van die P-bron nie. De Wette het aangevoer dat die D-bron die laaste van die bronne is. Na De Wette het stemme egter opgegaan dat nie D nie, maar die P-bron die laaste van die bronne is. Hierdie siening is veral deur Julius Wellhausen (1878; 1957) in sy boek *Prolegomena to the History of Ancient Israel* aangevoer. Hy is van mening dat, aangesien die meeste van P se materiaal verband hou met die kultus en ook die raamwerk vir die historiese gedeeltes verskaf, moes P in die tyd van die ballingskap en die terugkeer geskryf gewees het (Rofé, 1999:65).

Wellhausen se argument kom daarop neer dat drie stadia in die geskiedenis van Israel ten opsigte van aanbiddingsplekke geïdentifiseer kan word. Eerstens dat daar talle aanbiddingsplekke was; tweedens dat een sentrale aanbiddingsplek gepropageer is en derdens dat een sentrale aanbiddingsplek as vanselfsprekend aanvaar is. Die eerste waaronder bronne J en E val, dateer voor Josia se hervorming. Die Josia-hervorming waaronder D val, verteenwoordig die tweede fase. Ná die terugkeer uit ballingskap is Jerusalem vanselfsprekend as sentrale aanbiddingsplek aanvaar. Dit stem ooreen met die P-bron waarin 'n mens die idee kry dat 'n sentrale aanbiddingsplek veronderstel word (Rofé, 1999:67). Die tabernakel wat as 'n enkele kultiese plek voorgestel word, is 'n refleksie van 'n huidige realiteit vir die Judeërs in die na-ballingskap-periode.

R. Polzin (1976) het 'n studie van die sintaksis in die P-materiaal gedoen. Hy het tot die gevolgtrekking gekom dat die Hebreeus 'n oorgangsfase tussen ballingskapse en

laat-Hebreeus (soos in Kronieke) verteenwoordig. Sy studie ondersteun 'n sesde-eeuse datum vir die samestelling van P.

Aan die ander kant is daar wel navorsers wat P voor D dateer. Kaufmann (1889-1963) het die eerste helfte van sy boek, *The history of Israelite Religion*, aan die datering van die bronne in die Pentateug gewy (Rofé, 1999:66). Kaufmann argumenteer daarin dat P vroeër as D ontstaan het.

A. Hurvitz (1982) het die instruksie-tipe woordeskat van P met dié van die ballingskapsboek Esegïel vergelyk. Hy het aangevoer dat die verskil in woordeskat daarop dui dat P voor die ballingskap gedateer behoort te word (Alexander, 2002:52). Verder noem Deuteronomium 4:41-43 'n aantal vrystede wat van P in Numeri 35:9-15 verskil. Hy maak daarvolgens die gevolgtrekking dat P nie van D bewus was nie en waarskynlik vroeër moet wees (Rofé, 1999:84). Hurvitz (1982) se argumente is egter nie oortuigend nie. Dat Deuteronomium later as P moet wees, is nie die enigste moontlike verduideliking vir die verskille tussen die twee bronne nie. Die getuienis vir die tradisionele siening dat P later as D gedateer behoort te word, blyk sterker te wees.

Wat die herkoms van die P-bron betref, wys Rofé (1999:75) op die prominensie van Bet-El (Genesis 35:9-15; 48:3-4). P beklemtoon ook Pinehas se priesterskap (Numeri 25:10-13). Rigters 20:26-28 verwys na dieselfde Pinehas wat voor die ark van die Here in Bet-El diens gedoen het. Die priesterlike skool het waarskynlik na Jerusalem verskuif. Dit kan moontlik met die gebeure rondom die vernietiging van Bet-El saamval wat in 2 Konings 23:15-19 vertel word. Bet-El is eers om en by die jaar 500 v.C. vernietig. Die skool verantwoordelik vir P kon dus op 'n baie laat datum verskuif het.

4.6.3.5.3 KENMERKE VAN DIE P-BRON

- Die priesterlike bron word so genoem, omdat die inhoud van die bron verband hou met priesterlike sake (Coogan, 2006:26). Die P-bron fokus op geslagsregisters, kultiese wette, verbonde, heilige dae soos die sabbat, heilige geboue, en prosedures vir offerandes en seremonies (Hartley, 1982:10).

- Die P-bron is die maklikste om uit te ken, omdat dit baie presies is wat byvoorbeeld die verloop van gebeure betref (Soggin, 1989:151).
- Die P-bron, soos die E-bron, gebruik die Godsnaam Elohim tot en met die openbaring van die Godsnaam Jahwe aan Moses (Coogan, 2006:26). Die P-bron gebruik ook ander name vir die Godheid, soos El Shaddai (Coogan, 2006:26).
- In die P-bron is die Godheid selfs meer verwyderd. Hy verskyn nooit direk soos in die J-bron nie, en selfs nie indirek deur boodskappers en drome soos in die E-bron nie. Die P-bron, in veral die boek Eksodus, sien hoe God se heerlikheid in 'n helder verligte wolk manifesteer. Hierdie wolk openbaar *en* verberg die Goddelike teenwoordigheid soos die son agter 'n wolk (Coogan, 2006:26). In die P-bron nader die volk nie direk tot God nie, maar deur die priesters. Die kampoede bepaal dat die Levietiese kamp tussen die res van die volk en die tabernakel staan om 'n skans tussen die volk en God te vorm (Fohrer, 1968:185).
- Die P-bron is geneig om antropomorfismes (mensvormige spreekwyses oor God) te vermy (Fohrer, 1968:179).
- In die P-bron kom 'n reeks verbonde voor. Die J-bron beskryf die verbond met Abraham en by Sinai, terwyl die E-bron die verbond by Horeb beskryf. Die P-bron bevat die verbonde met Noag (Genesis 9:12), met Abraham (Genesis 17:11), en tussen God en Israel (Eksodus 31:12-17) (Coogan, 2006:27).
- Die P-bron beklemtoon in besonder God se openbaring aan Moses en by Sinai (Fohrer, 1968:181).
- Die P-bron bevat nie materiaal wat die aartsvaders in 'n slegte lig stel nie. Dit vertel dus nie van Noag se dronkenskap nie, ook nie Jakob wat bedrieg nie en selfs nie Josef se broers wat hom verkoop het nie. In doeblatte word hulle as volmaakte voorbeelde voorgedhou (Rofé, 1999:42).
- Vir die P-bron was die ideale tyd in Israel se geskiedenis die tyd in die wildernis. Hier het hulle 'n heiligdom vir God opgerig. Hier word Jahwe self nie gesien nie, maar sy heerlikheid vul die tabernakel (Eksodus 40:34-35). Die heerlikheid is 'n helder glas waarin mens nie kan kyk nie (Eksodus 24:15-18). Hierdie heerlikheid word in 'n wolk verskans as teken van

wanneer Jahwe in die tabernakel is (Eksodus 40:35-38; Numeri 9:15-23) (Rofé, 1999:44).

4.6.3.5.4 DIE HEILIGHEIDSKODE

Wellhausen (1878; 1885) het geargumenteer dat die heiligheidskode se wettiese materiaal onafhanklik van P was. In 1877 het A. Klostermann (1877) dit die *Holiness Legislation* (H) genoem as gevolg van die formule “Heilig moet julle wees, want Ek, die Here julle God is heilig!” (Levitikus 19:2. vgl. Levitikus 20:7; 20:26; 21:8) (Nicholson, 2003a:18).

Voor die werk van Knohl (1995) was daar redelike konsensus wat die H-materiaal betref. Die meeste navorsers was van mening dat die H-materiaal ouer as die res van P was. Hierdie siening berus op die veronderstelling dat H ’n meer primitiewe godsdiensvorm verteenwoordig het. Wette was hierin minder formeel. Daar is gereken dat hoe minder formeel kultiese rituele was, hoe ouer die geskrif (Schwartz, 2009:4).

Knohl (1995) het hierdie sienings uitgedaag en aangetoon dat dit nie P is wat H aangepas het nie, maar H wat P aangepas het. Hy staaf sy stelling deur ’n vergelyking van die feeste in Numeri 28-29 met dié van H in Levitikus 23. Die P-tekst in Numeri 28-29 dui hy aan ’n H-uitbreiding te wees. Hy gaan verder deur aan te voer dat H nie net aanpassings aan P gedoen het nie, maar moontlik as die laaste redaktor van die Pentateug beskou kan word. H was verantwoordelik vir die herskryf van wettiese materiaal asook om die nie-priesterlike materiaal met die priesterlike materiaal saam te voeg (Wenham, 1999:134).

Geleerdes is dit nie eens of die heiligheidsmateriaal as onderskeibare bron of as redaksie beskou moet word nie (Sheitman & Baden, 2009:xi). Schwartz (2009:6) reken dat die term “heiligheidskode” veronderstel dat die heiligheidsmateriaal ’n selfstandige bron is. Hy verkies daarom om eerder van heiligheidswetgewing (*legislation*) te praat. Hy motiveer sy standpunt deur daarop te wys dat die terminologie vanuit die ouer beskouing van die prioriteit van H oor P kom. Dit is dan meer waarskynlik dat H ’n bron is wat deur P gebruik is. Met die volgorde

omgedraai, is dit meer onwaarskynlik dat ons aan H as 'n bron moet dink. Schwartz (2009:7) maak daarom die gevolgtrekking dat H nie probeer het om nuwe materiaal te skryf nie, maar om tot bestaande materiaal toe te voeg.

4.6.3.5.5 DIE P-BRON SE VERBANDE MET ANDER BRONNE

In voorgenoemde bespreking rakende die aard van die priesterlike bron het dit reeds na vore gekom dat P bekend was met JE, en hierdie vroeë materiaal in sy werk ingewerk het. Die beste verduideliking na aanleiding van die inligting tot ons beskikking is dat 'n latere redakteur die P-werk en die vroeë JE-werk weer by mekaar ingewerk het.

Wat die P-werk se verband met Deuteronomium betref, het ons reeds in die voorgenoemde bespreking rakende die datering van die P-werk daarop gewys dat geleerdes dit nie eens is of die P-werk voor Deuteronomium of *vice versa* gedateer behoort te word nie. Die datering sal afhang van watter bron moontlik van watter een afhanklik was. Dit blyk dat die tradisionele siening dat P jonger as D is, meer gewig dra.

4.6.3.5.6 DIE P-BRON EN DIE VREES VAN DIE HERE

Dit is opmerklik dat die begrip “die vrees van die Here” nie in die priesterlike bron voorkom nie, omdat hierdie bron uit 'n tyd dateer waartydens die begrip reeds goed bekend moes gewees het. Die priesterlike bron gebruik wel uitdrukkings soos “wandel” met God en “voor sy aangesig” wat moontlik aan die begrip “die vrees van die Here” verwant kan wees (vgl. Wilson, 2009:109). Navorsers het al verbande opgemerk tussen “die vrees van die Here” en die gedagte van God se teenwoordigheid wat met uitdrukkings soos “wandel met God” en “voor sy aangesig” omskryf word (vgl. Oosterhoff, 1949:21; Robertson *et al.*, 2001:84). Wenham (1994:21) meld in sy kommentaar op Genesis 17:1 wat oor God se bevel aan Abraham handel om voor sy aangesig te wandel en Abraham se reaksie om neer te buig, die volgende: “prostration is also a proper and appropriate expression of awe before God” (Levitikus 9:24; Josua 5:14; 7:6). “Here Abram, in a gesture more powerful than words, shows his humility before God and his willingness to listen.” In hierdie verband moet egter uitgewys

word dat daar nie genoegsame studie gedoen is rakende die moontlike verbande van “die vrees van die Here” en die uitdrukkings “wandel met God” en “voor sy aangesig” nie. So ’n studie val buite die oogmerk van hierdie studie wat slegs op die uitdrukking “die vrees van die Here” konsentreer.

In die heiligheidskode speel die begrip “die vrees van die Here” wel ’n belangrike rol en kom dit dikwels in kombinasie met ander sleutelbegrippe voor, in besonder dié van heiligheid. “The concepts of ‘fear’ and ‘holiness’ are interwoven, for fear is a primary human response to the holy” (Hartley, 1992:303).

4.6.3.6 MOONTLIKE ANDER BRONNE

Navorsers het ook sekere gedeeltes geïdentifiseer wat moontlik nie tot een van die bestaande klassieke bronne behoort nie. Genesis 14, die verhaal van Abraham se oorlog teen die vier Oosterse konings, is ’n voorbeeld daarvan. Hierdie gedeelte vertoon nie kenmerke van een van die bronne nie. Verder is die beeld van Abraham as militêre aanvoerder in stryd met sy rol as familiehoof. Die verhaal van Melgesedek toon geen ooreenkoms met enige van die bestaande bronne nie (Rofé, 1999:91).

Dieselfde kan van Genesis 15 gesê word. Die belofte van ’n afstammeling vir Abraham kom ooreen met Genesis 17:16-19 (P) en Genesis 18:9-15 (J). Genesis 15 hoort egter nie tot E nie. Die taal is uniek. Tog toon dit ooreenkomste met latere bronne (vgl. Subparagraaf 5.2.2.). Genesis 24 is ’n ander voorbeeld met die verhaal van Rebekka se bedrog teenoor Isak. Die lengte alleen (67 verse) onderskei dit reeds van die ander Abraham-vertellings. Wat veral belangrik is, is die taal wat baie ooreenstem met Kronieke, asook Esra en Nehemia s’n (Rofé, 1999:92). Hierdie is ’n sterk aanduiding dat Genesis 24 uit die na-ballingskap-tyd dateer en nie deel is van die J- en E-bron-samestelling nie. Voorbeelde uit ander dele van die Pentateug soos Numeri 22:2-24:25 kan ook genoem word. Dit is alles aanduidings dat die oorspronklike vier bronne ’n oorvereenvoudiging is en dat die Pentateug uit meer bronne saamgestel is.

4.7 **GEVOLGTREKKING**

In hierdie hoofstuk is die taak onderneem om ondersoek in te stel na die navorsingsgeskiedenis sowel as die huidige stand van navorsing wat die samestelling en bronne van die Pentateug betref. Hierdie ondersoek is noodsaaklik vir hierdie studie, omdat dit die studie in staat stel om te bepaal hoe die begrip “die vrees van die Here” in die onderskeie bronne van die Pentateug funksioneer.

In besonder van belang is die slotsom van hierdie studie rakende die E-bron. Hoewel dit moeilik is om die E-bron altyd van die ander nie-P-materiaal te onderskei, moet dit nogtans as ’n onafhanklike bron beskou word. Hierdie gevolgtrekking is in besonder belangrik vir hierdie studie, omdat “die vrees van die Here” so sterk in die E-bron funksioneer. Tweedens is hierdie onderskeid belangrik om te probeer vasstel hoe die begrip in die Jahwistiese materiaal funksioneer.

In hierdie hoofstuk is vasgestel dat die begrip “die vrees van die Here” sterk in die E-bron, die Deuteronomistiese bron asook die heiligheidskode funksioneer. Dit het duidelik na vore gekom dat meer navorsing nodig is wat die voorkoms van die begrip “die vrees van die Here” in die Jahwistiese materiaal betref. Hierdie studie poog om ’n bydrae in hierdie verband te lewer.

Hierdie hoofstuk het verder ’n belangrike terrein vir verdere studie aangedui. Die moontlikheid dat sleuteluitdrukkings soos “wandel voor sy aangesig” wat in die priesterlike bron voorkom (die begrip “die vrees van die Here” kom nie in die bron voor nie) moontlike verbande met “die vrees van die Here” vertoon, is nog nie ondersoek nie.

HOOFTUK 5

'N INTERPRETASIE VAN DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE

PENTATEUG

5.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk sal 'n eksegetiese studie van gedeeltes wat verband hou met die begrip “die vrees van die Here” onderneem word. Hierdie studie sal die vertellyn in die finale vorm van die Pentateug grootliks met die interpretasie navolg sodat 'n beter idee van die voorkoms van die begrip in die finale vorm van die teks gevorm kan word. Dit is belangrik vir hierdie studie om die voorkoms van die begrip “die vrees van die Here” in die onderskeie bronne (diakronies) sowel as die semantiese velde van die begrip (sinkronies) binne die Pentateug te bestudeer. In hoofstuk 6 sal 'n samevatting in die verband gemaak word wat op die eksegetiese werk van hoofstuk 5 berus. Laastens is dit belangrik om aan te dui met watter ander temas in die Pentateug die vrees van die Here in verband staan. Daar sal gepoog word om te beskryf wat hierdie verbande is. Die resultate van hierdie ondersoek sal ook in hoofstuk 6 saamgevat word.

Hierdie eksegetiese studie sal hoofsaaklik beperk word tot gedeeltes wat 'n toepaslike term vir “vrees” bevat. In hierdie verband moet na hoofstuk 3 verwys word waar sekere semantiese velde geïdentifiseer is wat moontlik met “die vrees van die Here” in verband kan staan (25.251-25.269 emosie van vrees of verskrikking, 53.53-53.64 (qal) agting, respek of eerbied, 87.19-87.57 om iemand in hoë aansien te hou, 88.12-88.23 reg en geregtigheid en 53.1-53.15 godsdiensoefening). Dit is belangrik dat hierdie semantiese velde op God betrekking moet hê en deur navorsers gekontroleer kan word.

Die metode wat in hierdie studie gevolg sal word, is hoofsaaklik grammaties-histories. Van Deventer (2011:294) het daarop gewys dat die grammaties-historiese metode dikwels nie goed gedefinieer is nie. In dié verband moet die vraag gevra word wat met grammaties en histories bedoel word? “Grammaties” word dikwels gesien as die studie van die teks in die oorspronklike tale en om die grammatika van die betrokke tale te verstaan (vgl. Scheffler, 1991:55-56; Silva, 1994b:19). Dit kan verder

aspekte soos woorde, sinne, figuurlike taalgebruik en simboliek insluit (Van Deventer, 2011:295). “Histories” verwys na die spesifieke kulturele konteks waarin die teks sy beslag gekry het (vgl. Silva, 1994b:19). Dit sluit sake in soos sleutelpersone soos die outeur en oorspronklike lesers, gemeenskappe, geografie sowel as die gebruik van ander bronne (vgl. Van Deventer, 2011:295).

Hierdie metode sal aangevul word deur bronne- (diakroniese) en strukturele (sinkroniese) kritiek. Bronnekritiek is belangrik ten einde die funksionering van die begrip “die vrees van die Here” binne die onderskeie bronne van die Pentateug vas te stel. Strukturele kritiek sal help om die konteks waarbinne die begrip “die vrees van die Here” funksioneer beter toe te lig. Dit is belangrik om daarop te wys dat strukture vir Skrifgedeeltes wat deur navorsers voorgestel word, krities geëvalueer moet word. In hierdie verband is dit sinvol om aandag te gee aan Kaiser (1994:77-78) se voorstelle wat die identifisering van byvoorbeeld narratiewe strukture betref. Hy onderskei struktuurmerkers op die volgende vlakke:

- Verbale aanduidings: Woorde en frases wat herhaal word. Stylfigure soos metafore, sinonieme ens. kan ook ’n aanduiding van struktuur op hierdie vlak gee (vgl. Alter, 1981:88-113 vir ’n breedvoeriger bespreking).
- Narratiewe tegniek: Die afwisseling van verteltegnieke soos narratiewe beskrywing teenoor dialoog, narratief teenoor beskrywing en kommentaar of verduideliking teenoor ’n opsomming van die handeling. Alter (1981:55) het aangetoon dat dialoog dikwels vooropstaan en narratiewe beskrywing aangewend word om te bevestig of te verduidelik wat in die dialoog gesê is.
- Die narratiewe wêreld: Die vertelkonteks waarin die storie geplaas word. In hoofsaak gaan dit hier om karakters en gebeure.
- Die tematiese konteks: Hier gaan dit oor temas of idees wat in die narratief voorkom. In hierdie verband waarsku Kaiser (1994:78) dat, in die gebruik van temas in die bepaling van struktuur, krities te werk gegaan moet word, omdat temas nie altyd eksplisiet in narratiewe vermeld word nie en maklik ingelees kan word.

Laastens sal die begrip “die vrees van die Here” se gebruik in sommige gedeeltes vergelyk word met die gebruik daarvan in ander tekste in die Pentateug en in die res van die Ou Testament (intertekstuele studies) om daardeur te bepaal of “die vrees van die Here” in ander gedeeltes met dieselfde temas in verband staan. Dit is belangrik dat die leemtes van intertekstuele studies en die toepassing daarvan hier aangedui word. Die begrip “intertekstueel” is eerste deur Julia Kristeva gebruik hoewel sy self later van die gebruik van hierdie begrip wegbeweeg het. Die begrip is gebruik om aan te dui dat elke teks saamgestel is asook sy betekenis verkry het deur die gebruik van ander tekste wat self vir hulle betekenis van vorige tekste afhanklik was. Die gevolg is ’n komplekse en onoplosbare intertekstuele verwantskap (vgl. Kristeva, 1980:60; Carr, 2012:509). As gevolg van die kompleksiteit van hierdie intertekstuele verwantskap is dit meestal nie moontlik om die presiese verwantskap vas te stel nie. Ouer tekste wat jonger tekste moontlik kon beïnvloed het, is byvoorbeeld nie altyd beskikbaar nie. Dit maak dit baie moeilik om tekste byvoorbeeld op grond van intertekstuele verwantskappe te dateer (vgl. Carr, 2012:530). Hierdie studie gaan daarom wat intertekstuele studies betref slegs fokus op hoe dieselfde gedagtes in verskillende tekste hanteer word deur aandag te gee aan die ooreenkomste en verskille tussen daardie tekste (Fewell, 1992:14).

5.2 **DIE BOEK GENESIS**

5.2.1 **DIE TUIN VAN EDEN (GENESIS 2:4-3:24)**

Genesis 2:4-24 begin met die frase (אלה תולדות) *dit is die geskiedenis van* (OAV). In Genesis is hierdie frase dikwels die opskrif tot ’n versameling narratiewe (vgl. 6:9; 11:27; 37:2) of geslagsregisters (vgl. 5:1; 25:12). Meestal lei die frase die vertelling aangaande ’n persoon soos Adam, Noag of Ismael in. Sommige geleerdes handhaaf die siening dat die frase in hierdie konteks met die tweede skeppingsverhaal verband hou. Navorsers het daarom hierdie frase nie as ’n opskrif beskou vir dit wat volg nie, maar ’n slotsom rakende die verhaal van die skepping wat dit voorafgaan. Geleerdes soos Cassuto (1964), Cross (1964), Woudstra (1980) en Childs (1979) is van mening dat dit steeds die beste is om hierdie frase volgens die gebruikelike funksie daarvan as ’n inleidende frase vir dit wat volg, te beskou (Wenham, 1987:49).

Die verhaal van die tuin van Eden vertoon 'n hoogs georganiseerde vorm. Die verhaal van die tuin kan in twee dele onderverdeel word. Eerstens Genesis 2:5-25 (die skepping van die mens en sy vrou) en tweedens Genesis 3:1-24 (die versoeking en sondeval in die tuin) (Wenham, 1987:49).

In navolging van Walsh (1977) en Auffret (1982) stel Wenham (1987:50) die volgende struktuur vir hierdie gedeelte voor (vgl. ook Mathews, 1996:184):

1. 2:4-17 narratief. God handel alleen: die mens is teenwoordig maar passief
2. 2:18-25 narratief. God hoofrolspeler, mens (man) speel 'n ondergeskikte rol, die vrou en diere is passief.
3. 3:1-5 dialoog. slang en die vrou
4. 3:6-8 narratief. man en vrou
5. 3:9-13 dialoog. God, man en vrou
6. 3:14-21 narratief. God hoofrolspeler, man mindere rol. Vrou en die slang is passief.
7. 3:22-24 narratief. God hoofrolspeler: man passief

Die verhaal in die tuin van Eden vertoon 'n baie sterk eenheid in struktuur en woordgebruik (vgl. Wenham, 1987:50). Die verhaal is konsentries gerangskik met die narratief van die man en vrou (gedeelte 4, Genesis 3:6-8) in die middel (Wenham, 1987:50; Mathews, 1996:184). Die kriterium wat hier gebruik word, is dié van narratiewe tegniek waarvolgens narratief en dialoog afgewissel word (vgl. Kaiser, 1994:77-78).

Bronnekritiek het gepoog om aan te toon dat meer as een bron agter die verhaal van Eden is. Redes vir meer as een bron wat aangevoer is, sluit in die ongewone dubbel benaming vir God, naamlik Jahwe Elohim; moontlike doeblette binne die storie soos die twee bome; die betekenis van die naam Eva en die tweeledige uitsetting uit Eden. Navorsers het pogings laat vaar om meer as een bron agter die verhaal te identifiseer, hoewel daar tog pogings deur Fuss (1968) en Scharbert (1974) was. Die algemene konsensus is om die totale gedeelte aan die Jahwis toe te skryf (Wenham, 1987:51).

In die verhaal van Eden word daar in Genesis 3:10 'n verwysing na vrees aangetref:

En hy antwoord: Ek het u geritsel gehoor in die tuin en gevrees (וַאֲרִיא), want ek is naak; daarom het ek my verberg (Genesis 3:10) (OAV).

Genesis 3:8-13 kan die opskrif gegee word van “Goddelike konfrontasie” (Kidner, 1967:69; Currid, 2003:122). Belangrik vir hierdie studie is die feit dat hierdie die eerste verwysing in die Bybel is waar die begrip “vrees” voorkom (Kidner, 1967:70).

In vers 8 val die klem op die Goddelike teenwoordigheid (vgl. Becker, 1965:29; Currid, 2003:122). Eveson (2001:96) wys daarop dat die gedagte van “om te wandel” ook elders in die Ou Testament met die teenwoordigheid van God verband hou (Levitikus 26:11-12; Deuteronomium 23:14).

Die retoriese vraag in vers 9, *Waar is jy?*, kan in die woorde van Arnold (2009:67) geïnterpreteer word as *And what have you been up to just now?* Die doel van die vraag is nie om inligting te versamel nie, maar om die mens tot introspeksie te lei (Arnold, 2009:67).

Belangrik vir hierdie studie is die vraag rondom die rede vir die vrees wat Adam ervaar het. Hy voer self aan dat hulle gevrees het, omdat hulle naak was. Daar steek meer in hierdie antwoord en die rede vir hulle vrees. Naaktheid gaan hier nie net oor die fisieke naaktheid nie, maar oor skande, skuld voor God en ons medemens (Atkinson, 1990:90). Hoewel Adam en Eva hulle naaktheid as rede aanvoer, gaan dit oor hulle vrees vir God se toorn (Everson, 2001:98). Becker (1965:29) wys daarop dat Adam en Eva in God se teenwoordigheid vrees, omdat hulle besef dat hulle God se bevel oortree het. Kidner (1967:70) is daarom van mening dat Adam en Eva die ware rede vir hulle vrees verberg. In Genesis 3:10 vind ons 'n ongewone woordorde (אֶת־קִלְךָ שָׁמַעְתִּי). Gewoonlik staan die werkwoord eerste in 'n sin, maar hier staan God se stem eerste en verskaf dus klem. God se stem het Adam en Eva met vrees vervul (Currid, 2003:124).

Von Rad beskryf die vrees van die mens as 'n teken van 'n struikelblok in die mens se verhouding met God (Von Rad, 1972:91).

Ons kan uit bogenoemde bespreking dus die gevolgtrekking maak dat geleerdes wel vrees in hierdie konteks in verband bring met die gedagte wat deur die begrip “die vrees van die Here” uitgedruk word. Vrees teenoor God word in hierdie konteks in verband gebring met God se teenwoordigheid en die straf vir sonde. Hoewel dit moeilik is om bronne akkuraat te identifiseer, wil dit tog voorkom of die Jahwis wel “die vrees van die Here” in die sin van verskrikking voor/vir God gebruik. Vrees word dus in hierdie teks in die semantiese veld van die emosie van vrees of verskrikking (25.251-25.269) gebruik.

Wat intertekstuele studies betref, het talle kommentators Genesis 2:4-3:24 met Genesis 5:22-24 (Henog se wandel met God), 6:9 en 7:1 (Noag se wandel met God), en 17:1 (Abraham se wandel met God) in verband gebring (vgl. Rogerson *et al.*, 2001:84; Arnold, 2009:88). So ’n intertekstuele lesing is sinvol, omdat dit ’n vergelykende studie tussen twee bronne van die Pentateug is, naamlik die Jahwis en die priesterlike bron. In besonder in die lig van die feit dat die priesterlike bron nie die begrip “die vrees van die Here” gebruik nie. ’n Intertekstuele lesing kan aantoon dat dieselfde temas as wat by die Jahwis teenwoordig is, in kontekste waar die begrip “die vrees van die Here” voorkom, ook in die priesterlike bron teenwoordig kan wees (vgl. Rogerson *et al.*, 2001:84; Arnold, 2009:88).

In dié verband sal in besonder aandag gegee word aan Genesis 5:22-24 ten opsigte van Genesis 2:4-3:24.

En Henog het na die geboorte van Metusalag nog driehonderd jaar met God gewandel. En hy het seuns en dogters gehad. So was dan al die dae van Henog driehonderd vyf en sestig jaar. En Henog het met God gewandel: en hy was daar nie meer nie, want God het hom weggeneem (OAV).

Hierdie verse is deel van die geslagsregister van Adam deur Set (Genesis 5:1-32). Navorsers het uitgewys dat die name in hierdie geslagslys van Adam deur Set ooreenkomste toon met die geslagsregister van Kain in Genesis 4:17-21 wat aan die Jahwis toegeskryf word.

Die werkwoord vir “wandel” in Genesis 5:24 (וַיִּתְהַלֵּךְ) is dieselfde wat gebruik word vir God wat in die tuin gewandel het (Genesis 3:8). Alter (1996:24) beskou hierdie frase as ’n uitdrukking van ’n spesiale verhouding met God. Atkinson (1990:128) bring die wandel met God in verband met Noag se wandel met God (Genesis 6:9). Abraham se wandel voor God (Genesis 17:1) asook die verwysing in Miga 6:8, naamlik “wandel nederig met jou God”. Atkinson kom tot die slotsom dat “wandel” hier na die gelowige se lewe van gehoorsaamheid aan God verwys.

Wenham (1987:127) wys op die verskille tussen Henog en Noag se wandel met God en dié van die aartsvaders. Henog en Noag wandel *met* God terwyl die aartsvaders *voor* God gewandel het (17:1; 24:40; 48:15). Hy glo die frase verwys na ’n spesiale intimiteit met God en ’n lewe van vroomheid.

Arnold (2009:88) vergelyk ook Genesis 3 en Genesis 5:22-24, maar wys op die kontraste tussen die twee gedeeltes. By Henog het ons te doen met ’n regverdige individu wat in ’n intieme verhouding met God leef. Adam en Eva het steeds met God gewandel, maar daar was reeds ’n struikelblok in hulle verhouding met God; daarom het hulle weggekruipt om te probeer om van sy teenwoordigheid weg te kom. Eveson (2001:144) beklemtoon ook die kontras tussen voorgenoemde gedeeltes. By Henog, anders as in die tuin, verwys “wandel met God” na diegene wat in die regte verhouding met God is en Hom alleen aanbid. Dit is verder belangrik om uit te wys dat dit by die ander tekste telkens mense is wat wandel terwyl dit God is wat in Genesis 2:4-3:24 wandel. Dit is belangrik om in ag te neem dat ons met die J-bron in Genesis 2:4-3:24 te doen het wat antropomorfistiese spreekwyses oor God gebruik (Coogan, 2006:26). God wat wandel is so ’n spreekwyse. Dit is om hierdie redes dus moeilik om met sekerheid aan te toon dat Genesis 2:4-3:24 dieselfde bedoeling met God wat in die tuin gewandel het as die ander gedeeltes in Genesis waar daar sprake van wandel met God is.

Daar bestaan ’n behoefte aan ’n omvattende studie van die temas in die priesterlike bron wat verbande kan toon met die begrip “die vrees van die Here”. In dié verband kan veral ’n studie onderneem word rakende die temas van “voor sy aangesig” en “wandel met God” of “wandel voor God” wat net soos “die vrees van die Here” sterk

verhoudingsbegrippe is. So 'n omvattende studie val buite die begrensing van hierdie studie.

5.2.2 DIE VERBONDSBELOFTE (GENESIS 15:1-21)

Hierdie episode is baie duidelik gemerk met die woorde “*na hierdie dinge*” (vers 1). Die episode val in twee bedrywe uiteen wat 'n naby parallel met mekaar vorm (Wenham, 1987:326). Mathews (2005:159) stel 'n soortgelyke struktuur voor en grond dit op strukturele en tematiese eienskappe. As ons hierdie struktuur dus met Kaiser (1994:77-78) se voorstelle vir kriteria vir die identifisering van struktuur in verband bring, is hierdie struktuur 'n kombinasie van verbale aanduidings en tematiese konteks.

Jahwe se woord	v 1	Belofte van beloning	v 7	Belofte van land
Abram se woord	v 2-3	Klagte oor kinderloosheid	v 8	Waarborg gevra
Jahwe se reaksie	v 4	Belofte van erfgenaam	v 9	Eedrite beveel
Publieke handeling	v 5	Geneem in oopte	v 16-17	Eedrite uitgevoer
Jahwe se woord	v 5	Belofte nageslag	v 13-16	Belofte van land
Gevolgtrekking	v 6	Abraham se geloof	v 18-21	Jahwe se verbond

(Wenham, 1987:326)

Bronnekritiek bied uiteenlopende antwoorde wat die toeskryf van die gedeelte aan bepaalde bronne betref. Tradisioneel word dit beskou as afkomstig van die J- en E-bronne. In die voorstelle volg die bronne óf op mekaar (vers 1-6 aan E en verse 7-21 aan J, volgens Wellhausen) óf afwisselend [E = 1b, 3a, 5, 11, 12b, 13a, 14, 16 met die res J, volgens Gunkel (1977)]. Meer onlangse skrywers betwyfel die teenwoordigheid van E hier en beklemtoon die eenheid van die narratief (vgl. Wenham, 1987:326; Mathews, 2005:158). Indien ons wel aanvaar dat vers 1-6 aan die E-bron toegeskryf kan word, beteken dit dat hierdie gedeelte die begin van die E-bron is (Fretheim, 1994:444).

In die verbondsbelofte word 'n verwysing na vrees in Genesis 15:12 aangetref:

En toe die son wou ondergaan, val daar 'n diepe slaap op Abram, en kyk, skrik (אימה) en groot duisternis het hom oorval (OAV).

Eveson (2001:291) beskryf vers 12 as 'n diep verskrikking in die besef dat hy hom in die teenwoordigheid van die magtige God bevind. Die duisternis word geassosieer met die Goddelike heerlikheidswolk wat later in die vertelling 'n uitdrukking van God se teenwoordigheid met die tyd van die eksodus was (Deuteronomium 4:11) (vgl. Becker, 1965:73).

Die term “diep slaap” word die eerste keer ten opsigte van Adam in Genesis 2:21 gebruik. Die beskrywings “groot duisternis” en “groot vrees” word albei gebruik om die teenwoordigheid van God aan te dui (Eksodus 15:16; Deuteronomium 32:25; Psalm 18:11) (Currid, 2003:296). “ ‘The deep sleep’, ‘Fear’ and ‘darkness’ all suggest awe-inspiring divine activity” [cf. Genesis 2:21; Jesaja 29:21; Eksodus 10:21, 22; 14:20; 15:16; 23:27; Deuteronomium 4:11; Josua 2:9] “and is closely associated with the exodus and the conquest, appropriately introducing the prophecy in the next verses” (Wenham, 1987:331).

Die vuur en die rook wat tussen die stukke deurbeweeg het, simboliseer die Goddelike teenwoordigheid. “It was an awesome symbol, which Moses was to encounter at Sinai on a grander scale, and one which the people were to associate with God’s holiness” [Eksodus 19:18-23] (Baldwin, 1986:55). Hierdie gedeelte kan ook intertekstueel met Eksodus 19:26-25 saamgelees word. Albei gedeeltes handel oor God se teenwoordigheid en die tekens soos rook en vuur wat daarmee gepaardgaan (vgl. Baldwin, 1986:5; Durham, 1987:268). Vrees word hier dus in die semantiese veld van “verskrikking” gebruik (25.251-25.269).

Vrees in hierdie konteks hou dus verband met God se openbaring, sy teenwoordigheid en die verbond.

5.2.3 SARA EN ABIMELEK (GENESIS 20:1-18)

Hierdie Skrifgedeelte maak deel uit van die Abraham-verhale. Genesis 20 word deur twee hoofdialoge oorheers, naamlik tussen God en Abimeleg (vers 3-7) en tussen

Abimeleg en Abraham (vers 9-13) (Wenham, 1994:67). Gunkel (1977:36) het die volgende struktuur vir hierdie gedeelte voorgestel:

1. Abraham vertoef in Gerar (1)	N[narratief]
2. Abraham se instruksies aan Sara (2a)	D[ialoog]
3. Abimeleg “neem” Sara (2b)	N
4. God waarsku Abimeleg (3-7)	D
5. Abimeleg waarsku sy diensknegte (8)	N
6. Abimeleg vermaan Abraham (9-13)	D
7. Abimeleg gee Sara terug (14)	N
8. Abimeleg praat met Abraham en Sara	D
9. Abraham bid vir Abimeleg en sy huis	N

Hierdie gedeelte is konsentries gerangskik. Hiervolgens is 4 (God waarsku Abimeleg) en 6 (Abimeleg vermaan Abraham) in balans. Dieselfde kan ook gesê word van 3 (Abimeleg neem Sara) en 7 (Abimeleg gee Sara terug). In hierdie struktuur is dit veral 5 (Abimeleg waarsku sy diensknegte) wat klem dra. Abimeleg se vrees is die gevolg van alles wat voorafgaan asook die gevolg van alles wat daarop volg. Elemente 1 en 2 en elemente 8 en 9 vertoon ’n losser verband met mekaar, maar volg die patroon van Narratief (N) wat met Dialoog (D) afgewissel word (Wenham, 1994:68; Kaiser, 1994:77-78).

Tradisioneel is Genesis 20 aan die Elohis toegeskryf (Wenham, 1994:68) behalwe vir vers 18, omdat die vers die Godsnaam Jahwe in plaas van Elohim bevat. Dit word daarom as ’n invoeging beskou. Die volgende redes word aangevoer waarom hierdie hoofstuk aan die Elohis toegeskryf is: Eerstens, omdat die hoofstuk die Godsnaam Elohim gebruik (vers 3, 6, 11, 13, 17); tweedens word na kenmerkende Elohis-terme soos vir vroulike slaaf אמה (vers 17) verwys; derdens is daar God se verskyning aan Abimeleg in ’n droom (vers 3 en 6) wat kenmerkend van die Elohis is; vierdens die feit dat hierdie ’n doeblat van die verhaal in Genesis 12:10-20 is wat aan J toegeskryf is (Wenham, 1994:68). Laastens kan daarop gewys word dat die Elohis Abraham as ’n profeet voorstel (Skinner, 1980:331). In hierdie verband moet gewys word op die leemtes in kriteria om bronne aan te wys, soos vroeër bespreek. Baie van die kriteria moet hoogstens as omstandigheidsgetuie hanteer word. Die verwysings na droom

of profesie is nie noodwendig uniek aan die Elohis nie. Dieselfde kan ook van terminologie soos אִמָּה (vroulike slaaf) gesê word.

Die konstante gebruik van die Godsnaam Elohim is opvallend. Die gebruik kan 'n teologiese verduideliking hê, naamlik dat Jahwe God se verbondsnaam is en daarom nie gebruik word soos hier waar heidene betrokke is nie (Wenham, 1994:69). Wenham (1994:69) maak die gevolgtrekking dat die konstante gebruik van die Godsnaam Elohim in Genesis 20-22 tog daarop dui dat hierdie hoofstukke van 'n ander tradisie afkomstig is as die res van die Abraham-verhale.

Navorsers soos Running (1991) en Alexander (1992) het Van Seters (1975) gevolg wat geargumenteer het dat Genesis 20 nie 'n onafhanklike parallel tot die verhaal in Genesis 12:10-20 is nie. Hierdie hoofstuk veronderstel die verhaal in Genesis 12:10-20. Van Seters voer aan dat Genesis 20 nie net bekend was met Genesis 12:10-20 nie, maar ook bekend met die gedeelte in sy huidige posisie. Hy voer verder aan dat Genesis 20 poog om van die vrae te hanteer wat in Genesis 12:10-20 na vore gekom het. Vrae soos hoekom God Farao gestraf het wat onbewus was van sy sonde, is gevra. Genesis 20:3-7 bied 'n antwoord op hierdie vraag. Hierdie narratief poog verder om die vraag te beantwoord hoekom Abraham gelieg het dat Sara sy vrou is. Die antwoord op hierdie vraag is dat dit gedeeltelik waar is, omdat Sara Abraham se halfsuster was. Dit was om godsdienstige redes genoodsaak, want Abraham het gereken dat hulle geen vrees vir God het nie en hom daarom om die lewe sal bring. Van Seters meen dus dat 'n outeur 'n J-bron aangepas het. Hierdie redaksie dateer voor die Jahwis. Vers 18, waar die Godsnaam Jahwe gebruik word, is moontlik 'n redaksie van die Jahwis. 'n Verwysing na Jahwe aan die begin of einde van 'n gedeelte is 'n tipiese Jahwistiese redaksionele tegniek (Wenham, 1994:68).

Die volgende teksgedeeltes in Genesis 20 bevat terminologie vir vrees:

Genesis 20:8 *Abimeleg is toe die môre vroeg op en het al sy dienaars geroep en die hele saak voor hulle ore vertel. Toe was die manne baie bang* (וַיִּירָאוּ).

Genesis 20:11 *En Abraham antwoord: Ek het gedink daar is regtig geen vrees* (יִרְאָה) *vir God in hierdie plek nie, sodat julle my oor my vrou sal doodmaak* (OAV).

Die benaming “Abimeleg” hier is nie ’n persoonlike naam nie, maar soos “Farao” ’n koninklike term (Eveson, 2001:343). Currid (2003:365) beskou die verwysings na vrees in hierdie gedeelte nie as vrees vir Jahwe nie, omdat Abimeleg nie met Jahwe bekend sou wees nie. Dit moet dan eerder as die aanwesigheid van morele standarde beskou word. “It means that Abraham does not believe the people of Gerar to be very religious or moral” (Currid, 2003:365). Navorsers het die vrees van die Here in hierdie konteks tradisioneel ’n etiese konnotasie gegee (Oosterhoff, 1949:28). Die morele inslag is duidelik daarin dat Abimeleg besorg is oor sy sonde teen Abraham nieteenstaande die feit dat hy dit onwetend gedoen het. “’n Groot sonde” is ’n kenmerkende Ou Nabye Oosterse beskrywing vir egbreuk (vgl. Genesis 34:7; 2 Samuel 13:12) (vgl. Rabinowitz, 1959:73; Moran, 1959:280). Tot op hierdie punt het die narratief die indruk geskep dat Abimeleg ’n regverdige en Godvresende koning was wat ’n diep ingesteldheid vir morele waardes het. Hierdie morele ingesteldheid is ook uitgebrei na sy onderdane wat baie bevrees was toe Abimelek sy droom aan hulle vertel het (Wenham, 1994:72). Hierdie gebeure getuig hoe verkeerd Abraham in sy beoordeling van hierdie nie-Israeliete was dat hulle God nie vrees nie. Hulle vrees vir God brei ook uit na hulle respek vir Abraham as God se dienaar. Vandaar die geskenke en voorregte wat aan Abraham toegestaan word (Johnson & Johnson, 2001:98). Eveson (2001:344) beskou die geskenke as restitusie vir die onreg wat Abimeleg Abraham aangedoen het.

Johnson en Johnson (2001:98) wys daarop dat Abraham se eie integriteit en nie net dié van Abimelek en sy volk nie, hier verdag is. Von Rad (1972:229) is van mening dat dit vernederend vir Abraham was dat ’n heiden meer vrees vir God openbaar het. Eveson (2001:344) wys op die ironie dat Abraham, wat ander beskuldig het dat hulle God nie vrees nie, op daardie oomblik mense meer gevrees het as God.

Die simpatie in hierdie gedeelte is by Abimeleg. Dit kom veral in Abimeleg se dialoog met Abraham na vore (Wenham, 1994:72). Aan die ander kant word God se beskerming oor Abraham en sy posisie as profeet beklemtoon. God bewys daarom genade aan Abimeleg om God te vrees, maar in belang van Abraham (Arnold, 2009:189).

Wat “die vrees van die Here” in die gedeelte betref, kan die volgende gevolgtrekkings gemaak word: Die vrees van die Here word hier in ’n duidelike etiese sin gebruik. Dit word veral met die sonde van egbreuk (in die ou nabye-Oosterse konteks het egbreuk die betekenis gehad van geslagsgemeenskap met die vrou wat aan ’n ander behoort) in verband gebring. Die vrees van die Here word dus hier in (vers 11) die semantiese veld van “reg en geregtigheid” (88.12-88.23) gebruik. Die vrees van die dienaars in vers 8 word in die semantiese veld van die emosie van vrees of verskrikking (25.251-25.269) gebruik.

Die vrees van die Here is universeel; nie net Abraham nie, maar ook die heidense koning en sy onderdane vrees God. In Genesis 20 is daar sprake van die respek van Abimeleg vir Abraham wat met die vrees van die Here in verband staan. Laastens is daar die rol van Abraham as profeet en voorbidder wat moontlik met die vrees van die Here verband kan hou.

Wat intertekstuele studies betref, kan hierdie gedeelte met Jona 1 saamgelees word. In Jona 1 het die heidene ook vrees vir die Here geopenbaar wat ’n beskaming was vir Jona, die profeet van die Here (Wenham, 1994:72). Die heidene op die skip was, net soos Abimeleg, besorg om nie teen die Here te sondig nie. Daarom was hulle huiwerig om aan Jona se versoek te voldoen om hom oorboord te gooi. In albei gedeeltes speel gebed ’n belangrike rol. Abimeleg het Abraham gevra om vir hom te bid. Die heidene op die skip het gebid dat God dit nie aan hulle sal toereken wanneer hulle Jona oorboord gooi nie. Nadat die storm bedaar het, het hulle aan God geoffer en geloftes aan God gemaak (Person, 1996:40).

5.2.4 ABRAHAM WORD GETOETS (GENESIS 22:1-19)

Hierdie narratief is ten volle geïntergreer met die narratiewe wat dit voorafgaan. In hierdie narratiewe word die beloftes van seën (v 17-18), baie afstammeling en die seën tot die nasies beklemtoon (Genesis 12:2, 3; 17:16, 20; 18:18; 16:10; 17:2, 20; 15:4-5). Die verhaal in Genesis 21, nl. waar Ismael weggestuur en Abraham in hierdie hoofstuk getoets word, loop parallel (Wenham, 1994:99).

God beveel Ismael se wegstuur (21:12-13)	God beveel Isak as offer (22:2)
Voedsel en water word geneem (21:14)	Materiaal vir offerhande geneem (22:3)
Reis (21:14)	Reis (22:4-8)
Ismael op die punt om te sterf (21:16)	Isak op die punt om te sterf (22:10)
Engel van God roep (21:17)	Engel van God roep (22:11)
Moenie vrees nie (21:17)	Vrees God (22:12)
God het gehoor (21:17)	Jy het my stem gehoorsaam (hoor) (22:18)
Ek sal groot nasie maak (21:18)	Afstammeling soos sand/sterre (22:17)
Open haar oë, sien put (21:19)	Abraham sien ram (22:13)
Gee haar seun water (21:19)	Offer ram i.p.v. seun (22:14)

Towner (2001:185) stel die volgende struktuur voor:

1. Die toets: offer seun (vers 1-2)
2. Aksie (vers 3-6)
3. God sal voorsien (vers 7-8)
4. Voorbereidings (vers 9-10)
5. Godsverskyning en nuwe opdrag (vers 11-12)
6. Nuwe voorbereidings (ram) (vers 13)
7. God sal voorsien (vers 14)
8. Aksie (vers 15-18)
9. Toets afgehandel (vers 19).

Die verhaal bereik sy klimaks in die lang episode op die top van die berg waar die engel op die laaste oomblik die offerande stop en 'n ram as plaasvervanger vir Isak voorsien. Die beloftes word bevestig en uitgebrei. Voor die gebeure op die berg is daar kort tonele wat bydra om spanning te skep (Wenham, 1994:99).

Hoewel die klimaks van hierdie narratiewe struktuur die Godsverskyning en nuwe opdrag is (vers 11-12), vind ons die teologiese beklemtoning in die frase “God sal voorsien” (Towner, 2001:185). Towner (2001:185) verduidelik nie watter kriteria hy gebruik het vir die identifisering van hierdie struktuur nie. Dit is egter duidelik dat dialoog en narratief in hierdie struktuur afgewissel word; ons het hier dus met ’n bepaalde vorm van narratiewe tegniek te doen (vgl. Kaiser, 1994:77-78).

Tradisionele bronnekritiek het ten minste vers 1-14 en 19 aan die Elohis toegeskryf. Hierdie verse is aan die Elohis toegeskryf op grond van die gebruik van die Godsnaam Elohim, die parallelle met Genesis 21:8-21 wat ook aan E toegeskryf is en die nagtelike openbaring in vers 1 en 2 (Wenham, 1994:99). Die engel wat uit die hemel geroep het (vers 11) is kenmerkend van die Elohis (Skinner, 1980:328). Vers 15-18, wat die Godsnaam Jahwe gebruik, word aan die J-bron of ’n later redakteur toegeskryf. Meer onlangs is veral die toeskryf van vers 1-14 aan die Elohis deur navorsers in twyfel getrek. Hierdie verse gebruik nie konstant die Godsnaam Elohim nie, maar ook Jahwe (vers 11 en 14).

Daar is ook besware geopper wat styl betref. Speiser (1967:166) voer aan dat die styl van die narratief baie meer inpas by die J-bron as die Elohis. Hy voer verder aan dat die verwysing na Elohim eerder as Jahwe toegeskryf kan word aan ’n skryffout. Navorsers soos Van Seters (1975) en Alexander (1983) het aangevoer dat die Jawis die hoofsamesteller van die verhaal was (Wenham, 1994:102). Towner (2001:184) meld dat die teenwoordigheid van die begrip “die vrees van die Here” ’n moontlike aanduiding van die teenwoordigheid van die Elohis kan wees.

Die sekondêre aard van vers 15-18 is deur Coats (1983), Van Seters (1975) en Alexander (1983) in twyfel getrek. Hulle voer aan dat die toetsing van Abraham sonder hierdie verse doelloos is. Die doel van die toetsing van Abraham word eers duidelik met God se bevestiging van sy beloftes aan Abraham in hierdie verse. Westermann (1975) het hierdie argument verwerp op grond van die feit dat vers 15-18 duidelik in styl verskil (Wenham, 1994:102).

In dié verband kan ons die gevolgtrekking maak dat vers 1-14 'n komplekse samestelling en redaksie ondergaan het. Die hand van die outeur/redakteur van vers 15-18 is waarskynlik ook teenwoordig in vers 1-14 (Wenham, 1994:103). Navorsers het die teenwoordigheid van die Elohis hier onderbeklemtoon. Die teenwoordigheid van die naam Elohim kan nie hier net aan 'n skryffout toegeskryf word nie. Ooreenkomste in struktuur met ander Elohistiese gedeeltes is belangrik. Hoewel die gedeelte waarskynlik nie as suiwer Elohisties aangetoon kan word nie, is die bron waarskynlik wel teenwoordig.

Die volgende vers bevat terminologie vir “vrees”:

Moenie jou hand na die seun uitsteek nie, en doen hom niks nie; want nou weet Ek dat jy God vrees (אֵי) en jou seun, jou enigste, van My nie teruggehou het nie (Genesis 22:12) (OAV).

Die belofte van God aan Abraham van 'n groot nageslag is in Isak gesetel. God het dit duidelik gemaak dat Abraham nie deur Ismael nie, maar deur Isak gebou sal word. Die offerande van Isak sou dus die einde van hierdie belofte beteken (Arnold, 2009:201). In 'n sin moes Abraham ook homself gee, want in die antieke Ooste is geglo dat die nalatenskap van 'n seun jou eie lewe na jou dood voortsit. In 'n sin verteenwoordig Isak Abraham se onsterflikheid (Arnold, 2009:204).

Dit is belangrik dat ons van die eerste vers af weet dat hierdie opdrag 'n toets is. Hierdie toets is om te demonstreer dat Abraham God wel vrees (Arnold, 2009:202). Genesis 22:12 beteken nie dat God nie geweet het dat Abraham God vrees nie, maar hierdie waarheid is deur sy gehoorsaamheid gedemonstreer (Arnold, 2009:207). Currid (2003:393) beskou die toets tot Abraham se voordeel sodat hy die doeltreffendheid van sy geloof in God mag ken. Dit moet ook uitgelig word hoe stiptelik Abraham gehoorsaam was. Hy het byvoorbeeld dadelik klaargemaak (Eveson, 2001:353). Geloof speel ook 'n belangrike rol in Abraham se antwoord aan Isak dat God sal voorsien. Dit was nie maar net 'n antwoord om Isak gerus te stel nie. Dit het sy geloof in God uitgedruk. Die toets het bewys dat sy geloof eg was (Eveson, 2001:354).

Wenham (1994:110) gee 'n goeie beskrywing van die vrees van die Here in hierdie konteks: “To ‘fear God’ or ‘the Lord’ is a very common expression in the OT and means to honor God in worship and in an upright life.” Wenham beskou Job as 'n treffende parallel wat ook in sy geloof getoets is.

Oosterhoff (1949:28) dui aan dat “die vrees van die Here” hier 'n etiese betekenis het. Semanties het ons hier dus met “reg en geregtigheid” te doen (88.12-88.23). Die vrees van die Here staan in verband met gehoorsaamheid asook die gedagte van God wat Abraham getoets het. Geloof speel 'n belangrike rol in hierdie gedeelte en moet hier in verband met die toets vir die vrees van die Here gebring word.

5.2.5 JAKOB ONTMOET GOD BY BET-EL (GENESIS 28:10-22)

Die begin van hierdie verhaal is duidelik gemerk. Dit begin in vers 10 met 'n opsomming van Jakob se reis wat hierdie materiaal met die voorafgaande en daaropvolgende hoofstukke (27 en 29) verbind. Dit eindig met Jakob se eed in vers 20-22 wat terugkyk oor sy reis en vorentoe na sy terugkeer (Wenham, 1994:219). Hierdie narratief bevat baie verbintenisse met die voorafgaande en met vertellings waarop dit volg. Vers 10 wat van Bet-El vertel, verwys terug na Genesis 26:23-28:5. Haran kyk vorentoe na Genesis 29:4-31:54. Vers 13 en 14 haal aan uit Genesis 12:3. Die belofte van Goddelike beskerming en veilige terugkeer kom weer voor in Genesis 31:3, 5; 42; 32:13 en 35:3. Jakob se oprigting van 'n gedenkteken word weer in Genesis 31:13 en 35:1-7 genoem. Jakob se ondervinding met God by sy vertrek koppel met 'n soortgelyke ondervinding tydens sy terugkeer (Genesis 32:2-3) (Wenham, 1994:219).

Hierdie episode omvat die nag van sy droom én die oggend daarna. Op grond hiervan kan dit in twee bedrywe verdeel word (vers 10-17 en 18-22). Dit is egter beter om die gedeelte as 'n uitgebreide toneel te beskou. Ongelukkig motiveer Wenham (1994:219) nie voldoende hierdie keuse nie. Indien ons die gebruik van die naam Jakob op verbale vlak as 'n merker gebruik, verdeel die materiaal soos volg:

Vers 10-15	Jakob se ondervinding by Bet-El
Vers 16-17	Jakob se eerste reaksie
Vers 18-22	Jakob se eed.

Mathews (2005:448-455) deel die gedeelte in twee dele en gee 'n meer gedetailleerde struktuur.

1. Die droom by Bet-El (28:10-15)

Inleiding (10)

Voorbereiding tot die droom (11)

Die droom van die hemelse leer (12)

Goddelike boodskap en beloftes (13-15)

2. Aanbidding by Bet-El (16-22)

Rig steen op en noem plek Bet-El (16-19)

Jakob lê 'n eed af (20-22).

Mathews (2005:448-455) begrond hierdie struktuur op die tydsaanduidings. Die aanbreek van die oggend dui die begin van die tweede gedeelte in hierdie struktuur aan. Die kriteria vir die identifisering van die struktuur is dus narratiewe wêreld (vgl. Kaiser, 1994:77-78).

Volgens die tradisionele bronnekritiek kom hierdie narratief van J en E. Van die J-bron kom vers 13-16 en 19a. Hierdie gedeeltes bevat die Goddelike beloftes en die naamgewing van Bet-El. Die bronnekritiek skryf vers 11-12, 17-18, 20-21a en 22 wat die droom insluit, die oprigting van die steen en Jakob se eed aan E toe. Daar is redelike eenstemmigheid wat die grootste deel van hierdie analise betref. Vers 10 is hierop 'n uitsondering wat J of E kan wees en vers 19b kan E of 'n redakteur wees. Op grond van die bronnekritiek word aangevoer dat die hoofweergawe van E is wat deur J in vers 13-16 en 19 aangevul is. Hierdie bronneverdeling word deur die volgende waarnemings geregverdig. Daar is twee benamings vir God, naamlik Jahwe (vers 13, 16, 21) en Elohim (vers 12, 17, 20, 21, 22). In vers 12 verskyn engele, maar vanaf vers 13 is dit die Here wat verskyn. Daar is twee beskrywings van die heiligheid van die plek in vers 16 en 17. Dit blyk dat die verhaal in vers 19 eindig.

Die eed in vers 20-22 is onversoenbaar met die belofte in vers 13-15 (Wenham, 1994:220; Fretheim, 1994:541).

Hierdie konsensus is onlangs deur veral tradisie-historiese navorsers soos Rendtroff (1982) en Blum (1984) verwerp. Hulle wys daarop dat die kriteria waarop hierdie konsensus geskoei is, swak is. Hulle voer aan dat Jahwe die enigste naam vir God in hierdie gedeelte is. Elohim is 'n algemene naam vir God en word daarom in verband met die engele van God (vers 12) of die huis van God (vers 17 en 22) gebruik. Tradisiekritici (Westermann, Rendtroff, Blum) verkies om hier nie aan twee weergawes van dieselfde verhaal te dink nie, maar aan een verhaal wat ten minste twee maal uitgebrei is. Westermann (1975) is van mening dat die vroegste voor-Israelitiese kern uit vers 11-12 en 16-19 bestaan het. Hierdie is deur 'n J-redaksie uitgebrei met toevoeging van vers 15. 'n Derde hand het vers 13-14 en 20-22 bygevoeg. Coats (1983) het aangevoer dat die verhaal in wese J is met Elohistiese uitbreidings (Wenham, 1994:220).

Wenham (1994:220) is van mening dat 'n J-redakteur verantwoordelik was vir die finale fase van die teks. Sy belangstellings is duidelik in die beloftes (vers 13-15) en die eed (vers 20-22). Belangrik vir hierdie studie is die bepaling van die bron vir Genesis 28:16 (vers 17) waar sprake is van vrees. Tradisioneel is hierdie vers aan E toegeskryf. Hier moet tot versigtigheid gemaak word, omdat die samestelling van hierdie narratief baie kompleks is.

Die volgende verse bevat terminologie vir “vrees”:

Daarop word Jakob uit sy slaap wakker en sê: Waarlik, die Here is op hierdie plek, en ek het dit nie geweet nie. En hy het bevrees (וירא) geword en gesê: Hoe vreeslik (נורא) is hierdie plek! Dit is niks anders as 'n huis van God nie, en dit is hier die poort van die hemel. (Genesis 28:16-17) (OAV).

Regdeur die Skrif bring kontak met God vrees by die mens mee (Eksodus 19:16; Rigters 6:22; Nehemia 1:5; Jesaja 6:5). Die mens wat met die heilige God gekonfronteer word, word bewus van sy eie sonde en onwaardigheid om in die Goddelike teenwoordigheid te wees (Wenham, 1994:223; vgl. Eveson, 2001:406).

Jakob het die volgende oggend vroeg opgestaan wat getuig van die indruk wat God se openbaring op hom gemaak het en sy bereidheid om tot aksie oor te gaan (Arnold, 2009:255).

Hierdie gedeelte staan in die konteks van aanbidding; Jakob maak Bet-El 'n plek van gebed. Hy rig nie 'n altaar op nie, maar merk die plek met 'n steen (Everson, 2001:406). Hy self die klip waarop sy kop gelê het en verklaar die plek as 'n heilige plek. Al sy aksies dui op aanbidding (Arnold, 2009:255).

In hierdie gedeelte is daar dus sprake van vrees teenoor God in die konteks van Godsopenbaring. Tweedens staan vrees hier sterk met aanbidding in verband. Vrees in verband met die huis van God kan op godsdiensoefening (53.1-53.15) dui.

5.2.6 JAKOB VERLAAT LABAN (GENESIS 31:2-32:3)

Die meeste kommentators aanvaar dat Genesis 31:1-32:1 'n eenheid vorm en dat 32:2-3 'n nuwe episode verteenwoordig. Alle navorsers is dit egter nie eens waar die gedeelte eindig nie. 'n Nag skei 31:54 en 32:1 van mekaar wat beteken dat 32:1 'n nuwe toneel, maar nie noodwendig 'n nuwe episode is nie. Sonder 32:1 sal die episode egter onvolledig wees, want 'n mens verwag dat melding van Laban se terugkeer gemaak sal word. Dit is egter beter om die episode by 32:3 te laat eindig, omdat Jakob die hoofkarakter is (Wenham, 1994:266).

Hierdie episode is 'n integrale deel van die Laban-Jakob-verhaal. Telkens veronderstel verwysings in die narratief voorafgaande gebeure, soos Jakob se huwelik met Lea en Ragel (Genesis 31:4-17; 26-50), sy diens aan Laban (vers 6-13, 37-42) en sy afstand van sy huis (vers 3, 18, 30, 49) (Wenham, 1994:266).

Die episode kan volgens Wenham (1994:266) in sewe tonele ingedeel word.

Toneel 1	Die Here beveel Jakob om terug te keer huis toe (vers 3)
Toneel 2	Jakob verkry vroue, kom ooreen om te vertrek (4-16)
	Jakob se toespraak (5-16)
	Ragel en Lea se antwoord (14-16)

Toneel 3	Die vertrek (17-21)
Toneel 4	Laban se agtervolging (22-24)
Toneel 5	Konfrontasie tussen Jakob en Laban (25-44)
	Tente opgeslaan (25)
	Laban se beskuldigings (26-30)
	Jakob se antwoord (31-32)
	Tente deursoek (33-35)
	Jakob se beswaar (36-42)
	Laban se reaksie (43-44)
Toneel 6	Laban keer terug (32:1)
Toneel 7	Uitkoms: Jakob gaan voort, ontmoet engele (32:2-3).

Wenham (1994:266) laat na om sy kriteria vir sy identifisering van die tonele in die narratief hier aan te dui. Mathews (2005:507) identifiseer vier episodes, naamlik:

1. Die besluit om te vlug (1-16)
2. Die vlug en bedrog (17-21)
3. Die inhaal en die dispuut (22-44)
4. Die vreedsame oplossing van die dispuut (44-45).

Mathews (2005:507) identifiseer sy struktuur op grond van 'n reeks toesprake en kort narratiewe wat afgewissel word. Ons het hier dus met narratiewe tegniek te doen (vgl. Kaiser, 1994:77-78).

Tradisionele bronnekritiek het die meeste van hierdie materiaal aan E toegeskryf met 'n paar invoegings deur J en een van P (vers 18). Daar is wyd uiteenlopende opinies oor hoeveel aan J toegeskryf behoort te word. Die gronde om die hoofgedeelte aan E toe te skryf, is eerstens die gebruik van die Godsnaam Elohim (vers 7, 9, 11, 16, 19, 24, 42; 32:2, 3). Tweedens die openbaring deur middel van drome (vers 10, 11, 24). Derdens die verwysing na die eed by Bet-El (vers 13; Genesis 28:18, 20-22). Dat J teenwoordig is, word ondersteun deur die gebruik van die Godsnaam Jahwe (vers 3, 49) asook sekere herhalings en onversoenbaarhede in die latere deel van die verhaal (vers 44, 54).

Wat die toeskrywing van die materiaal aan bronne betref, verskil navorsers van mekaar. Driver (1957) en Speiser (1967) skryf net 31:3 en 46-50 aan J toe en byna al die res aan E. Aan die ander uiterste skryf Gunkel (1977) en Skinner (1930) baie meer aan J toe (31:3, 19a, 21, 25, 27, 31, 36a, 38-40, 44, 46, 48, 51-53a) (vgl. Wenham, 1994:268-269; Fretheim, 1994:562).

Die mees onlangse tradisiekritici het Volz (1933) nagevolg deur te argumenteer dat Genesis 31 'n integrale deel van J is. Hulle verduidelik die gebruik van die Godsnaam Elohim in die lig daarvan dat Jakob se vroue uit 'n heidense agtergrond gekom het. Die tradisie-historiese navorsers Westermann, Coats en Blum verwerp die idee dat Genesis 34 uit E en J saamgestel is, en skryf dit in hoofsaak aan J toe (Wenham, 1994:268-269).

Na alle waarskynlikheid moet Genesis 31 as 'n komplekse samestelling en redaksie beskou word. In besonder belangrik is die herkoms van Genesis 31:42 en Genesis 31:53 se verwysing na die vrees van Isak. Hierdie verwysings moet waarskynlik aan die Elohis toegeskryf word.

Die volgende verse verwys na die vrees van Isak:

As die God van my vader, die God van Abraham en die Vrees van Isak, (וַיִּפְחַד יִצְחָק) nie aan my kant was nie – ja, dan sou u my met leë hande weggestuur het. God het my ellende en die moeitevolle arbeid van my hande aangesien en verlede nag geoordeel (Genesis 31:42) (OAV).

Die God van Abraham en die God van Nahor, die God van hulle vader, sal regter tussen ons wees. En Jakob het gesweer by die Vrees van sy vader Isak (אֲבִירָא יִצְחָק); (בְּפֶחַד) (Genesis 31:53) (OAV).

Nie alle navorsers is dit eens dat die Vrees van Isak wel na “vrees”, soos in hierdie studie bestudeer, verwys nie. Albright (1957:257) het voorgestel dat “Vrees van Isak” Isak se stamverwant (*kinsman*) beteken. Westermann (1975) het “Toevlug (*refuge*) van Isak” voorgestel (Wenham, 1994:278). Alter (1996:176) beskou die pogings van kommentators wat reken dat hierdie gedeelte nie na “vrees” verwys nie as

onoortuigend (vgl. Wenham, 1994:278). Hy beskryf die betekenis van die Vrees van Isak soos volg: “In the God of his father Isaac he senses something numinous, awesome, frightening” (Alter, 1996:176). Die tradisionele betekenis van “vrees” as betekenis vir “Vrees van Isak” het baie ondersteuning van navorsers gekry. Von Rad (1972:311) maak die volgende gevolgtrekking rakende Vrees van Isak: “It is usually translated ‘fear of Isaac’ and is understood to refer to the God whom Isaac fears and whom he worships in awe.” Eveson (2001:430) bring die verwysing na Vrees van Isak in verband met respek en Goddelike vrees. Die tradisionele siening pas dus steeds die beste in die konteks in.

Navorsers verskil wat betref of hierdie verwysings na “Vrees van Isak” latere invoegings is, al dan nie. Wenham (1994:278) verwerp die siening wat Westermann (1975) huldig dat die woorde “die God van Abraham” en “Vrees van Isak” latere invoegings is. Wenham motiveer sy beswaar deur op die noue aansluiting met Genesis 28:13 te wys.

Die verband tussen die God van Isak en die gode van Nahor is ’n verdere punt van bespreking vir navorsers. Arnold (2009:277) wys daarop dat dit onduidelik is of die God van Abraham en Vrees van Isak na die dieselfde God van Nahor verwys. Alter (1996:176) is van mening dat dit in hierdie konteks nodig is om die God van die voorvaders van die gode van Nahor te onderskei. Wenham (1994:280) reken dat Laban by meer as een god sweer.

Dit is ook belangrik om die uitdrukking “Vrees van Isak” in die lig van die konteks te beskou, naamlik die verbond wat Jakob en Laban met mekaar gesluit het. Hierdie verbond dra die betekenis dat God oor hulle wag hou. Jakob se respek vir God sal hom daarvan weerhou om die ooreenkoms met Laban te verbreek. God sal waghou tussen hulle; vandaar dan die naam “Mispa” (wagtoring) (Atkinson, 1990:134).

Wat die semantiese veld betref, kan na Von Rad (1972:311) se voorgenoemde definisie verwys word, naamlik dat Isak God met respek aanbid (53.1-53.15). “Vrees van Isak” staan hier in verband met regverdige optrede teenoor mense. Omdat Jakob God vrees, sal hy regverdig teenoor Laban optree. Die vermelding van Vrees van Isak in die sin van regverdige optrede teenoor mense is ironies in die lig van Jakob

wat nie sy vader Isak en sy broer Esau regverdig behandel het toe hy hulle bedrieg het om die seën van sy vader te bekom nie (Genesis 27).

5.2.7 DIE EERSTE BESOEK VAN JOSEF SE FAMILIE IN EGIPT **(GENESIS 42:1-38)**

Genesis 42 begin met 'n nuwe fase in die familiegeskiedenis van Jakob. Jakob het twintig jaar lank met sy elf seuns in Kanaän gewoon, terwyl hy oor die dood van sy geliefde seun Josef getreur het. Intussen het dieselfde Josef na talle ontberings die hoof van die Egiptiese administrasie geword. Die verhaal van Josef begin met drie bedrywe wat parallel aan mekaar loop en illustreer dat God met Josef was. In die eerste bedryf (Genesis 39:1-20) word Josef hoof van die huis van Potifar. In die tweede bedryf (Genesis 39:21-40:1-57) word hy hoof oor die koninklike gevangenis. In die derde (Genesis 41:1-57) word hy tweede in bevel naas Farao.

Hierdie drie bedrywe word deur nog drie bedrywe opgevolg wat al drie oor reise handel wat na Egipte onderneem is. Die eerste reis (Genesis 42:1-38) handel oor die eerste reis van Josef se broers. Die tweede reis is oor sy ouer broers wat Benjamin saamgeneem het (Genesis 43:1-45:28). Die derde reis word deur al sy broers asook sy vader Jakob onderneem (Genesis 46:1-47:12). Elke episode is meer emosioneel en intens as die eerste (Wenham, 1994:403).

Die spesifieke gedeelte is soos volg opgebou:

Vers 1-4	Jakob stuur sy seuns na Egipte	A
Vers 5	Reis na Egipte	B
Vers 5-17	Eerste ontmoeting met Josef	C
Vers 18-24	Tweede ontmoeting met Josef	C
Vers 25-28	Terugreis	B
Vers 29-38	Die seuns raporteer aan Jakob	A

Die tonele is rofweg konsentries gerangskik. Die eerste (vers 1-4) en die laaste (vers 29-38) toneel handel oor Jakob en sy seuns, en speel in Kanaän af. Albei illustreer Jakob se huiwering om Benjamin na Egipte toe te laat gaan. Vers 5 en 25-28 handel

oor die reise van en na Egipte. Die twee tonele in die middel het duidelik betrekking op mekaar en handel oor Josef se ondervraging van sy broers (Wenham, 1994:404). Die kriterium vir hierdie struktuur is dus die narratiewe wêreld (vgl. Kaiser, 1994:77-78).

Genesis 42 veronderstel wat voorafgaan. Dit sluit in verwysings soos Jakob se behoefte aan voedsel en sy besluit om na Egipte toe te gaan (vers 1-3; vgl. Genesis 41:54-57). Die heerskap van Josef verwys terug na Genesis 41:41-59. Hy onthou sy drome (Genesis 37:5-11). Josef se broers verwys na sy verdwyning (vers 13). Hulle erken hulle eie aandeel in sy verdwyning (vers 21-22; vgl. Genesis 37:14-36). Deur sy broers gevange te neem, blyk dit dat hy hulle in eie munt terugbetaal (Genesis 39:20-30:23). Wat die materiaal betref wat op hierdie episode volg, is hierdie eerste ontmoeting belangrik. Dit skep die spanning ten opsigte van Jakob se vrees om Benjamin te stuur. Dit ontvou in die volgende episodes (Wenham, 1994:404).

Wat die bronne van Genesis 42 betref, is daar twee benaderings. Dié soos Driver (1913), Speiser (1967) en Vawter (1977) wat die meeste van die hoofstuk aan E toeskryf, behalwe vers 27-28 wat aan J toegeskryf word met vers 38 'n verdere moontlike J-gedeelte. Tweedens is daar navorsers soos Skinner (1930), Gunkel (1977, 1910) en Schmidt (1986) wat aanvoer dat daar J-gedeeltes is wat regdeur die hoofstuk voorkom. Hulle verskil onderling oor die spesifieke verse. Moontlike verse wat hulle geïdentifiseer het, sluit in vers 2, 3a, 4b, 5, 7, 9b, 10-12, 27-28 en 38. In hierdie analise het hulle sterk gesteun op die kriterium van doeblette. Wenham (1994:404) betwyfel dit egter of twee parallelle verhale hier met sekerheid aangetoon kan word. Wenham (1994:405) beskou Genesis 42 as 'n integrale deel van die Josef-verhaal wat van dieselfde bron as die res van die Josef-verhaal afkomstig is. Die onsekerheid word ook bevestig deur Fretheim (1994:627) se opmerking dat hierdie gedeelte wel deur J en E saamgevoeg kon gewees het, maar nou as 'n eenheid funksioneer.

In hoofstuk 42 vind ons die volgende verwysing na vrees:

En op die derde dag sê Josef vir hulle: Doen dit, dan sal julle lewe; ek vrees (יִרָא) God! (Genesis 42:18) (OAV).

Die rede hoekom Josef sy broers vrylaat, naamlik omdat hy God vrees, moes vir hulle verbasend gewees het. Abraham was skepties oor heidene wat God vrees (Genesis 20:11). Om God te vrees is die mees fundamentele van alle godsdienstige pligte (Spreuke 1:7; Prediker 12:13; Genesis 22:12; Eksodus 1:17; Levitikus 19:14, 32; Deuteronomium 6:2, 13). Iemand wat God vrees, is een wat voorsien in die behoeftes van ander; iemand wat ander voed (Job 29:12-13; Spreuke 31:20, 30) (Wenham, 1994:408).

Navorsers het die verwysing na die vrees van God hier aan 'n etiese inslag (om reg voor God te leef) verbind. Arnold (2009:354) is van mening dat hoofstuk 42 intertekstueel saam met Genesis 22:12 gelees kan word, omdat daar in albei gedeeltes 'n besorgdheid is om in gehoorsaamheid en reg voor God te leef. Semanties het ons dus hier te doen met reg en geregtigheid wat voortspruit uit eerbied vir God (88.12-88.23).

5.3 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE BOEK EKSODUS

5.3.1 DIE VOLKSMOORD VAN FARAO (EKSODUS 1:15-22)

Farao se vrees vir die kinders van Israel wat deur hulle bevolkingsgroei aangewakker is, spoor hom aan om teen hulle op te tree. Plan A was om hulle getalle te probeer beheer deur hulle harde arbeid te laat verrig. Hierdie plan was nie baie suksesvol nie; gevolglik moes hy oorgaan na plan B waarin ons 'n progressie vind, omdat dit meer drasties en wreder as Plan A is. Vir hierdie plan soek hy die hulp van die vroedvroue wat beveel word om die seuntjies wat vir die Israeliete gebore word, om die lewe te bring. Na die mislukking van Plan B volg die mees drastiese Plan C toe Farao aan sy hele volk bevel gee om die seuns in die Nyl te gooi (Durham, 1987:12). Skematies lyk die struktuur van hierdie perikoop dus soos volg:

1.	Farao se eerste maatreël – harde arbeid (Plan A) - volk	(8-14)
	N Farao nader sy volk met sy vrese rakende Israel	(8)
	D Farao se opdrag aan sy volk	(9-10)
	N Die opdrag word uitgevoer; die gevolge vir Israel	(11-14)
2.	Farao se tweede maatreël – vroedvroue (Plan B) - vroedvroue	(15-21)
	N Farao nader die vroedvroue	(15)
	D Farao se opdrag aan die vroedvroue	(16)
	N Die opdrag word nie uitgevoer nie; gevolge vir Israel	(17)
	D Farao roep die vroedvroue tot verantwoording	(18)
	N Die gevolge vir die vroedvroue	(20-21)
3.	Farao se derde maatreël – dood van die seuntjies (Plan C) - volk	(22)
	N Farao nader sy volk	(22a)
	D Farao se opdrag aan sy volk	(22b)

Ons het hier dus met narratiewe wêreld te doen waar verskillende planne van toepassing is, en die volk en die vroue afwisselend betrokke is. Binne hierdie hoofmomente vind ons dat dialoog en narratiewe vertelling afgewissel word. Die kriterium vir die identifisering van hierdie stuktuur is dus narratiewe tegniek (Kaiser, 1994:77-78).

Farao se plan is teen die seuns gemik om sodoende die risiko van 'n sterk Israelse militêre mag te neutraliseer. Die vroue kon deur gemengde huwelike in die Egiptiese volk opgeneem word (Currid, 2000:52).

Soos die meeste navorsers skryf Graghan (1992:82) die gedeelte aan E toe. In dié verband verwys hy na die gebruik van die Godsnaam Elohim asook die benaming “Koning van Egipte” in plaas van Farao wat deur J verkies word. Propp (1999:138) beskou die tema van vrees vir God as 'n sterk aanduiding van die teenwoordigheid van E. Hy erken egter die moontlikheid van die teenwoordigheid van ander bronne, veral J.

Die volgende verse in hierdie gedeelte verwys na die vrees van die Here:

Maar die vroedvroue het God gevrees (וּתִירָאן) en nie gedoen soos die koning van Egipte aan hulle gesê het nie, maar die seuntjies laat lewe (Eksodus 1:17) (OAV).

En omdat die vroedvroue God gevrees (יִרְאוּ) het, het Hy huisgesinne aan hulle geskenk (Eksodus 1:21) (OAV).

Dit het baie moed gekos vir die vroedvroue om teen Farao op te staan. Hulle name, Safra en Pua, beteken onderskeidelik “pragtige een” en “glansryke een”. Albei het die betekenis van hulle name gestand gedoen. Hulle name sê moontlik iets van hulle karakter, naamlik dat hulle op mediese gebied hulle lewe gee vir die diens en versorging van ander. Hulle het hulle lewe daaraan gewy om mense in die lewe te bring – dit was dus teen hulle aard om ’n lewe te neem. Hulle was in die vertelwêreld nog nie bekend met die tien gebooie nie, maar het geweet dat dit verkeerd is om ’n onskuldige lewe te neem (Ryken, 2005:40). Hulle het ’n direkte opdrag van die koning verontagsaam. Dit is wat God se kinders doen wanneer die wette van mense met dié van God in konflik kom. Hulle het God meer gevrees as wat hulle Farao gevrees het. Farao kon hulle met ’n eenvoudige bevel om die lewe laat bring het. Hulle was egter meer bevrees (in die sin van respek wat tot die regte optrede lei) vir God (vgl. Currid, 2000:52; Ryken, 2005:41).

Die vrees van die Here word dikwels in die Pentateug met die heidene in verband gebring. In die lig hiervan is dit belangrik om die nasionaliteit van die vroedvroue te bespreek. Navorsers verskil van mening oor of die vroedvroue as Egipties of Israelities beskou moet word. Daar is twee vertalingsmoontlikhede vir vers 15. Die genitiefskontruksie in hierdie vers kan vertaal word as “Hebreeuse vroedvroue” of “vroedvroue vir die Hebreërs”. Die name van die vroue is egter Semities en nie Egipties nie. Dit beteken dat die koning hierdie opdrag vir die vroue gee om teen hulle eie volk uit te voer (Bentley, 1999:29; Currid, 2000:51).

Navorsers het oor Sifra en Pua se rol besin. Hoekom word net hulle genoem? Dit kan wees dat daar net twee was, maar dit is onwaarskynlik of hulle die taak alleen sou kon behartig. Hulle kon ook die enigstes gewees het wat hierdie opdrag verontagsaam

het. Hulle name kon die enigste name gewees het wat aan die skrywer bekend was. Die waarskynlikste verduideliking, sou die teks letterlik verstaan word, is dat hulle moontlik die hoofde van die vroedvroue was (Bentley, 1999:31; Currid, 2000:51).

Navorsers het verder besin oor of die vroedvroue se antwoord in vers 19, naamlik dat die Israeliete sterker as die Egiptenare is en daarom self geboorte kon gee, as die waarheid of 'n leuen beskou moet word. Hulle antwoord kan natuurlik as 'n belediging vir die Egiptenare gesien word wat swakker is as die Israeliete wanneer hulle geboorte gee. Dit sou nie vir Farao lekker gewees het om hierdie woorde te hoor nie (Ryken, 2005:42). Belangrik is dat daar geen vermelding is dat God hulle vir hierdie optrede veroordeel het nie (Ryken, 2005:42). Bentley (1999:29) spreek egter die mening uit dat die foute van godvresendes opgeteken word, maar dit beteken nie noodwendig dat dit goedgekeur word nie. Currid (2000:53) noem die moontlikheid dat vers 19 nie noodwendig 'n leuen was nie; dat die Israeliete inderdaad vinnig en by hulleself geboorte kon gee. God het die vroue op daardie wyse beskerm. Durham (1987:13) is korrek deur daarop te wys dat die fokus van hierdie gedeelte nie is of die vroedvroue die waarheid gepraat het, al dan nie, maar hulle pogings om die lewe van die seuntjies te spaar en sodoende aan God eerder as aan Farao gehoorsaam te wees.

Currid (2000:52) beskryf vrees hier soos volg: "The word for 'feared' in Hebrew bears the idea of reverence that leads to obedience." Semanties dui "vrees" in hierdie konteks op reg en geregtigheid (88.12-53.15). Die vrees van die Here moet hier in verband met die vroue se geloof in God gebring word. Dit staan ook in verband met ongehoorsaamheid aan die bevel van Farao. Vrees van die Here staan hier in verband met God se seën. Die vroue wat respek gehad het vir die families van ander, ontvang hulle eie families (Currid, 2000:54). Hier moet tot versigtigheid gemaak word. Die feit dat God die vroue geseën het, beteken nie dat hulle motivering om God te vrees, was om seën of beloning te ontvang nie. Dit was die beswaar wat die Satan geopper het teen Job, naamlik dat God as 't ware Job se aanbidding koop. Job sou God dien vir die voorspoed wat hy van God kan kry en nie vir God self nie (vgl. Lawson, 2004:16).

5.3.2 GODSVERSKYNING AAN EN ROEPING VAN MOSES (EKSODUS 3:1-4:17)

In hierdie narratief word die temas van Godsverskyning met dié van roeping gekombineer. Ons kan dus vra wat die verband tussen die Godsverskyning en Moses se roeping is. Die Godsverskyning beskryf die teenwoordigheid van God. Die roeping is 'n geleentheid vir Moses om op hierdie teenwoordigheid van God te reageer. Die Godsverskyning gee gesag en motivering aan die roeping. Dit is belangrik in die konteks van hierdie studie, omdat Moses se roeping afhanklik was van die ontsag vir God wat hy moes leer ken (Durham, 1987:29).

Stuart (2006:108) stel die volgende struktuur voor:

1. Inleidende beskrywing in die derde persoon (3:1-4a)
2. God spreek die mens aan (3.4b)
3. Reaksie van die aangesprokene (3.4c)
4. God se selfbekendmaking (3.5-6)
5. God wek menslike vrees op (3.7)
6. Aanspraak van Goddelike teenwoordigheid (3.8)
7. Heilige woorde in 'n spesifieke situasie (3.9-10)
8. Uitvra of protes deur die aangesprokene (3:11)
9. Voortsetting van die heilige woorde afgewissel deur protes (3:12-4:14-17)
10. Samevattende beskrywing in die derde persoon.

Stuart (2006:108) baseer hierdie struktuur op Gunkel (1964) se werk wat tipiese elemente in Godsverskynings geïdentifiseer het.

Die Godsverskyning aan Moses en sy roeping is 'n vooruitskaduwing van God se openbaring aan sy volk by Sinai. In albei gedeeltes staan die patroon van God se teenwoordigheid en die reaksie daarop voorop. Hierdie patroon sluit nou aan by die gedagte van “die vrees van die Here” (vgl. Wilson, 2009:109). Dit is die openbaring van God en sy teenwoordigheid wat die mens in vrees en ontsag laat reageer.

Die hoogtepunt hiervan is in die Sinai-narratief (Eksodus 19:16-25) (Durham, 1987:30). Durham (1987:30) beskryf die belangrikheid van hierdie patroon soos volg:

“This pattern is the shaping factor. It is at least possible that such a pattern, which is basic in the oldest traditions of Israel’s relationship with God (i.e., the exodus-Sinai experience and in the patriarchal narratives), basic in the great confessions of worship preserved in the Psalms, basic in presuppositions of the great historiographers, and basic even in the catechetical didacticism of the wise teachers, is the seminal point-of-origin for the call-narratives of the OT.”

Navorsers het hierdie gedeelte geïdentifiseer as ’n samestelling van Jahwistiese en Elohistiese materiaal. In vers 4 word byvoorbeeld albei Godsnames, Jahwe en Elohim, gebruik. Aan die einde van vers 1, wat meestal aan Jahwistiese-materiaal toegeskryf word, kom die Elohistiese benaming vir die berg voor, naamlik Horeb (Dozeman, 2009:108). In hierdie verband moet daarop gewys word dat nie alle navorsers die gebruik van Horeb of Sinai aan bronne toeskryf nie (Cole, 1973:62). Propp (1999:194) is van mening dat die E-bron goed verteenwoordig is in die eerste hoofstukke van Eksodus. Hy glo dat die J- en E-bron in Eksodus 3 en 4 vermeng is. Dit maak dit moeilik om hulle te herwin. Nie een van die twee bronne is volledig nie (vgl. Dozeman, 2009:108-103) vir ’n meer gedetailleerde bespreking oor die debat rakende die nie-priesterlike materiaal in Eksodus 3 en 4).

Die volgende vers bevat ’n verwysing na vrees:

Verder sê Hy: Ek is die God van jou vader, die God van Abraham, die God van Isak en die God van Jakob. Toe het Moses sy aangesig verberg, want hy was bevrees (אִירָא) om God aan te sien (Eksodus 3:6) (OAV).

Die Engel van die Here word hier met God self vereenselwig. Die Engel van die Here praat asof Hy God is (Eksodus 3:4). Die Engel van die Here word ook elders in die Ou Testament genoem (Rigters 13:17-22) (Currid, 2000:80). Die verhaal van die

brandende bos moet daarom as 'n Godsverskyning gesien word (Ryken, 2005:81). Die brandende bos moet as 'n visuele verskyning van die onsienlike God beskou word.

Currid (2000:80) noem 'n paar moontlikhede waarop die vuur in hierdie narratief kan dui. Eerstens verwys die brandende bos moontlik na die stryd van die kinders van Israel. Tweedens verwys dit moontlik na die wyse waarop die Here die volk van Israel sal reinig. Derdens stel dit moontlik eenvoudig Jahwe se teenwoordigheid voor. Vuur is dikwels in Eksodus 'n teken van Jahwe se teenwoordigheid (Eksodus 13:12; 14:24; 19:18). Currid maak nie melding op watter gronde veral die eerste twee moontlikhede berus nie.

Dit is om hierdie rede meer sinvol om voorstelle te oorweeg wat op sterker argumente berus. Ryken (2005:81) is van mening dat die vuur die wese van God self openbaar. Deuteronomium 4:24 getuig dat die Here God 'n verterende vuur is. Currid (2000:80) reken verder dat die brandende bos God se mag oor die natuur toon. Die brandende bos verteenwoordig God se krag, ewigheid, heerlikheid en selfvergenoegsaamheid. Wat hierdie voorstel van Currid betref, moet ook gevra word of daar genoegsame rede vir so 'n moeilike teologiese voorstel is. Motyer (2005:52) bring die verwysing van vuur in verband met God se heiligheid. Dit is die heiligheid van God se wese wat die mens in gevaar stel. Dit is sinvol om vuur in hierdie gedeelte in verband met God se heiligheid te bring, omdat God se heiligheid so sterk in die konteks van hierdie gedeelte na vore kom.

Hierdie is die eerste plek in die Pentateug waar die woord “heilig” ten opsigte van God gebruik word. Volgens Ryken (2005:82) beteken “heilig” om af te skei. God is afgeskei van alles wat Hy gemaak het. Dit wys op die geweldige afstand tussen God en die mens. God het 'n afstand tussen hom en Moses geëis wat hierdie kwaliteitsverskil beklemtoon. Die gedagte was moontlik dat, indien hy een stap verder sou neem, sy lewe in gevaar kon wees (Ryken, 2005:82).

“Moenie naderkom nie” (אל תקרב הלא) is 'n imperatiewe werkwoord in die negatief wat die dringendheid van die opdrag beklemtoon. Die opdrag om nie nader te kom nie, kom ook in Josua 5:15 voor (Currid, 2000:82). Bentley (1999:59) noem dat

wanneer 'n mens in die teenwoordigheid van 'n belangrike persoon is, jy geneig sal wees om ver weg te staan. Dit is dus 'n uitdrukking van respek.

Die uittrek van 'n persoon se sandale is net so 'n teken van respek in die Ou Nabye Ooste. “The proper way for Moses to show his reverence for God’s holiness was to take off his sandals” (Ryken, 2005:82). Bentley (1999:59) is van mening dat die grond heilig is as gevolg van God se teenwoordigheid en dat die sandale daarom uitgetrek moet word sodat die grond nie onheiligh word nie. Currid (2000:83) wys daarop dat die Bybelse plekke alleen heilig is omdat God daar teenwoordig is. Die uittrek van sandale is beskou as teken van respek teenoor een wat groter is.

Die bedek van die aangesig staan ook in die teken van respek vir God se heilighheid. Selfs die hemelwesens het hulle aangesigte bedek (Deuteronomium 7:20; Job 13:20; Jesaja 6:1-3) (Currid, 2000:84).

Die vrees van die Here hou hier verband met God se verskyning aan Moses. Daar is sterk klem op God se teenwoordighheid en die respek vir God wat dit by die mens veroorsaak. Semanties beteken “vrees” hier om iemand in hoë aansien te hou (87.19-87.57). Moses se reaksie hou verder verband met 'n gesindhheid van aanbidding. Laastens hou die vrees van die Here verband met God se heilighheid en Moses se roeping.

5.3.3 DIE SEWENDE PLAAG (EKSODUS 9:13-25)

Currid (2000:200) wys daarop dat ons hier met die derde siklus plaë te doen het wat met die lug verband hou. Die narratief van die sewende plaag is die langste van die plaë. Dit dui daarop dat die spanning besig is om op te bou (Ryken, 2005:279).

Motyer (2005:124) stel die volgende struktuur voor:

- A Jahwe, Moses en Farao (13-19)
 - B. Kommentaar: gehoorsaamheid/ongehoorsaamheid (20-21)
 - C: Die plaag (22-25)
 - B. Kommentaar: die immuniteit van Gosen (26)
- A Farao en Moses (27-30)
 - B. Kommentaar: vernietiging/nie-vernietiging (31-32)
- A Moses en Farao (33-34)
 - B. Kommentaar: Die Farao se hart.

Motyer (2005:124) maak nie melding van die kriteria waarop hy sy struktuur begrond nie. In sy struktuur word duidelik melding gemaak van verskillende persone, naamlik Moses, Farao en Jahwe wat by die kriterium van die narratiewe wêreld aansluit (vgl. Kaiser, 1994:77-78).

Dit blyk dat die narratief uit 'n verskeidenheid materiaal bestaan wat tot verskillende opinies gelei het wat die samestelling daarvan betref. Noth (1981), wat die teenwoordigheid van Elohistiese materiaal in die plaenarratiewe ontken, skryf die gedeelte hoofsaaklik aan die Jahwis toe met sommige onvolledige sinne van P (vers 22, 23a en 35). Anderson (1972) skryf die hele gedeelte aan die Jahwis toe. Fohrer (1964) sien niks in die gedeelte van die priesterlike bron nie, maar skryf vers 22-23a, 24a, 25b en 35 aan die Elohis toe. Ander navorsers het die gedeelte aan die Jahwis, Elohis sowel as die priesterlike bron toegeskryf. Hyatt (1971) (J, vers 13, 17-21; JE vers 27-35; EJ vers 22-26; P vers 14-16. Beer (1939) skryf die gedeelte aan al drie bronne plus 'n redakteur toe. Childs (1974) skryf die gedeelte weer toe aan JE en P plus byvoegings (vgl. Durham, 1987:126). Propp (1999:314) voer aan dat die nie-priesterlike materiaal hier aan die Elohis toegeskryf moet word. Hy noem die vrees van die Here as een rede. Die gevaar is hier dat ons nie met sekerheid kan sê dat die vrees van die Here nie ook in nie-E-materiaal kan voorkom nie. Die probleem is dat

albei bronne die Godsnaam Jahwe hier gebruik. Dit is dus nie moontlik om op grond van Godsname te bepaal met watter bron ons te doen het nie.

In hierdie gedeelte vind ons die volgende verwysings wat op vrees dui:

Hy wat die HERE se woord gevrees (הִירָא) het onder die dienaars van Farao, het sy slawe en sy vee in die huise laat vlug; maar hy wat op die HERE se woord geen ag gegee het nie, het sy slawe en sy vee in die veld laat bly (Eksodus 9:20-21) (OAV).

Maar wat u en u dienaars betref – ek weet dat julle nog nie ontsag het (תִּירְאוּן) vir die HERE God nie (Eksodus 9:30) (OAV).

Die sewende plaag van hael is uniek, omdat dit die eerste plaag is wat Egipte nog nie voorheen getref het nie (Eksodus 9:24) (Bentley, 1999:124). God was genadig teenoor Farao deur hom 'n hele dag grasia te gee en hom in te lig oor wat hom te doen staan sodat die effek van die hael minimaal kon wees (Bentley, 1999:125). Bentley (1999:126) is dus van mening dat God se genade in hierdie narratief na vore kom.

Die doel van die plaag is dat Farao kan weet dat Jahwe alleen soewerein in die heelal is. Farao het aan die begin gesê Hy ken God nie (Eksodus 5:2). Deur die plaag maak Jahwe seker dat Farao en sy mense die hand van God oor Egipte erken (Currid, 2000:201).

Die haelstorm daag die gode van die Egiptenare wat met die weer gemoeid was, soos Nut (vroulike verteenwoordiger van die lug), Shu (die god wat die lug ophou) en Tefnut (die godin van vogtigheid) uit (Currid, 2000:203).

Die Farao se diensknegte wat wel die woord van die Here gevrees het, het nie hulle diere in die veld gelos nie. Dié wat in God geglo het, was waarskynlik 'n klein groepie. Eksodus 9:30 vermeld dat die meeste Egiptenare nie die Here gevrees het nie. Die plaag het begin om die Egiptenare te oortuig om in die Here te glo. Dit het reeds met die gewaarwording begin dat hulle met die vinger van God te doen het (Eksodus 8:19). Hierdie proses van die Egiptenare wat gelowiges geword het, is

voltooi met die trek uit Egipte waar ons lees dat baie saam getrek het (Eksodus 12:38) (Ryken, 2005:283).

Dit is belangrik om hier te vra in watter sin “vrees” hier gebruik word. Word dit in die sin van verskrikking of respek gebruik? Dit maak sin in die konteks dat die Egiptenare verskrik was vir hierdie waarskuwende woord. Terselfdertyd maak dit ook sin dat hulle die Woord met respek bejeën het deur dit gehoorsaam te wees. Hulle het geglo dat dit wat God deur Moses geleer het, waar is en daarom het hulle gehoorsaam en is hulle gered van die haelstorm (Ryker, 2005:284).

Die vrees van die Here word hier in die sin van “respek vir God” gebruik wat daartoe gelei het dat hulle op God se Woord ag geslaan het. Semanties gesproke, dui dit dus op reg en geregtigheid wat voortspruit uit ontsag (88.12-88.23). Die vrees van die Here is hier universeel en sluit die heidense Egiptenare in. Die gedagte van God wat die Egiptenare op die proef stel, hou moontlik verband met die vrees van die Here. Die vrees van die Here hou weer verband met God se mag om die plaë te stuur.

5.3.4 JAHWE SE VERLOSSING BY DIE SEE (EKSODUS 13:17- 14:31)

Hierdie narratief het betrekking op Jahwe se verlossing by die see. Hierdie verhaal word volgens Stuart (2006:319) soos volg verdeel:

1. Redes vir die ongewone roete (13:17-14:4)
 2. Aanval van die Egiptiese weermag en Israel se paniek (14:5-14)
 3. Die see word gekloof en die Egiptenare verdrink (14:15-32)
- (sien Stuart [2006:319] vir uitgebreide onderafdelings).

Die derde afdeling waar ’n verwysing na vrees voorkom (vers 31) se struktuur kan soos volg voorgestel word (vgl. Durham, 1987:197):

1.	Die Israeliete se veilige trek deur die see	(21-22)
2.	Die Egiptenare in die middel van die see vasgevang	(22-25)
3.	Die see keer na sy plek terug en oorweldig die Egiptenare	(26-31)

Durham (1987:197) se struktuur sluit nie die Israeliete se veilige trek deur die see in nie (21-22). Dit word wel hier ingesluit, omdat dit 'n treffende kontras met die lot van die Egiptenare vorm. Hierdie struktuur berus op die narratiewe wêreld (Kaiser, 1994:78).

Die narratief vertoon 'n dramatiese opbou ten opsigte van die behoud van Israel en die verlies van die Egiptiese mag deur die herhaling van die grootte van die Egiptiese magte (vers 23, 25, 26, 28). Hierdie dramatiese opbou word verder versterk deur die vermelding van dit wat Israel nou sien, maar nie weer in die toekoms sal sien nie (Eksodus 14:13; 30-31). Die totale narratief word in vers 30-31 opgesom. Jahwe en Jahwe alleen het Israel by die see van die Egiptenare gered. Wat meer is, Israel het gesien dat Jahwe aan die volk die verlossing gegee het. Hulle het Jahwe se mag aanskou. Die gevolg is dat die volk met respekvolle vrees vir God en selfs vir sy kneg Moses vervul word (Durham, 1987:197).

Navorsers het hierdie narratief hoofsaaklik aan twee bronne toegeskryf, naamlik J en P, met P die dominerende bron. Daar was egter navorsers soos Noth (1981) en Childs wat vers 25a aan E toegeskryf het (Durham, 1987:195). Propp (1999:480) noem ook die moontlikheid van E se teenwoordigheid hier. Propp (1999:481) skryf vers 31, wat melding maak van vrees, aan E toe. Hy motiveer dit aan die hand van die voorkoms van die vrees van die Here asook die oproep om op God en Moses te vertrou – wat hy as tipies van die Elohis beskou. Die volgende vers verwys na vrees:

Ook het Israel die magtige daad gesien wat die HERE aan die Egiptenaars verrig het. Toe het die volk die HERE gevrees (וִירְאוּ) en geglo in die HERE en aan Moses, sy kneg (Eksodus 14:31) (OAV).

Murmererings is 'n dominante tema in die wildernisomswerwinge (Eksodus 15:23-26; 16:2-3; 17:2-3) (Currid, 2000:294). Die volk loop die gevaar om eerder die Egiptenare as God te vrees. Vers 12 het die implikasie dat hulle eerder die Egiptenare as Jahwe wil dien. Moses antwoord op die volk se murmurerings met 'n sterk negatiewe imperatief van “moenie vrees (תִּירְאוּ) nie”. Die oproep word deur twee imperatiewe, naamlik “staan” (הִתְיַצְּבוּ) en “sien” (וּרְאוּ) opgevolg (Eksodus 15:13). Die

gedagte is hier dat Israel moet kies om by die Here of by Farao te staan, en tweedens om op die Here te vertrou (Currid, 2000:297).

Ryken (2005:397) reken dat die vrees van die Here hier in verband met geloof in God gebruik word. Die Israeliete moes reeds 'n mate van geloof gehad het om bereid te kon wees om op God se Woord te trek. En in geloof trek hulle deur die Skelfsee. Hulle geloof was selfs nog sterker ná hierdie gebeurtenis. In 'n beoordeling van Ryken moet na die voorafgaande bespreking van Currid (2000:297) ten opsigte van die volk se murmurings verwys word. Die volk se geloof was daarvolgens nog in baie opsigte baie gebrekkig.

Die vrees van die Here staan hier in verband met geloof. Dit staan verder in verband met respek en lojaliteit teenoor hulle leier Moses. Die vrees van die Here is in hierdie konteks 'n verlossingsbegrip wat in verband met God se magtige verlossingswerk in die geskiedenis staan (Cole, 1973:122). Semanties dra dit die betekenis van agting, respek en eerbied (53.53-53.64).

5.3.5 MOSES EN/OF MIRIAM SE OORWINNINGSLIED (EKSODUS 15:1-21)

In die verlede was daar intense belangstelling in veral die vorm, datering en lewensituasie van hierdie lied. Daar was pogings om vroeë en laat dele in die lied te probeer aantoon om sodoende 'n evolusie van vorm en inhoud te probeer vasstel. Hierdie pogings het nie daarin geslaag om 'n konsensus te bereik nie (vgl. Childs, 2004:244-248 vir 'n breedvoeriger bespreking).

'n Aantal navorsers, soos Pederson (1959), Fohrer (1964), Lohfink (1968), Rozelaar (1952) en Watts (1957), het hierdie gedig as 'n lied beskou. Ander soos Freedman (1975) en Cassuto (1967) beskou die lied meer besonders as 'n oorwinningslied. Muilenburg (1966) het dit as 'n liturgie beskou. Dan was daar navorsers wat die gedeelte as 'n kombinasie van vorme beskou het. Schmidt (1937) het die gedeelte byvoorbeeld as 'n dankseggingslied ingewewef met 'n loflied beskou (vgl. Durham, 1987:202; Childs, 2004:244). Childs (2004:244) maak die gevolgtrekking dat, hoewel die lied elemente van al voorgenoemde vorme bevat, die lied as geheel nie een

bepaalde vorm vertoon nie. Dit is 'n unieke lied wat verskillende tipes vertoon. Die unieke situasie vra dan vir 'n unieke vorm.

Verskillende voorstelle is gemaak wat die datering van die lied betref. Vroeg in die twintigste eeu was daar 'n tendens om die lied laat te dateer, maar namate navorsers meer oor die Hebreeuse taal en sy historiese ontwikkeling geleer het, het hierdie tendens omgekeer (Durham, 1987:203). Tans word meer gekyk na 'n vroeëre datering. Cross (1973) het 'n datum in die tiende eeu vir die oorskakeling van die werk van 'n mondelinge na 'n skriftelike bron voorgestel. Wat sy mondelinge skepping betref, het hy die lied in die laat twaalfde, vroeg elfde eeu gedateer. Freedman (1975) het op sy beurt 'n twaalfde-eeuse datering voorgestel. Dit is nie moontlik om die datum van die lied vas te stel nie. Daar kan aanvaar word dat dit deur latere redakteurs verwerk is (Durham, 1987:203).

Wat die lewensituasie betref, is veral 'n lewensituasie in die kultus voorgestel. Die lied is verbind aan Eksodus 15 om saam as viering van die paasfees ter herdenking aan die uittoeg uit Egipte te dien. Hierdie siening is veral deur Pedersen (1959) voorgestel (vgl. Durham, 1987:204). Dit is in dié verband belangrik om na die moontlike historiese ontwikkelings van die paasfees en die fees van die ongesuurde brode te verwys. Die meeste navorsers aanvaar dat hierdie fee oorspronklik twee afsonderlike feeste was. Navorsers soos Beer (1912), Pederson (1934) en Rust (1943) is van mening dat die paasfees 'n lenterite was uit die konteks van nomadiese veeboere wat die fees gehou het om die suksesvolle verskuiwing van die vee na somerweiding te vier. Die fees van die brode het, volgens Benzinger (1902), in gevestigde gemeenskappe ontstaan en was 'n landboufees wat in die lente gehou is. Die fees was ter viering van die graanoes. Die fees het waarskynlik eers ontstaan nadat die Israeliete hulle in Kanaän gevestig het. Navorsers soos Segal (1963:178-188) en Sarna (1986:85-89) het aangevoer dat die fee oorspronklik twee afsonderlike feeste was wat later saamgevoeg is (vgl. Levitikus 23:9-14) (Bokser, 1992:755-765). Dit blyk uit Deuteronomium 16:1-8 dat die lamsvleis nie meer genoem word nie, maar slegs die brood. In hierdie gedeelte word die fees by die tempel gevier en nie meer by die huise nie (Van Zyl, 2008:847). Al wat met sekerheid gesê kan word, is dat die lied in Israel se gemeenskaplike aanbidding gebruik is. Dit is meer waarskynlik dat die lied regdeur die jaar gebruik is en nie net

tydens die paasfees nie. Die oorwinning by die see is so basies tot Israel se geloof dat die lied waarskynlik nie 'n beperkte gebruik gehad het nie (Durham, 1987:204).

Wat die bronne betref, blyk dit dat vers 19 'n duidelik opsommende vers is wat 'n nuwe gedeelte aandui en is waarskynlik van die hand van P (Durham, 1987:204). Ouer navorsers het geargumenteer dat Eksodus 15 'n laat tradisie is wat 'n samestelling van J en P is. Getuigenis vir die teorie, dat die poësie weergawe van die see (Eksodus 15) en die prosa weergawe van J (Eksodus 14) 'n gemeenskaplike tradisie deel, is sterker. Albei tradisies verwys byvoorbeeld na die dubbele aksie van die waters. Dit beteken verder dat die poësie weergawe oud is (vgl. Childs, 2004:245).

Durham (1987:205) is van mening dat hierdie lied uit twee of drie liedere saamgestel is. Indien die gedeelte as twee liedere beskou word, bestaan dit uit deel 1 (vers 1b-12) en deel 2 (13-18), en moontlik drie as die tweede lied in 13a, 14-16 en 13b, 17-18 verdeel word. Die inhoud asook die vorm van die materiaal gee moontlik ondersteuning aan hierdie verdeling. Durham (1987:205) waarsku dat so 'n verdeling baie subjektief kan wees. Durham (1987:208) is van mening dat die tweede deel van die lied later gedateer moet word in 'n tyd toe "inwoners van Filistea" 'n bekende frase was. Die Filistyne het eers in 1188 v.C. in Palestina kom woon (vgl. Cole, 1973:125). Currid (2000:310) verdeel die lied in drie strofes, naamlik vers 1-6, 7-11 en 12-16.

Motyer (2005:165) het die volgende struktuur vir hierdie lied voorgestel:

A1 Oorwinning in die verlede (1b-5)

Farao oorwin

Wat God gedoen het

Die Naam van die Here

B1 Die hand van die Here (6-10)

Die Here verhewe op aarde

Die see bedek

Menslike vyande oorwin

Israel in die verlede veilig (8)

B2 Die hand van die Here (11-13)

Die Here verhewe bo die gode
 Die aarde verslind
 Die verlostes veilig vir die toekoms (13)

A2 Oorwinning vir die toekoms (14-18)

Nasies vrees
 Besitting verwerf
 Wat God sal doen
 God se woning en heiligdom.

In hierdie lied vind ons die volgende verwysing na die vrees van die Here:

Die volke het dit gehoor, hulle het gesidder (יִרְגֹזוּ); wee (חֵיל) het die inwoners van Filistéa aangegryp. Toe is die stamhoofde van Edom verskrik (נִבְהָלוּ), bewing (רָעַד) het die magtiges van Moab aangegryp. Al die inwoners van Kanaän het gebewe (יִאֲחֲזֹמ). Verskrikking (רָעַד) en vrees (נִמְגִי) het op hulle geval; deur die grootheid van u arm was hulle stom soos 'n klip, terwyl u volk deurtrek, HERE, terwyl die volk deurtrek wat U verwerf het (Eksodus 15:14-16) (OAV).

Dit is gepas vir die volk om 'n loflied oor hierdie gebeure te sing, omdat dit die grootste verlossingsdaad van God vir die volk Israel was. Die psalms besing ook hierdie gebeurtenis (Psalm 106:8-12) (Currid, 2000:310).

'n Belangrike uitvloeisel uit die verlossing uit die see is dat dit aan ander volke vertel sal word en dat hulle die Here sal vrees. Currid (2000:321) wys daarop dat die vier volke wat genoem word en hulle vreesagtige reaksie 'n parallelle struktuur verteenwoordig.

wee	inwoners van Filistéa
verskrik	stamhoofde van Edom
bewing	magtiges van Moab
gebewe	inwoners van Kanaän.

Die volgorde waarvolgens die lande genoem word, stem ooreen met die roete wat Israel na Kanaän gevolg het. Hierdie vrees wat hier besing word, word later in die vertelling weer genoem (Josua 1:5; 2:8-11; 5:1; 9:9; 10:1-2) (Motyer, 2005:167).

Die vrees van die inwoners van die areas naby aan en in Kanaän is 'n bekende verskynsel in die narratiewe van die verowering en bewoning van die land (vgl. Numuri 22:2-6; Josua 2:8-11) (Durham, 1987:208). Durham (1987:208) beskryf die verwysings na vrees in hierdie gedeelte soos volg:

“The peoples worry, are gripped by anguish, are terrified, seized with trembling, grow faint with weakness of fear, and are altogether overcome with terror and dread before Yahweh’s relentless march with his people: it is an effective description of the growing paralysis of fear. Before the great power of Yahweh’s arm they are literally petrified with fright: ‘struck dumb as stone’.”

Vrees word in hierdie konteks dus in 'n universele sin vir die volke se vrees voor Jahwe gebruik. Vrees is hier hoofsaaklik vrees in die sin van verskrikking. Semanties het ons dus met die emosie van vrees of verskrikking voor Jahwe te doen (25.251-25.269). Vrees word met die magtige daade van die Here in verband gebring.

5.3.6 DIE BEGIN VAN ISRAEL SE WETLIKE STELSEL (EKSODUS 18:13-27)

Hierdie gedeelte moet in die konteks van die hele Eksodus 18 gelees word. Die sentrale figuur in hoofstuk 18 is Moses se skoonvader, naamlik Jetro. Die feit dat hierdie gedeelte om 'n sentrale persoon gebou is, lei tot 'n groot mate van eenheid in die gedeelte. Dit het navorsers soos Beer (1939), Hyatt (1965) en Noth (1981) daartoe gelei om hoofstuk 18 aan 'n enkele bron, naamlik E, toe te skryf of minstens E met 'n paar notas van die Jahwis (Durham, 1978:240). Propp (1999:627) het aangetoon dat hierdie gedeelte al die eienskappe van die E-bron vertoon. Dit sluit die tema van Godsvrees en die naamgewing van Gershom (v 3) in (vgl. Graghan, 1992:96).

Die raad wat Jetro aan Moses gee, val in twee dele uiteen. In wat Jetro voorstel, staan God sentraal. Eerstens moet Moses die verteenwoordiger van die volk bly. Die instruksies is God se instruksies wat die volk, wat in 'n verbond met Hom staan, moet gehoorsaam. Die mense moet daarom hulle probleme na God bring deur Moses wat God aangeroop het as die leier van Israel.

Die tweede deel van Jetro se raad behels die delegering van die verantwoordelikhede om mense se probleme aan te hoor. Hierdie leiers, net soos Moses, se gesag sal hulle van God ontvang. Daarmee in gedagte moet Moses die leiers met groot omsigtigheid kies (Enns, 2000:372).

Anders as Durham wat 'n tweedelige indeling gee, gee Brueggemann (1994:827) 'n driedelige indeling.

1. Die stel van die probleem (13-16)
2. Jetro se voorstel tot 'n oplossing van die probleem (17-23)
3. Die implementering van die voorstel deur Moses (24-27).

Nie Brueggemann of Durham dui aan waarop hulle hul struktuur begrond nie. Wat Brueggemann se voorstel betref, kan opgemerk word dat die verteller in deel 1 en 3 aan die woord is terwyl ons in die tweede deel met 'n dialoog tussen Moses en Jetro te doen het. Ons kan die struktuur dus op narratiewe tegniek baseer (Kaiser, 1994:78).

Maar kies jy uit die hele volk bekwame manne wat God vrees (יִרְאֵי), betroubare manne wat onregverdige wins haat. En stel dié aan oor hulle: owerstes oor duisend, owerstes oor honderd, owerstes oor vyftig en owerstes oor tien (Eksodus 18:21) (OAV).

Dit is belangrik om die vrees van die Here hier in die lig van die ander eienskappe wat van die leiers verwag word, te beskou. Hulle moes mense van integriteit wees. Vrees van die Here dui hier op die respek vir God wat lei tot gehoorsaamheid. Hulle moes mense wees wat die waarheid praat en onregverdige wins haat (Currid, 2000:386). Hulle moes bekwame mense wees, wat volgens Driver waarskynlik meer

na morele kwaliteite as intellektuele kwaliteite verwys wat deur die kwaliteite wat volg, bevestig word (vgl. Cole, 1973:141).

Wat die vrees van die Here in hierdie konteks betref, kan ons dus die gevolgtrekking maak dat die vrees van die Here hier hoofsaaklik 'n etiese konnotasie het. Semanties het ons hier te doen met reg en geregtigheid wat uit respek vir God voortspruit (53.1-53.15).

5.3.7 JAHWE SE TEENWOORDIGHEID BY SINAI (EKSODUS 19:16-25)

Hoofstuk 19 open met die kinders van Israel wat drie maande nadat hulle uit Egipte getrek het by die berg Sinai aankom. Moses het in hierdie hoofstuk die berg opgegaan om God by drie verskillende geleenthede te ontmoet (Eksodus 19:3, 8, 20).

Hierdie gedeelte (Eksodus 19:16-25) is 'n samestelling wat as deel van 'n groter geheel gelees moet word. Dit begin die gedeelte wat as sentraal tot die opeenvolgende gedeeltes beskou kan word, omdat dit oor Jahwe handel wat tot sy volk neerdaal en die tien woorde vir hulle gee. Hierdie sentrale gedeelte word deur die narratiewe rakende die voorbereiding van die mense vir die Godsverskyning omarm (Eksodus 19:9-15) en die mense se reaksie daarop (Eksodus 20:18-21). Hierdie sentrale narratief met sy twee ondersteunende narratiewe word deur 'n inleiding voorafgegaan (Eksodus 19:1-8). Dit word weer deur narratiewe rakende die daarstel van die verbond (Eksodus 24), ongehoorsaamheid (32:1-24), oordeel (32:25-33:17) en die vernuwing van die verbond (33:18-34:35) opgevolg (Durham, 1987:268).

Hierdie narratief is nie net belangrik vir die materiaal wat daarop volg nie, maar ook vir die materiaal wat dit voorafgaan. Hier kan in besonder gedink word aan God se openbaring aan Moses in Eksodus 3. Die voorafgaande gedeeltes handel oor die pad wat Moses moes volg om met die volk terug te keer na dieselfde plek en God se teenwoordigheid (Enns, 2000:385). Die Here het by daardie geleentheid vir Moses belowe dat die volk Hom by daardie berg sou aanbid. Die Here het sy belofte gestand gedoen (Eksodus 3:12) (Bentley, 1999:217).

Motyer (2005:205, 210) stel die volgende struktuur vir Eksodus 19:16-25 voor:

- A1 Wolk op Sinai: bewing in die kamp (16)
 - B1 Moses lei die volk om God te ontmoet (17)
- A1 Rook op Sinai; die berg bewe (18)
 - B1 Moses spreek: God antwoord (19)
- A1 Moses gaan op na God (20)
 - B1 Die Here se herhaling van waarskuwing aan volk en priesters (21-22)
 - C Moses se beswaar (23)
 - B2 Die Here se aandrang rakende volk en priesters (24)
- A1 Moses gaan af na die volk (25)

Motyer (2005:205, 210) dui weereens nie aan op watter kriteria sy voorstel berus nie. Narratiewe wêreld (Kaiser, 1994:78) pas waarskynlik die beste by hierdie struktuur, omdat daar sprake is van God, Moses en die volk asook Moses se opgaan en afgaan.

Die meeste navorsers het die narratief aan 'n samestelling van J en E toegeskryf. Nie almal stem egter ooreen oor presies watter dele aan watter bron toegeskryf behoort te word nie. Gragham (1992:100) het vers 10-11a, 12-13a, 14-16a, 18 en 20 aan J toegeskryf en vers 11b, 13b, 16b-17 en 19 aan E. (Kyk Propp [2006:151] en Durham, [1987:269] vir 'n breedvoeriger bespreking.)

Die feit dat die woord (חרד) en nie (ירע) vir “vrees” gebruik word, is 'n moontlike aanduiding dat ons hier met die J-bron en nie die E-bron nie te doen het. Die Hebreeuse woord (ירע) is kenmerkend van die E-bron (vgl. Propp, 1999:481).

Hierdie narratief is al te veel oorgewerk om met enige sekerheid bronne in detail te identifiseer. In die volgende verse vind ons verwysings na vrees:

En op die derde dag toe dit môre word, was daar donderslae en blitse en 'n swaar wolk op die berg en die geluid van 'n baie sterk basuin, sodat die hele volk wat in die laer was, gebeef (ויחרד) het. Daarop het Moses die volk uit die laer gelei om God te ontmoet, en hulle het gaan staan by die voet van die berg. En die hele berg Sinai het

gerook, omdat die HERE in 'n vuur daarop neergedaal het. En sy rook het opgetrek soos die rook van 'n oond, en die hele berg het vreeslik gebewe (Eksodus 19:16-18) (OAV).

Bentley (1999:216) verwys na Stephen Dray wat hierdie gedeelte as moontlik die belangrikste gedeelte in die Bybel beskou, omdat dit volgens hom belangrikste lesse bevat wat ons nodig het om volgens te lewe. Stephen Dray maak die volgende opmerking aangaande hierdie verse: “These verses give special emphasis to God’s love for his people and their need to be obedient to his commands and also to his holiness.”

Die erns van die geleentheid word beklemtoon deurdat die volk twee dae neem om hulle daarvoor gereed te kry. Hulle moes hulle en hulle klere was (19:10) (Bentley, 1999:221). Motyer (2005:204) reken dat die was van die klere simbolies is van die reinheid van hart waarmee hulle die Here moes nader. Die was van klere het hulle gedwing om aan die eis van heiligheid te dink.

Die volk moes hulle verder voorberei deur hulle van seksuele daade te weerhou. Dit beteken nie dat die Bybel seksuele verhoudings tussen 'n man en sy vrou veroordeel nie. Levitikus 15:16-18 beskou man en vrou as seremonieel onrein tot die aand toe nadat hulle gemeenskap gehad het (Bentley, 1999:222). Motyer (2005:204) reken dat die eis van weerhouding van seksuele daade se motivering was om die volk te dwing om hulle aandag alleen by God te bepaal. Ryken (2005:511) beskou die weerhouding van seksuele daade as 'n vorm van was.

Die erns van die geleentheid word verder beklemtoon deurdat ook die priesters hulle moes voorberei. Dit is nie uit die vertelling duidelik wie hierdie priesters was nie, omdat die priesters uit die geslag van Aäron nog nie aangestel was nie. Ryken (2005:517) meen hulle kon moontlik eersgeborenes van die families gewees het (vgl. Eksodus 24). Die priesters self word verplig om te besef hoe belangrik dit is om respek vir God te hê (Motyer, 2005:209). Dit is nie genoeg om slegs 'n amp te beklee nie.

Die volk is vermaan om nie teen die berg op te klim of daaraan te raak nie (19:12). Hulle kon die berg eers ná die geluid van 'n ramshoring nader. Die rede hoekom die volk hulle afstand moes hou, is omdat die berg heilig was (Bentley, 1999:221). Cole (1973:147) reken dat enige persoon wat aan die berg sou raak, ook heilig sou word, omdat die berg heilig was. Dit sou beteken dat so 'n persoon geoffer moes word. Dit sou dus sy dood beteken. Ryken (2005:511) meen dat die grens wat tussen die berg en die volk gestel is, op die verwydering tussen God se heiligheid en die sondige volk wys.

Omdat die berg as heilig beskou is, moes grense om die berg gestel word (19:12). Die een wat die grense oortree het, moes gedood word. Die mense wat verantwoordelik was vir die teregstelling, moes nie eers die persoon aangeraak het nie, maar hom gestenig of met 'n pyl geskiet het (vers 12-13) (Bentley, 1999:223). Motyer (2005:205) toon aan dat daar nogtans grense gestel moes word ten spyte van die voorbereiding wat die volk getref het om in God se teenwoordigheid in te gaan. Die vereistes van voorbereiding om dit te doen asook die grense wat gestel is, beklemtoon die erns van God se teenwoordigheid.

Motyer (2005:206) voer aan dat die simbole wat gebruik word om God se teenwoordigheid te beskryf, tipies van die Ou Testament is. Die simbool van vuur slaan terug op Genesis 15:17 waar vuur gebruik is om die terugkeer van sondaars na die tuin te verhoed. Toe God sy verbond met Abraham gesluit het in Genesis 15:17 het die vuur die teenwoordigheid van God gesimboliseer. Hierdie vers beklemtoon 'n verbintenis tussen die simbool van vuur en God se heiligheid. Die heiligheid van God wat deur die vuur uitgebeeld word, hou die sonde uit en is bedreigend in die sin.

Die wolk simboliseer ook God se teenwoordigheid. Die wolk was die volk se gids (Eksodus 13:21-22). Die heerlikheid van God verskyn in die wolk (16:10) (Motyer, 2005:206).

Die basuin dui op God se soewereiniteit (Ryken, 2005:517). Die klank van 'n ramshoring was 'n teken dat God tydens die aanbidding van Israel teenwoordig was (2 Samuel 6:15; Psalm 47:6). Die teksgedeelte gee geen inligting rakende wie

verantwoordelik was vir die blaas van die basuin nie. Dit sluit aan by die skrikwekkendheid van die gebeurtenis (Durham, 1987:270).

Hierdie manifestasies van God se teenwoordigheid kon nie anders nie as om vrees by die volk te wek nie. “What the Israelites witnessed that day was one of the most awesomely terrifying displays of divine power that anyone has ever experienced” (Ryken, 2005:512). Hierdie ondervinding van die volk word verder versterk deurdat die gehoor dit met hulle sintuie waargeneem het. Die klank van ’n ramshoring het toegeneem namate God nadergekom het en dit het tot die vrees bygedra (Ryken, 2005:512). Ryken beskryf die verdere sintuiglike waarneming by die berg soos volg:

“And Mount Sinai *felt* as scary as it looked and sounded. Acrid smoke was in the air, from a fire that radiated an intense, menacing heat. The whole mountain quaked and trembled; the ground underneath Israel’s feet was moving and shaking” (Ryken, 2005:512).

Ryken (2005:512) maak tereg die gevolgtrekking dat alles van die totale ondervinding bedoel was om vrees vir God te inspireer.

Die Hebreeuse woord (וִיחַרַד) dui daarop dat die Israeliete so bevrees was dat hulle fisies gebewe het (16b). Dieselfde woord word ná die gee van die wet herhaal (Eksodus 20:18b). Die volk se vrees was so groot dat hulle selfs vir hulle lewe gevrees het (Ryken, 2005:512). Semanties word “vrees” hier in die betekenis van die emosie van vrees of verskrikking gebruik (25.251-25.269). Die vrees van die Here het in hierdie gedeelte ’n sterk verband met God se teenwoordigheid, Goddelike openbaring en ’n lewe van gehoorsaamheid aan God se wet.

Intertekstueel kan die gedeelte met Genesis 15:1-21 saamgelees word (sien subparagraaf 5.2.2). Net soos die volk, is Abraham ook met God se teenwoordigheid gekonfronteer. Abraham het, soos die volk, sigbare tekens aanskou, naamlik vuur en rook van God se teenwoordigheid. Hierdie ondervinding het Abraham, net soos die volk, met vrees vervul.

5.3.8 ISRAEL SE REAKSIE OP DIE JAHWE SE ROEPING (EKSODUS 20:18-21)

Eksodus 20:18-21 is die afsluitingsgedeelte van die Sinai-siklus. Die verslag van die volk se voorbereiding vir die neerdaal van Jahwe word in Eksodus 19:9-15 gegee wat die openingsgedeelte tot die Sinai-siklus is. Die sentrale narratief is Eksodus 19:16-19a terwyl 20:1-17 die beskrywing van Jahwe se neerdaal en die gee van die tien woorde behels. Die daaropvolgende verslag van die mense se reaksie op die vreesagtige Godsopenbaring dien as slotsom van die sentrale narratief. Hierdie reaksie moet nie net in verband met die Godsopenbaring beskou word nie, maar ook die gee van die tien woorde (Durham, 1987:302).

Motyer (2005:232) stel die volgende breër struktuur volgens die orde van gebeure voor; dus, die narratiewe wêreld (Kaiser, 1994:78):

- A1 Inleiding: Moses op die berg: verbondsvoorbereiding (hoofstuk 19)
 - B1 Wette. Die dekalog: basiese beginsels (20:1-17)
 - C1 Die vrees van die Here beleef (20:18-21)
 - B1 Wette. 'n Onderskeibare lewenstyl (20:22-23:19)
 - C1 Die vrees van die Here blywend (23:30-33)
- A1 Afsluiting. Moses op die berg: verbond reggestel (24:1-11)

Eksodus 20:18-21 word gewoonlik aan die Elohis toegeskryf. Graghan (1992:101) skryf hierdie gedeelte aan E toe op grond van die vreesmotief wat hy as tipies van die Elohistiese bron beskou. (Sien Propp [2006:151] vir 'n breedvoeriger bespreking.)

En toe die hele volk die donderslae en die blitse en die geluid van die basuin en die rokende berg bemerk, het die volk dit gesien en gebewe (ויניעו) en op 'n afstand bly staan. En hulle het vir Moses gesê: Spreek u met ons, dat ons kan luister; maar laat God nie met ons spreek nie, anders sterwe ons. Toe antwoord Moses die volk: Wees nie bevrees (תיראו) nie, want God het gekom om julle te beproef en dat sy vrees (יראתו) voor julle oë mag wees, sodat julle nie sondig nie. So het die volk dan op 'n afstand bly staan. Maar Moses het nader gegaan na die wolke donkerheid waar God was (Eksodus 20:18-21) (OAV).

Navorsers het gevra hoekom daar na die openbaring in hierdie manifestasies na voor en na die wet verwys word. Ryken (2005:678) is van mening dat hierdie tekens die hele tyd dat die wet gegee is, daarvoor en daarna, voortgeduur het. Dit verduidelik die volk se reaksie teenoor die gee van die wet as geheel. Voor die gee van die wet is die volk vermaan om sekere grense te respekteer. Nadat die wet gegee is, was dit nie meer nodig om sulke grense te stel nie. Die volk het uit vrees nie nadergekom nie.

In hierdie verse is daar weereens 'n sterk verband tussen God se heiligheid en die volk se vrees vir Hom. 'n Mens kan verstaan dat die openbaring van God by Sinai die volk beweeg het om Moses te nader om as middelaar tussen hulle en God op te tree (Bentley, 1999:230). Ten spyte van Moses se versekering dat hulle nie moet vrees nie, was hulle steeds bevrees en wou hê dat Moses tussen hulle en God staan. Hoewel Moses 'n man van God was, het hulle eerder kans gesien om Moses te nader as om God self te nader (Bentley, 1999:230).

Vrees in die betekenis van verskrikking (25.251-25.269) en vrees in die betekenis van respek (53.53-53.64) word hier teenoor mekaar gestel (Motyer, 2005:231). Ryken (2005:679) vra die vraag hoekom die volk bevrees was. Eerstens kon hulle bevrees gewees het vir die wet self. Hulle moes besef het dat dit 'n appèl van God op hulle lewe is. "The Israelites knew that God was giving them one righteous standard for all of life. He wanted them to obey all of them, all the time, and this terrified them." Tweedens was hulle ook bevrees vir God se oordeel. Hulle het in die Regter wat oor alle oortredings sal oordeel, se teenwoordigheid gekom.

Dat God Hom aan hulle geopenbaar het om hulle te toets sodat hulle nie teen Hom sal sondig nie, kom sterk in hierdie gedeelte na vore (Ryken, 2005:681).

5.4 DIE BOEK LEVITIKUS

5.4.1 INLEIDEND

Die boek Levitikus neem 'n belangrike plek in die Pentateug in. Na die sluiting van die verbond word die wetlike en kultiese instruksies, wat die besonderhede vir die

aanbidding en diens van die verbondsgemeenskap aandui, in 'n groot blok van materiaal van Eksodus 25:1 tot Numeri 10:10 aangetref. Hierdie blok materiaal handel hoofsaaklik oor priesterlike sake. Die boek Levitikus word in hierdie materiaal gemerk as 'n selfstandige eenheid deur 'n opskrif en twee opsommende standpunte (Levitikus 26:46, 27:34) (vgl. Clines, 1978:25-27; Hartley, 1992:xxx; Ross, 2002:19).

Navorsers het aangevoer dat Levitikus 'n kombinasie van die P-bron (Levitikus 1-16) en die heiligheidskode (Levitikus 17-26) is (Rooker, 2000:24). Die priesterlike bron moet waarskynlik laat (na-ballingskap) gedateer word (kyk bespreking, subparagraaf 4.6.3.5.b). Knohl (1995:222) het aangedui dat die priesterlike bron ná die heiligheidskode gedateer moet word. Die vrees van die Here kom nie in die priesterlike bron voor nie. Al die verwysings na “die vrees van die Here” in Levitikus is van die heiligheidskode.

5.4.2 WETTE MET BETREKKING TOT 'N HEILIGE LEWE (LEVITIKUS 19:1-37)

Die struktuur van hierdie “toespraak” kan volgens Hartley (1992:307) soos volg weergegee word:

1. Inleidende formule (1)
11. Die toespraak (2-37)
 - A. Opdrag om te praat (2a)
 - B. Die toespraak (2a -37)
 1. Die sentrale tesis – oproep tot heiligheid (2b)
 2. Die liggaam van die toespraak (e3-36)
 - A. Eerste stel wette (3-18)
 - 1) Vrees vir die ouers, onderhouding van die sabbat en weerhouding van afgodediens (3-4)
 - 2) Aangaande die hantering van 'n offerande van welstand (5-8)
 - 3) Drie stelle wette en verbode dinge (9-18)
 - 3.1 Die eerste stel wette (9-18)

- a) Teen nie van die oes te los vir die armes (9-10)
- b) Teen diefstal en bedrog (11-12)
- c) Teen onderdrukking en misbruik van diegene met gebreke en vir die vrees van die Here (13-14)
- d) Teen ongeregtheid; vir regverdige regspraak (15-16)
- e) Teen haat en wraak; vir liefde vir die naaste (17-18).

3.2 Tweede stel wette (19-29)

- a) Teen die vermenging van diverse elemente (19)
- b) Aangaande seksuele verhoudings tussen 'n man en 'n slaaf wat vir 'n ander bedoel is (20-22)
- c) Aangaande vrugtebome (23-25)
- d) Teen die eet van bloed en verklaring van voortekens (26)
- e). Aangaande die sny van hare en liggaamsmerke (27-28)
- f). Teen die verkoop van 'n dogter vir prostitusie (29)

3.3 Derde stel wette (30-36)

- a) Aangaande die hou van die sabbat en respek vir die heiligdom (30)
- b) Aangaande die oproep van geeste (31)
- c) Respek vir bejaardes (32)
- d) Liefde vir vreemdelinge (33-34)
- e) Regverdige gewigte en meetinstrumente (35-36)

3. Opsommende vermaninge om hierdie wette te onderhou

Hierdie toespraak bevat 'n verskeidenheid wette wat betrekking het op die beoefening van heiligheid in elke aspek van die daaglikse lewe. Rofweg kan hierdie wette in drie hoofkategorieë verdeel word. Eerstens getrouheid in aanbidding (vers 3-8, 12, 21-22, 27-28, 30-31), dan uitdrukking van liefde en respek in interpersoonlike verhoudings (vers 11, 13-14, 17-18, 19-20, 29, 32-34) en laastens die beoefening van reg in besigheid en in howe (vers 15-16, 35-36).

Die doel van al hierdie wette is om Israel in harmonie te bring met die heiligheid van God se karakter. Die toespraak word met die tesis ingelei dat Israel heilig moet wees, want God is heilig (vers 2). Hartley (1992:309) beskou heiligheid as die sentrale tema van hierdie toespraak. Hy sien die nou verband tussen heiligheid en die vrees van die Here raak in hierdie gedeelte as hy opmerk: "The concepts of 'fear' and 'holiness' are interwoven, for fear is a primary human response to the holy" (Hartley, 1992:303). Hy wys daarop dat die term *יָרָא* nie sonder rede vier maal in hierdie toespraak voorkom nie. Twee maal kom die term voor as "vrees vir God" (vers 14b en 32b), een maal as "vrees of respek vir die heiligdom" (vers 30a) en ook "vrees vir die ouers" (vers 3a). Ons vind verder in hierdie gedeelte die herhaaldelike tema van God se selfbekendstelling, naamlik *Ek is Jahwe jou God* (vers 12, 14, 16, 18, 28, 30, 32, 37).

Hierdie tema hou verband met die idee van heiligheid; hierdie identiteit van Jahwe is die identiteit van Jahwe as die Heilige van Israel (Hartley, 1992:309). Hartley (1992:309-311) het verder aangetoon dat hierdie toespraak as 'n kommentaar op die dekalooë van Eksodus 20 beskou kan word.

Hierdie toespraak word nie aan een van die tradisionele bronne van die Pentateug toegeskryf nie, maar as 'n afsonderlike heiligheidskode. Morgenstern (1955:11) het voorgestel dat hierdie toespraak op een of twee dekaloe berus. Hartley (1992:311) het aangetoon dat so 'n benadering afbreuk doen aan die struktuur van die gedeelte in sy finale vorm.

In hierdie toespraak vind ons die eerste verwysing na "vrees" in Levitikus 19:14:

Jy mag 'n dowe nie vloek nie, en voor die blinde geen struikelblok lê nie; maar jy moet jou God vrees (וירא). Ek is die Here (OAV).

Dit gaan in hierdie vers daaroor dat 'n heilige persoon nie wreed mag wees teenoor mense met 'n gebrek nie (Currid, 2004:252). Die dowe en blindes kon maklik verkeerd behandel word. Die dowe kan nie hoor of hulle vervloek word nie en blindes kan nie sien wie iets in hulle pad plaas nie (Tidball, 2005:239). Die beginsel hier is dat daar nie met 'n persoon se gebrek gespot mag word nie; of dit nou is om daaruit eie voordeel te trek of om bloot 'n bespotting van die persoon met 'n gebrek te maak. Deuteronomium 27:18 sluit aan by hierdie gedeelte deur na vloekte te verwys vir die persoon wat nie die blindes met respek behandel nie (Hartley, 1992:315). Tidball (2005:239) maak die gevolgtrekking dat, indien die blindes en dowe nie gerespekteer word nie, God ten minste gerespekteer moet word. Vrees en respek vir God wat alles sien, moet die volk daarvan weerhou om die dowe en blindes sleg te behandel (Everson, 2007:258). Semanties word “die vrees van die Here” hier as reg en geregtigheid gebruik wat uit respek vir God voorspruit (53.1-53.15). “Die vrees van die Here” in hierdie vers hou dus verband met die mens se plig teenoor sy medemens.

Die tweede verwysing na die vrees vir God in hierdie toespraak vind ons in Levitikus 19:32:

Vir die grys hare moet jy opstaan, en die persoon van 'n grysaard eer; en jy moet jou God vrees (וירא). Ek is die Here (OAV).

Daar word na bejaarde mense verwys deur die uitdrukking “grys hare” (שיבה). Ou mense moet in die hoogste eer gehou word (Spreuke 16:31; 20:29). Hulle word gerespekteer vir hulle wysheid en lewensondervinding (Hartley, 1992:322). Net soos die geval met blinde en dowe mense, loop ou mense die gevaar om deur die samelewing misbruik te word. Die respek vir God hou direk verband met die respek vir bejaarde mense (Everson, 2007:266). Die volk word daaraan herinner dat hulle respek vir Jahwe moet hê wat die gemeenskap so georden het dat die oudstes gerespekteer moet word.

Semanties word “vrees” hier in die sin van reg en geregtigheid gebruik wat uit respek vir God voortspruit (53.1-53.15). Die vrees van die Here staan in hierdie vers in verband met God se heiligheid en die mens se plig teenoor sy medemens.

5.4.3 DIE SEWE-JAAR-SIKLUSSE: DIE SABBATSJAAR EN DIE JUBELJAAR (LEVITIKUS 25:1-55)

Wat die inhoud van hierdie toespraak betref, bevat dit twee hoofdele: Eerstens is daar die kalender vir die sabbatsjaar met sekere wette (vers 2b-7). Tweedens is daar die kalender vir die jubeljaar met sekere uitgebreide wette (vers 8-55).

’n Struktuuranalise laat egter blyk dat ’n ander tweeledige indeling hier gemaak kan word. Eerstens bevat dit die kalender vir die sabbatsjaar en die jubeljaar met wette (vers 2b -22) en tweedens wetgewing met betrekking tot eiendom en slawe in verband met die jubeljaar (vers 23-55). (Sien Hartley [1992:422-424] vir ’n gedetailleerde struktuurvoorstel.)

Literêre kritiek het verskillende style in hierdie toespraak geïdentifiseer, naamlik onpersoonlike wette (26-34, 42, 48-54), wette in die tweede persoon enkelvoud (3-5, 6-7, 8-9a, 14a, 15-16, 17b, 25, 35-37, 39-40, 43-44a, 46b, 47, 53b) en materiaal in die tweede persoon meervoud (2, 9b-13, 17a, 17b-24, 38, 44b, 45, 46, 55b). Noth (1981:184) beskou hierdie style as getuigenis dat die toespraak ’n produk van ’n ontwikkeling oor tyd is, maar die verskillende stadiums kan nie met sekerheid aangetoon word nie. Dit is moontlik dat ons in hierdie toespraak te doen het met verskillende redaksielae asook die gebruik van verskillende dokumente (Hartley, 1992:425).

Die eerste verwysing na die vrees vir God in hierdie toespraak vind ons in Levitikus 25:17:

Laat niemand dan sy naaste verdruk nie, en vrees (וירא) jy jou God; want Ek is die Here julle God (OAV).

Die plasing van hierdie vers is belangrik, omdat dit aan die einde van die eerste gedeelte staan wat oor die kalender vir die sabbatsjaar en die jubeljaar handel. Dit word beklemtoon deur 'n formule vir God se selfvoorstelling en die opdrag om God te vrees (Hartley, 1992:424).

Die wet oor grond berus op die beginsel dat dit nie land is wat verkoop word nie, maar die aantal oeste totdat die grond weer ná die jubeljaar aan die oorspronklike eienaar teruggegee word. Die prys word dan na aanleiding van die aantal jare se oeste tot die aanbreek van die volgende jubeljaar bepaal (Currid, 2004:328). God is heilig en verwag van sy volk om regverdig te wees in ekonomiese en grondtransaksies.

Die gebrek aan respek (vrees) vir God lei tot disrespek vir die naaste. Die vrees van God is die grondslag vir alle etiese handeling teenoor die naaste (Levitikus 25:26, 43). “Our attitude towards God will ultimately determine the way we regard fellow Christians and all humanity”, is hoe Everson (2007:359) die saak beskou. Hartley (1992:437) wys daarop dat die mens wat God vrees, meer waarde op die liefde vir die naaste as sy eie ekonomiese voordeel plaas.

Die tweede verwysing na die vrees vir God in hierdie toespraak vind ons in Levitikus 25:36:

Jy moenie rente of wins van hom neem nie, maar jy moet jou God vrees (ויראת), dat jou broer by jou kan lewe (OAV).

Die vraagstuk wat in hierdie vers na vore kom, is hoe die man wat in skuld verval het, behandel moet word. Hy mag nie verstoot word nie. Hierdie vers verbied dat rente gevra word vir lenings aan armes (Hartley, 1992:440; Currid, 2004:337).

Everson (2007:369) beskryf die implikasie van hierdie wet soos volg: “Devotion to God is an important motive in showing compassion towards fellow countrymen in distress. It is an expression of loving one’s neighbour as oneself (see 19:18).” Die gedeelte beklemtoon ook God se guns wat Hy aan sy volk bewys het deur hulle uit Egipte te verlos – die volk moet dieselfde goedheid ook onderling aan mekaar bewys

(Everson, 2007:369). Hierdie opdrag word verder versterk deur Jahwe se selfidentifikasie (Hartley, 1992:440).

Die derde verwysing na die vrees vir God in hierdie toespraak vind ons in Levitikus 25:43:

Jy mag nie met hardheid oor hom heers nie, maar jy moet jou God vrees (וִירָאָה)
(OAV).

Wat die konteks van hierdie vers betref, het Levitikus reeds die wette van 'n Israeliet gestel wat sy grond as gevolg van skuld moes verkoop. Indien 'n persoon sy grond verkoop het en steeds nie vir homself of sy gesin kan sorg nie, het hy geen ander opsie as om homself (as slaaf) te verkoop nie.

Hierdie wette handel oor die behandeling van so 'n persoon wat as gevolg van ekonomiese omstandighede genoodsaak was om homself te verkoop (Everson, 2007:370). Die wette waarsku dat ryk Israeliete nie hulleself ten koste van so 'n arm persoon mag bevoordeel nie. Hulle moet hulle mede-Israeliet as 'n broer respekteer. Dit bring mee dat niemand as 'n slaaf behandel moet word of hard oor geheers moet word nie (Everson, 2007:371).

Die woord “hard” (בּוֹ בִּפְרוֹךְ) dui op arbeid wat die liggaam breek (Hess, 2008:808). Die woord vir “hard behandel” (בּוֹ בִּפְרוֹךְ) is dieselfde woord wat in Eksodus gebruik word vir die behandeling van die Israeliete deur die Egiptenare (Eksodus 1:13). Ons vind hier dus 'n mate van ironie. Die Israeliete moet nie mekaar behandel soos wat die Egiptenare hulle behandel het nie. Die beginsel rakende dienaars is dat hulle aan God behoort. God het hulle uit Egipte verlos sodat hulle aan Hom kan behoort (Currid, 2004:338). 'n Persoon wat hom weens skuld moet verkoop, het die status van 'n gehuurde dienskneg en nie 'n slaaf nie (Everson, 2007:371). Bowenal moet die Israeliete besef dat hulle mede-Israeliete God se knegte is (Levitikus 25:55).

Everson (2007:371) beskryf die implikasie van “die vrees van die Here” in hierdie vers soos volg: “Respect for God (‘You shall fear your God’) naturally led to respect for all those who were in a special relationship with him (25:43).” In al drie verse wat

na vrees verwys, het ons te doen met reg en geregtigheid wat voorspruit uit respek vir God (53.1-53.15).

5.5 **DIE BOEK NUMERI**

Navorsers het nie “die vrees van die Here” in die boek Numeri geïdentifiseer nie. In Numeri 12:8 word Aäron en Miriam verkwalik, omdat hulle nie gevrees (וּמְרָאָה) het vir Jahwe se kneg Moses nie. Hierdie verwyd was op grond van die unieke verhouding wat Moses met Jahwe gehad het (vgl. Currid, 2009:177). Semanties word “vrees” hier gebruik in die betekenis van agting, respek of eerbied (87.19-87.57). Dit kan egter nie met sekerheid aangetoon word dat hierdie gedeelte die vrees teenoor Jahwe self in gedagte gehad het nie.

In Numeri 14:9 word die volk vermaan om nie bevrees te wees vir die volk van die land nie, omdat die Here met hulle is. Duguid (2006:170) maak die volgende gevolgtrekking: “If you fear the Lord, you will be free from the fear of enemies; if you forget God, you will inevitably fear men.” “Vrees” word hier in die semantiese veld van die emosie van vrees of verskrikking gebruik (25.251-25.269). Dit bly egter onduidelik of die teks vrees teenoor God impliseer. Dieselfde gevolgtrekking kan gemaak word wat Numeri 22:3 se vermelding van die vrees betref wat Moab vir die kinders van Israel gehad het.

Budd (1984:xxii) het aangevoer dat Numeri meestal uit priesterlike materiaal bestaan, behalwe Numeri 11-12, 21-24 en dele van hoofstuk 10 (13-14, 16, 20, 25-32). Hy wys verder daarop dat die identifisering van Elohistiese gedeeltes in die nie-priesterlike materiaal ’n baie onseker onderneming is. Die feit dat “die vrees van die Here” nie met sekerheid in Numeri geïdentifiseer kan word nie, kan moontlik daarop dui dat die Elohis nie sterk in Numeri funksioneer nie. Numeri 12:8 en 22:3 se verwysing na “vrees” kom in die nie-priesterlike materiaal voor, soos Budd (1984:xxii) dit geïdentifiseer het.

Ons kan dus die gevolgtrekking maak dat daar nie genoegsame getuienis of ondersteuning deur ander navorsers is om “die vrees van die Here” in die boek Numeri te identifiseer nie. Dit kan moontlik toegeskryf word aan die feit dat die Elohis nie sterk in Numeri aangedui kan word nie.

5.6 DIE BOEK DEUTERONOMIUM

5.6.1 'N OPROEP TOT ISRAEL OM JAHWE SE GEBOOEIE TE ONDERHOU (DEUTERONOMIUM 4:1-40)

Daar was 'n groot mate van dispuut tussen geleerdes wat die afbakening van hierdie hoofstuk betref. Debatte rakende hierdie hoofstuk het gehandel oor of hoofstuk 4 by hoofstuk 1-3 as 'n gevolgtrekking hoort en of dit deel uitmaak van hoofstuk 5-11 as 'n inleiding (vgl. Christensen, 1991:71). Die verwysing na die ballingskap het navorsers soos Noth (1948:1981) en die meeste na hom beweeg om hoofstuk 4 saam met hoofstukke 31 en 34 aan die laaste strata in die redaksionele geskiedenis van die boek toe te skryf.

Daar was verdere bespreking rakende die eenheid, al dan nie, van hierdie hoofstuk. Lohfink (1964:247) en Braulik (1978:7) is groot voorstanders vir die eenheid van die hoofstuk en glo dat dit tot die laatste materiaal behoort wat by die boek Deuteronomium ingesluit is (vgl. Christensen, 1991:72). Christensen (1991:72) is van mening dat die konsentriese struktuur getuigenis is wat die eenheid van die hoofstuk ondersteun. Die voorkoms van “die vrees van die Here” in hierdie gedeelte getuig hiervolgens dat die latere materiaal in Deuteronomium die vrees van die Here beklemtoon (vgl. Otto, 1999b:694-695)³. Brueggemann (2001:50) beskou hierdie gedeelte as sou dit bedoel wees vir die ballinge van die sesde eeu.

³ Die kommentaar van Eckart Otto (2012) oor 'n gedeelte van die boek Deuteronomium het te laat verskyn om sinvol by hierdie studie ingewerk te word. Navorsingsartikels wat uit hierdie proefskrif voortvloei, sal wel van hierdie werk kennis neem.

Christensen (1991:72) stel die volgende struktuur voor:

- A Onderhou Jahwe se bevele dat julle in die land mag lewe (4:1-4)
 - B Die uniekheid van Israel (4:5-8)
 - C Moenie vergeet wat op Horeb gebeur het nie (4:9-10)
 - D Die verbondsbevele uitgereik by Horeb (tien woorde) (4:11-14)
 - E Geen afgodsbeelde of ander gode (4:15-19)
 - F Die Eksodus maak die mense Jahwe s'n (4:20)
 - F Die verowering van die land maak die land Israel se besitting (4:21)
 - E Geen beelde; Jahwe is jaloerse God (4:22-24)
 - D Verbondsvloeke wat die land beïnvloed (4:25-28)
 - C Jahwe sal nie sy verbond vergeet nie (4:29-31)
 - B Die uniekheid van Jahwe in die Eksodus en verowering (4:32-38)
 - A Onderhou Jahwe se bevele dat jy in die land mag lewe (4:39-40).

Hall (2000:91) het aangedui dat Deuteronomium 4:1-40 inderdaad 'n goed gestruktureerde preek met 'n duidelike konsentriese opbou is. Die openingsgedeelte (1-8) en die slotgedeelte (32-40) het duidelik op mekaar betrekking en beklemtoon die belangrikheid van gehoorsaamheid. Die struktuur word verder versterk deur temas soos die uniekheid van Jahwe, Israel se geskiedenis en die uitnemendheid van die wet wat herhaal word.

Die dag dat jy voor die aangesig van die HERE jou God by Horeb gestaan het, toe die HERE aan my gesê het: Vergader die volk vir My, en Ek sal hulle my woorde laat hoor, dat hulle kan leer om My te vrees (לִירְאָה) al die dae wat hulle op die aarde lewe, en dit aan hulle kinders kan leer. Toe het julle nader gekom en onder aan die berg gaan staan; en die berg het met vuur gebrand tot in die middel van die hemel, met duisternis, wolke en wolkedonkerheid. En die HERE het met julle uit die vuur gespreek; julle het 'n stem van woorde gehoor, maar geen verskyning gesien nie – net 'n stem was daar (Deuteronomium 4:10-12) (OAV).

Israel moet die dinge onthou wat hulle van God ondervind het. Die bevel om te onthou, word vir die hele Israel gegee. Die enkelvoud word gebruik want dit beklemtoon die eenheid van die volk (Currid, 2006:101). Hulle het God nie fisies gesien nie, maar deur die verlossing uit Egipte en die ingee van die wet op Sinai sodat gesien kan word wat God doen. Dit was nodig dat hierdie belewenis na die kinders oorgedra word (Biddle, 2003:83).

Vers 10 beklemtoon dat dit in besonder die gebeure by Horeb (Sinai) is wat onthou moet word. Vers 11-13 beskryf die berg wat helder geskyn het in kontras met die omliggende duisternis, wolke en digte mis (Craigie, 1976:133). Die vuur en donkerheid beklemtoon die feit dat God Hom openbaar, maar Hom ook vir die volk verberg het (Merrill, 1994:119). Hierdie Godsverskyning het 'n sterk godsdienstige effek; die gedagte daaraan was so dat dit 'n algemene kenmerk van Hebreeuse liederen en poëtiese gedeeltes was (Deuteronomium 33:3; Rigters 5:5, Psalm 68:8; Habakkuk 3:3) (Craigie, 1976:133).

Merrill (1994:119) maak die volgende opmerking in die verband: “What is implied is that such an experience with the living God must be rooted and grounded in a historical event, an event that must be recalled and celebrated regularly and faithfully by all who participate in it and benefit from it. There is no room in Old Testament theology for existential encounters without historical and spatial points of reference”.

Die volk het nie God gesien nie; slegs sy stem gehoor. Enige afbeelding van God sal daarom onvanpas wees. Die stem van God het die tien gebooie gegee (McConville, 2002:106). God het uit die vuur met die volk gespreek. Hierdie “spreke” was nie nuut vir Moses nie, omdat God reeds met Hom gespreek het vanuit die brandende bos (Eksodus 3:2-4).

'n Vergelyking met die Eksodus-weergawe toon aan dat dit deur die bemiddeling van Moses was dat die wet gegee is. God se stem was soos 'n trompet. Die volk kon nie God se woorde verstaan nie en Moses moes dit aan hulle bekend maak (Eksodus 19:19-22; 20:1; 24:3) (Merrill, 1994:119). In vers 13 vind ons die eerste verwysing na die verbond in Deuteronomium. Die verbond word in hierdie gedeelte duidelik in verband gebring met die tien gebooie (tien woorde). Die tegniese term “tien woorde”

kom slegs hier, in Eksodus 34:28 en in Deuteronomium 10:4 voor (Merrill, 1994:220).

Thompson (1974:104) wys daarop dat die herinnering aan die gebeure by Horeb ten doel gehad het om tot 'n reaksie van gehoorsaamheid by Israel te lei: “The only adequate response for Israel was to *fear* God, *i.e.* to *reverence* Him, by acknowledging His sovereignty. Reverence would express itself in worship and in obedience”

Hy wys daarop dat vrees 'n ryk konnotasie in Deuteronomium en die Ou Testament het (Thompson, 1974:104). Vrees kan na verskrikking verwys wat hulle beskryf as “wat gesondig het” (Genesis 3:10). Die kan egter ook na “heilige” vrees verwys wat te doen het met die gelowige se waardering van die lewende God. “The ‘fear of the Lord’ is one of the dominating thoughts of the Old Testament. It is to be recognized as the proper response of a man to God. It is God-given and enables a man to revere God’s person, to obey His commandments and to hate evil (Jeremiah 32:40; Hebrews 5:7). It is the beginning of wisdom (Psalm 111:10), the secret of uprightness (Ecclesiastes 8:13), the whole duty of man (Ecclesiastes 12:13). It is given as one of the characteristics of the Messiah (Isaiah 11:2, 3). God’s people in every age were urged to cultivate the fear of the Lord and to walk in it” (Psalm 34:11; Jeremiah 2:19; Acts 9:31; 10:2; Ephesians 5:21; Philippians 2:12) (Thompson, 1974:104). Semanties sluit vrees hier aan by godsdiensbeoefening, naamlik om God uit respek te dien en te aanbid (53.1-53.15).

Deuteronomium 4:33-36 bevat ook 'n term vir vrees: “*Het 'n volk die stem van God uit die vuur hoor spreek, soos jy gehoor het, en in die lewe gebly? Of het 'n god probeer om vir hom 'n nasie uit 'n ander nasie te gaan neem deur versoekinge, deur tekens en wonders en deur oorlog en deur 'n sterke hand en 'n uitgestrekte arm en deur groot skrikwekkende (ובמוראות) dade soos die HERE julle God met julle voor jou oë in Egipte gedoen het? Jy self het dit te sien gekry, dat jy kan weet dat die HERE God is; daar is geen ander buiten Hom nie. Uit die hemel het Hy jou sy stem laat hoor om jou te onderrig; en op die aarde het Hy jou sy groot vuur laat sien, en jy het sy woorde uit die vuur gehoor*” (OAV).

Die retoriese vrae wat in die gedeelte gebruik word, verwys na die uittoeg uit Egipte. Die tekens en wonders is terme wat gebruik word om die uittoeg uit Egipte te beskryf (Eksodus 7:3) (Currid, 2006:114). Die retoriese vraag se verwagte antwoord is “nee”. Van die begin van die skepping af het God nie nog ’n volk op hierdie wyse verlos nie (Christensen, 1991:94). Die retoriese vraag het geen tydlimiet nie en ook geen geografiese limiet nie. Van die skepping af en oor die hele aarde is onbeperk (Craigie, 1976:142).

Direkte kontak met die Godheid is as geweldig gevaarlik beskou. Israel verwonder hom dus dat hy in die lewe kon bly ten spyte van sy kontak met God. Die gaping tussen God se heiligheid en die volk se rebellie is oorbrug (Genesis 32; 30, Eksodus 3:6; 19:21; 20:19; 33:20; Rigters 6:22, 23; 13:22) (Thompson, 1974:108). Israel wat God uit die vuur hoor spreek het, ervaar ’n unieke gebeurtenis. Dit gaan nie hier daaroor dat ander volke God hoor spreek en gesterf het nie, maar dat net Israel God uit die vuur hoor spreek het (Merrill, 1994:130).

Die woord vir “oorlog” (וּבַמִּלְחָמָה) word spesifiek gebruik om die deurtog deur die Skelfsee as ’n militêre konflik te beskryf (Eksodus 14:14, 25; 15:1-12). Die idiome “’n sterk hand en uitgestrekte arm” is tipiese taal van Eksodus (Eksodus 6:1; 14:30-31). Die ironie rakende hierdie idiome is dat dit in Egiptiese tekste ook gebruik word om Farao se mag te beskryf (Currid, 2006:114).

Semanties dui “vrees” hier op die emosie van vrees of verskrikking (25.251-25.269). Die doel van God se skrikwekkende openbarings is sodat die volk gedissiplineer kan word. Dit gaan nie hier oor straf nie, maar opleiding en opvoeding (Merrill, 1994:132). Om te dissiplineer word ook in Deuteronomium 8:5 gebruik in die sin van ’n man wat sy seun dissiplineer. Vrees word hier in ’n soortgelyke verband gebruik (Craigie, 1976:144). Hierdie openbarings hou verband met die instruksie van die tien gebooe (Merrill, 1994:132).

5.6.2 DIE TIEN WOORDE (DEUTERONOMIUM 4:44-6:3)

Christensen (1991:100) verduidelik die opbou van die gedeelte soos volg: Die eerste drie gebooe eis eksklusiewe aanbidding van Jahwe en word geplaas teenoor die finale

lys van vyf gebooie wat op etiese moraliteit fokus. Tussen hierdie twee versamelings is die twee sentrale gebooie, naamlik die onderhouding van die sabbat en eerbied teenoor die ouers.

Die tien gebooie word deur twee parallelle verslae van Jahwe se verbond en Godsverskyning in Deuteronomium 5:1-5 en 5:22 omraam. Die verslae word weer voorafgegaan deur 'n inleiding (Deuteronomium 4:44-49) en gevolg deur 'n slotsom (Deuteronomium 5:23-6:3). Die groter struktuur sien dus soos volg daaruit:

- A. Inleiding: Dit is die Torah (4:44-49)
 - B. Jahwe se verbond en Godsopenbaring (5:1-5)
 - C. Monoteïsme (die eerste drie gebooie) (5:6-11)
 - D. Onderhouding van die sabbat (5:12-15)
 - D. Eer jou vader en jou moeder (5:16)
 - C. Etiese moraliteit (die laaste vyf gebooie) (5:17-21)
 - B. Jahwe se Godsopenbaring en verbond (5:22)
- A. Slotsom (5:23-6:3) (Christensen, 1991:100).

Brueggemann (2001:63) identifiseer, soos Christensen, 'n inleiding (4:44-49) en die belangrikheid van die verbond (5:1-5). Hy vat Christensen (1991:100) se C- en D-gedeeltes saam onder die opskrif “Fundamentele bevels by Sinai” (5:6-21). Ten spyte van die feit dat meestal op die vierde en vyfde gebod uitgebrei word, is dit meer sinvol om Brueggemann hier te volg om al die bevels van Sinai saam in die sentrum te plaas eerder as om die vierde en vyfde gebod uit te sonder (D-gedeeltes hierbo).

Dit is belangrik om hier uit te wys dat hierdie gedeelte tot 'n latere redaksie van Deuteronomium behoort (vgl. Otto, 1999b:694-695). Otto spesifiseer nie aan watter redaksie hy hierdie gedeelte toeskryf nie.

Deuteronomium 5:5 bevat 'n term vir vrees: “*Ek het in die tyd tussen die Here en julle gestaan om aan julle die woord van die Here bekend te maak, want julle was bevrees (יִרְאַתָּה) vir die vuur en het nie op die berg geklim nie . . .*” (OAV).

Moses het dikwels as tussenganger tussen God en die volk opgetree. Hierdie middelaarswerk was nodig as gevolg van Israel se vrees vir die Godsverskyning (Deuteronomium 4:12; Eksodus 19:16-25) (Biddle, 2003:100-101). Die volk was verskrik deur hulle ondervinding van die lewende God se teenwoordigheid (Biddle, 2003:100-101). Sommige gedeeltes van die vertelling wil dit laat voorkom asof die volk self God se stem gehoor het. Dit moet eerder verstaan word deur Moses se bemiddelingswerk (vgl. Deuteronomium 4:12; Eksodus 19:9) (Block, 2012:155). Craigie (1975:148) wys daarop dat almal in die vertelwêreld wel die geluid van God se stem gehoor het, maar net Moses het die Woord van God bekendgemaak. Die verwysing dat God by Sinai van aangesig tot aangesig met die volk gespreek het, moet nie letterlik verstaan word nie. Volgens Deuteronomium 4:12 het die volk geen vorm gesien nie. Dit gaan hier oor 'n groot intimiteit (Currid, 2006:128).

Vrees kom in hierdie gedeelte binne die semantiese veld van die emosie van vrees of verskrikking (25.251-25.269) voor. Vrees word in hierdie konteks gebruik in verband met die vrees wat die volk vir God het met die besef van God se teenwoordigheid.

Deuteronomium 5:29 bevat ook 'n verwysing na vrees: *“Ag, as hulle maar 'n hart gehad het om My te vrees (לִירָאָה) en al my gebooie altyd te onderhou, dat dit met hulle en hulle kinders vir ewig goed kan gaan . . .”* (OAV).

Hierdie vers maak deel uit van die slotsom van die tien gebooie (vgl. Christensen, 1991:100). In hierdie slotsom is die volksleiers in gesprek met Moses. Hierdie gesprek weerspieël die leiers se ontsag vir Jahwe na aanleiding van hulle ondervinding by Horeb (Sinai). Jahwe reageer positief met aanmoediging en goedkeuring op die volk se woorde. Sulke vrees en ontsag kan tot gehoorsaamheid aan God se gebod lei. Vrees en ontsag vir God is egter nie tipies van Israel nie (Currid, 2006:158). By 'n vorige geleentheid toe God hulle woorde gehoor het, was Hy toornig (Deuteronomium 1:34) (Craigie, 1976:166). In die lig hiervan spreek God die verlange uit dat sy volk altyd hierdie gesindheid mag weerspieël (Currid, 2006:158). Die probleem is dat die afwesigheid van die regte gesindheid teenoor God nadelig vir die volk is. As hulle kan leer om die regte gesindheid in die alledaagse lewe te openbaar, sal dit met hulle goed gaan (Brown, 1993:95-96).

Die vrees van die Here staan hier in verband met gehoorsaamheid aan Jahwe, die gebooie asook God se seën. Semanties het ons hier met die betekenis van ontsag vir God te doen wat tot reg en geregtigheid lei (88.12-88.23).

Deuteronomium 6:2 verwys ook na die vrees van die Here: “. . . *dat jy die HERE jou God kan vrees* (תִּירָא) *om al sy insettinge en sy gebooie wat ek jou beveel, te hou – jy en jou kind en jou kindskind al die dae van jou lewe; en dat jou dae verleng kan word*” (OAV).

Hierdie verse dien as opskrif van die lang verklaring van die tien gebooie wat later volg. Dit kan as ’n brug tussen die direkte proklamasie daarvan deur God en die uiteensetting van elke wet deur Moses as tussenganger beskou word. Die doel van Deuteronomium is om onderrig aan God se mense te gee oor hoe om in lewensituasies op te tree. In hierdie onderrig is die twee hoofbeginsels om God te vrees en om sy gebooie te onderhou (Currid, 2006:162). Christensen (1991:135) wys daarop dat hierdie gedeelte as inleiding tot die groot gebod dien, naamlik om God lief te hê.

Die boek Deuteronomium bevat konstante vermanings tot gehoorsaamheid. Die opdrag om te doen wat God sê, kom by die vyftig maal in die boek voor. In Deuteronomium 6:2 word die versekering weereens gegee dat God in hulle behoeftes sal voorsien. Die belofte van God se vrygewigheid staan langs die opdrag van gehoorsaamheid (Deuteronomium 5:29, 5:33; 6:2-3) (Brown, 1993:96).

McConville (2002:140) verklaar *al die dae van jou lewe* dat dit hoofsaaklik na die lewe van die volk as geheel verwys. Hy noem dat *al die dae* moontlik ook na die individu se getrouheid kan verwys, maar beskou hierdie betekenis as sekondêr.

“Vrees” word hier in die semantiese veld van ontsag vir God gebruik wat tot reg en geregtigheid lei (88.12-88.23). “Vrees” staan hier in verband met gehoorsaamheid aan God se wet deurdát die mens wat ontsag vir God het, sy wet sal gehoorsaam. God beloof sy seën aan diegene wat Hom vrees hoewel dit nie beteken dat God se seën die motivering moet wees om Hom te vrees nie. Die besef van wie God is, moet altyd die motivering bly.

5.6.3 HOOR ISRAEL, DIE HERE ALLEEN IS GOD (DEUTERONOMIUM 6:4-7:11)

Deuteronomium 6-11 bevat die rykste instruksie en teologiese materiaal in Deuteronomium. Dit beskryf die historiese herinneringe en motiverings wat die agtergrond vorm van die bevel wat volg (Brueggemann, 2001:82). Deuteronomium 6:4-7:11 vertoon volgens Christensen (1991:138) 'n konsentriese struktuur:

- A Die groot gebod: liefde vir God (6:4-9)
 - B Onthou om Jahwe te vrees, want Hy is 'n jaloerse God (6:10-15)
 - C Wees versigtig om die gebooie te onderhou (6:16-19)
 - D Vertel jou kinders van die eksodus uit Egipte (6:20-22)
 - C God sal ons behoue laat bly as ons sy gebooie onderhou (6:23-25)
 - B Vernietig jou vyande, want jy is 'n heilige volk (7:1-10)
- A. Opsomming: Hou die gebooie (7:11) (Christensen, 1991:138).

McConville (2002:140-142) hanteer Deuteronomium 6 onder die hoofdele (6:4-9; 10-15; 16-19, 20-25) wat grootliks aansluit by die indeling wat Christensen voorstaan.

Otto (1999b:694-695) beskou hierdie gedeelte as deel van die ouer materiaal van Deuteronomium (Dtr).

Deuteronomium 6:13 verwys na die vrees van die Here: *Jy moet die HERE jou God vrees* (תירא) *en Hom dien* (תעבד); *en by sy Naam moet jy sweer* (OAV).

Die bevel om te vrees, dien en sweer is sterk verbondsgerigte taal (vgl. Deuteronomium 10:12, 20; 31:12-13). Hierdie gedeelte bring 'n uitbreiding op die eerste gebod (Merrill, 1994:171).

Die Israeliete is eerstens vermaan om Jahwe te onthou. Hulle moet Hom egter nie net onthou nie, maar Hom ook vrees. Currid (2006:170) beskou die vrees vir die Here hier as 'n algemene woord wat "om te aanbid" beteken. Hy beskryf hierdie woord as 'n dominante motief in die boek Deuteronomium (4:10; 5:29; 6:2).

Die volk word verder vermaan om Jahwe te dien. Hierdie diens (תעבד) was 'n algemene werkwoord in die Ou Nabye Oosterse vir onder andere die eksklusiewe aanbidding en gehoorsaamheid aan spesifieke gode. Hier is die sinspeling dat die Israeliete nie langer vir Farao moet dien nie, maar die Here moet dien (Currid, 2006:170). Christensen (1991:147) wys daarop dat die konteks 'n groot verskil maak wat die betekenis van die bevel “om te dien” betref. Om Farao te dien beteken slawerny; om God te dien beteken aanbidding. Om die Here te dien is 'n sentrale tema in die boek Deuteronomium (10:12, 20, 11:13; 13:4; 28:47 ens.) (Craigie, 1976:173).

Om in die naam van God te sweer was 'n uitdrukking van lojaliteit (Currid, 2006:170). Brown (1993:100-101) beskou die verwysing na sweer in die Naam van God as 'n eed van alliansie met God as die Here van die verbond. Hierdie woorde is as sinoniem met die ware aanbidding van die Here beskou (Psalm 63:11) (Craigie, 1976:176). Die vrees van die Here staan in hierdie vers direk in verband met aanbidding en gehoorsaamheid aan God. Semanties beskou, dus godsdiensoefening (53.1-53.15). Die verbond en die eerste gebod speel 'n belangrike rol in hierdie vers.

Deuteronomium 6:24 bevat 'n verwysing na die vrees van die Here: *“En die HERE het ons beveel om al hierdie insettinge te volbring, om die Here onse God te vrees (ליראה), dat dit met ons altyd goed mag gaan, om ons in die lewe te hou soos dit vandag is”* (OAV).

Daar is reeds aangetoon dat Deuteronomium 6:23-25 (God sal ons behoue laat bly as ons sy gebooe onderhou) deel is van die groter geheel van Deuteronomium 6:4-7:11 (Christensen, 1991:138). Deuteronomium 6:21-25 se struktuur kan soos volg aangetoon word en berus op die afwisseling van God se dade en sy woorde (vgl. Craigie, 1976:175; Christensen, 1991:151):

INLEIDING

1. Die vorige situasie. Dienaars van die Egiptiese Farao (21)

DIE OPENBARING VAN GOD IN DIE GESKIEDENIS

2. Die ondervinding van God: die verlossing uit Egipte (21)
3. Die oordeel van God: God se handeling met Egipte (22)
4. Die doel van God: om aan sy volk die beloofde land te skenk (23)

DIE OPENBARING VAN DIE WOORD VAN GOD

5. Die woord van God: die uitgee van die wet (24)
6. Die voorwaardes: gehoorsaamheid en respek (24).

Vers 20-25 bevat 'n seun se vraag en 'n vader se antwoord. Die aard van die vraag veronderstel 'n goeie gesinsverhouding. Die positiwiteit van die vraag word bevestig deur die vraer se identifisering met die God van die verbond. Die vraag impliseer dat die persoon reeds in die bevel van die verbond onderrig is. Hy wil egter weet wat die betekenis en implikasies van die geboorte is wat sy lewe elke dag beïnvloed (Block, 2012:195). Die kind se vraag wys op die leermotief van Deuteronomium (Currid, 2006:174). Die antwoord wat die vader op die seun se vraag gee, bevat die kernbeginsels van die geloof van Israel. Block (2012:195) beskou hierdie as die essensie van die verbondsteologie (sien Block, 2012:195 vir 'n bespreking van die verbondsteologie). God het Hom deur handeling en deur sy Woord geopenbaar. Sy handeling asook sy woorde plaas 'n verantwoordelikheid op God se mense om Hom te gehoorsaam en te vrees, sodat hulle kan voortgaan om sy teenwoordigheid in die toekoms te ervaar (Craigie, 1976:175). Die kombinasie van hierdie bevel (gehoorsaamheid en vrees) om te beskryf wat bedoel word met “verbondsonderhouding”, kom algemeen in Deuteronomium voor (6.1-2, 13; 10:12, 20; 31:12). Die twee is onlosmaaklik deel van mekaar, soveelso dat om te vrees, is om te gehoorsaam en om te gehoorsaam, is om te vrees (Merrill, 1994:175). Hierdie feit word treffend geïllustreer deur die chiasiese struktuur van vers 24 en 25. Hierdie struktuur kan gegrond word op die herhaling van die Hebreeuse woord vir “bevel” (צוֹוֹר) wat die struktuur omraam.

A Jahwe beveel om te doen en te vrees (24)

B Goed kan leef (24)

B Geregtigheid (25)

A Sorgvuldig hou soos Hy beveel het (25).

(Currid, 2006:176)

In vers 25 word die gevolg van hierdie gehoorsaamheid en vrees gestel, naamlik sodat hulle geregtigheid kan hê. In hierdie konteks beskryf geregtigheid 'n ware en persoonlike verhouding met die God van die verbond. Block (2012:195) maak hierdie gevolgtrekking op grond van die feit dat hierdie gedeelte die essensie van die verbondsteologie bevat. God se woorde en daade weerspieël sy sorg vir sy volk. God se woorde en daade plaas 'n verantwoordelikheid op sy volk om Hom te eer en Hom te gehoorsaam (Block, 2012:175).

“Vrees” word hier gebruik in die betekenis van reg en geregtigheid wat voortspruit uit respek vir God (88.12-88.23). Die vrees van die Here word hier in verband met die verbond, onderrig en in besonder gehoorsaamheid gebruik.

5.6.4 AS JY GEHOORSAAM IS, SAL JY GESEËND WEES **(DEUTERONOMIUM 7:12-26)**

Deuteronomium 7 en 8 staan in noue verband met mekaar. Dit is tog aan te beveel om 'n onderskeid te behou, omdat hoofstuk 7 op die positiewe aspekte van die verbondsteologie fokus terwyl hoofstuk 8 meer op die negatiewe fokus (Christensen, 1991:162). Brueggemann (2001:93) sluit aan by hierdie onderskeid deur daarop te wys dat hoofstuk 7 'n positiewe beklemtoning op die kinders gehad het, terwyl hoofstuk 8 'n besorgdheid het dat die komende geslag God dalk nie sal respekteer en gehoorsaam nie.

Deuteronomium 7:12-26 kan in twee verdeel word, naamlik Deuteronomium 7:12-16 en Deuteronomium 7:17-26. Die struktuur van die tweede deel waarin 'n verwysing na die vrees van die Here voorkom, is soos volg (Brueggemann, 2001:93):

1. Oproep tot die kinders om te onthou (1-9)
2. Waarskuwing om nie te vergeet nie (10-19)
3. Waarskuwing tot die kinders om te onthou (20-25).

Brueggemann (2001:93) sluit nie vers 26 by sy struktuur in nie. Hy begrond sy struktuur op die gedagte van die kinders wat moet onthou wat herhaal word.

In Deuteronomium 7:18-21 word die vrees van die Here vermeld: “wees dan nie bevrees (תִּירָא) vir hulle nie; dink gedurig aan wat die HERE jou God aan Farao en die hele Egipte gedoen het, die groot versoeking wat jou oë gesien het, en die tekens en die wonders en die sterke hand en die uitgestrekte arm waardeur die HERE jou God jou uitgelei het; so sal die HERE jou God aan al die volke doen vir wie jy bevrees is. En die HERE jou God sal ook die perdebye onder hulle stuur totdat hulle omkom wat oorgebly het en wat vir jou weggekruip het. Skrik nie vir hulle nie, want die HERE jou God is by jou, ’n groot en gedugte (יִרְאָה) God” (OAV).

Die laaste gedeelte van hierdie hoofstuk is ’n nuwe deel wat die mense leer dat Jahwe hulle tot oorwinning sal lei. Baie Israeliete was vervul met vrees, omdat hulle aan hulle vyande in Kanaän se krag gedink het.

Die retoriese vraag in vers 17, “Hoe kan ons sulke magtige vyande verslaan?”, verwag ’n negatiewe antwoord. Die volk word eerstens aangemoedig om nie te vrees nie. Dit is ’n bevel wat ons dikwels in die konteks van oorlog vind (Josua 8:1). Sulke vrees is dwaasheid, aangesien die oplossing is om te onthou wat Jahwe gedoen het (Currid, 2006:190). “Om te onthou” (תִּזְכֹּר זָכַר) is ’n werkwoord wat in die Hebreeus klem dra. Hulle moet onthou hoe God hulle die oorwinning oor Egipte gegee het en dat Hy net so oorwinnings oor die sewe volke van Kanaän kan gee (Deuteronomium 7:1).

Die woord vir “perdeby” kom net hier, in Eksodus 23:28 en in Josua 24:12 voor, maar die betekenis is nie heeltemal seker nie. Die beste is om “perdeby” as agent van oorlog te beskou. Jahwe gebruik oorlog om die Kanaäniete te oorwin. Oorwinning is seker as gevolg van God se teenwoordigheid (Currid, 2006:191).

Toe die volk nie gehoorsaam was nie, is hulle asof deur bye van die oorlogveld af verdryf (1:44). Die teenoorgestelde sal gebeur wanneer hulle op God vertrou; die perdebye sal onder die vyande invaar (Brown, 1993:114). Met die lied van die see in Eksodus 15:14 het die volk gesing van die vrees wat God op die ander volke sal plaas (Craigie, 1976:182).

Thompson (1974:133) lig wel in hierdie konteks uit dat God 'n groot God is wat gevrees moet word. Die vrees vir die ontsagwekkende God word dus in hierdie gedeelte in teenstelling met die vrees vir die vyande gebruik. Semanties beskou, dus om iemand in hoë aansien te hou (87.19-87.57) en hier spesifiek om God in aansien te hou.

5.6.5 AS JY ONGEHOORSAAM IS, SAL JY OMKOM **(DEUTERONOMIUM 8:1-20)**

Navorsers soos Craigie (1967:184) en Brueggemann (2001:101) het die volgende struktuur voorgestel:

1. Positiewe oproep om te onthou (2-10)
2. Negatiewe oproep om net te vergeet nie (11-20).

Christensen se konsentriese struktuurvoorstel (1991:173) pas nie goed in by die hoofbeklemtonings van onthou en nie te vergeet nie. Die struktuurvoorstel van Brueggemann (2001:101) laat hoofstuk 7 en 8 goed by mekaar aansluit (sien subparagraaf 5.6.4).

Otto (1999b:694) sluit nie hierdie gedeelte by die vroegste dele van Deuteronomium in nie. Ons het hier met 'n latere redaksie te doen. Otto spesifiseer nie aan watter redaksie hierdie gedeelte toegeskryf moet word nie.

Deuteronomium 8:5-6 maak melding van die vrees van die Here: “*Erken dan in jou hart dat die HERE jou God jou onderrig soos 'n man sy seun onderrig, en hou die gebooie van die HERE jou God om in sy weë te wandel en Hom te vrees* (וּלְיִרְאָה)” (OAV).

Die herinnering aan moeilike tye in die wildernis sal Israel help in hulle motivering vir die toekoms. Gedurende die veertig jaar in die wildernis het die Here hulle geleer om op Hom vir water en voedsel te vertrou (Brown, 1993:121). God het hierdie beproewings vir Israel toegelaat om sodoende te bepaal wat in hulle hart is. Om te weet wat in jou hart is, verwys in hierdie konteks na gesindheid (Christensen, 1991:175). Die manna is ook as 'n toets gegee (Eksodus 16:4; Numeri 11:6; 21:4, 5) (Thompson, 1974:135). God het sy volk deur hulle wildernisondervinding geleer dat sy woorde meer fundamenteel vir die volk se oorlewing as voedsel was (Biddle, 2003:151). Merrill (1994:186) wys daarop dat dit beter is om die wildernisondervinding as 'n leerskool te beskou as dat God hulle gestraf het. Dus, dissipline as onderrig.

Die gebooie is hier in die enkelvoud en verwys kollektief na al God se bevele. Gebooie word in dieselfde sin in Deuteronomium 6:25 en 11:8 gebruik (Currid, 2006:197).

In vers 6 word die opdrag “Onderhou sy gebooie” gevolg deur twee imperatiewe, naamlik “om te wandel” en “om te vrees”. Hierdie is 'n formule wat regdeur Deuteronomium voorkom (10:12-13; 11:13, 22; 19:9; 30:6, 16) (Currid, 2006:199).

Semanties word “vrees” hier gebruik as reg en geregtigheid wat uit respek vir God voortspruit (88.12-88.23). “Die vrees van die Here” kom hier in die konteks van tugtiging en God se gebooie voor.

5.6.6 EN NOU, ISRAEL, WAT VRA JAHWE VAN JOU? **(DEUTERONOMIUM 10:12-11:32)**

McConville (2002:198) wys daarop dat geleerdes verskillende strukture vir hierdie gedeelte geïdentifiseer het (vgl. Christensen, 1991:205). Hamilton (2005:399) stel voor dat hierdie gedeelte volgens vermaning en motivering verdeel word wat weer afgewissel word (bv. vermaning 10:12-13; motivering 10:14-15; vermaning 10:16; motivering 10:17-18 ens.) (vgl. ook Brueggemann, 2001:129).

Die struktuur van Deuteronomium 10:12-22, waar verwysings na die vrees van die Here voorkom, kan dus op grond van die afwisseling van vermaning en motivering soos volg voorgestel word:

1. Vermaning – Vrees Jahwe jou God (12-13)
2. Motivering – Jahwe het jou gekies (14-15)
3. Vermaning – Besny julle hart (16)
4. Motivering – God is ’n gedugte God (17-18)
5. Vermaning – Vrees Jahwe, jou God (19-22).

Otto (1999b:694-695) skryf Deuteronomium 10 aan ’n ballingskapsredaksie (DtrD) toe.

Deuteronomium 10:12-13 verwys na “die vrees van die Here”: *“En nou, Israel, wat eis die HERE jou God van jou as net om die HERE jou God te vrees (ליראה), in al sy weë te wandel en Hom lief te hê en die HERE jou God te dien met jou hele hart en met jou hele siel, om te hou die gebooi van die HERE en sy insettinge wat ek jou vandag beveel, dat dit met jou goed kan gaan?”* (OAV).

Die woorde “en nou” vervolg vanaf die historiese gedeeltes wat hierdie woorde voorafgegaan het. Dit dui op wat die volk se reaksie op God se genade moet wees wat Hy in die verlede aan sy volk bewys het. God het dit duidelik aan Israel gestel dat hulle nie die land beërf as gevolg van enige kwaliteit van hulle kant nie. Die realiteit is dat hulle totaal onwaardig is om die land te beërf. Hulle verdien om vernietig te word, omdat hulle so dikwels die verbond verbreek het. Hulle beërf die land van God dus slegs uit genade. Hoe moet hulle nou op God se onverdiende guns reageer? (Currid, 2006:230).

Hierdie gedeelte begin met ’n retoriese vraag: *“En nou, Israel, wat eis die Here jou God van jou...?”* Hierdie vraag kan met Miga 6:8 in verband gebring word (Biddle, 2003:179). God se totale vereistes word deur vyf infinitiewe uitgedruk: om te vrees (ליראה), om te wandel (ללכת), om lief te hê (ולאהבה), om te dien (ולעבד) en om te onderhou (לשמר). Hierdie is werkwoorde van lojaliteit wat in ou Nabye-Oosterse verdrae voorkom (Currid, 2006:230). Hierdie infinitiewe kom ook dikwels in

Deuteronomium voor (6:13; 10:12, 20; 11:22; 13:4). Hierdie werkwoorde hou verder verband met die mens se gesindheid teenoor God. Die grondslag van alle gehoorsaamheid is vrees en liefde vir God (6:4-19). Mense in wie hierdie gesindhede aangetref word, sal in God se weë wandel, Hom dien en sy geboorte onderhou (Biddle, 2003:179). Merrill (1994:201) wys daarop dat hierdie terme baie sterk verbondsterminologie is. Volgens Merrill (1994:202) beteken “vrees” hier ’n ontsag in die teenwoordigheid van ’n vreesagtige mag wat die persoon tot aanbidding en gehoorsaamheid motiveer. Die term “wandel” of “reis” is ’n gewilde Bybelse metafoer om die gehoorsaamheid aan beginsels te illustreer (Deuteronomium 5:33; 11:22; 19:9; 26:17; 28:9; 30:16) (Merrill, 1994:202). Die liefde moet dan die motivering vir ’n totale oorgegewe diens aan God wees (Deuteronomium 6:13; 7:4; 11:13; 13:4) (Merrill, 1994:202). Diens aan God behels dat die Here se bevele onderhou sal word. Die diens is nie abstrak nie, maar kry gestalte in spesifieke stipulasies (Deuteronomium 4:6; 6:1; 8:6, 11, 11:8, 22; 12:14; 26:16; 28:45) (Merrill, 1994:202).

Christensen (1991:205) is van mening dat liefde en vrees in hierdie gedeelte in ’n poëtiese parallelisme gebruik word. Liefde en vrees staan dus baie nou met mekaar in verband.

Craigie (1976:204) beskou hierdie woorde as die positiewe uitdrukking van die negatiewe eerste gebod, naamlik “Jy mag geen ander gode voor my aangesig hê nie”.

Semanties word “vrees” hier in die betekenis van reg en geregtigheid gebruik wat uit respek vir God voortvloei (88.12-88.23).

“Die vrees van die Here” staan in hierdie konteks in verband met al die infinitiefs werkwoorde wat hier voorkom; in besonder die gesindheid van liefde. “Die vrees van die Here” staan verder in verband met die werkwoorde van “dien”, “onderhou” en “wandel” wat almal ’n sterk etiese inslag vertoon.

Deuteronomium 10:20-21 bevat ’n verwysing na vrees: “*Die HERE jou God moet jy vrees (תִּירָא), Hom moet jy dien en Hom moet jy aanhang en by sy Naam sweer. Hy is*

jou lof, en Hy is jou God wat hierdie groot en vreeslike (הַנּוֹרָאָה) dinge wat jou oë gesien het, aan jou gedoen het” (OAV).

Vers 20-22 is deel van die groter perikoop van 10:12-22. Hierdie slotstrofe herhaal die gedagte van die openingstrofe (vers 12-13). Die openingstrofe begin met die bevel “om Jahwe, jou God, te vrees” (Christensen, 1991:207).

Hierdie verse gaan voort om van God se natuur en sy handeling te praat wat loyaliteit en gehoorsaamheid teenoor Hom moet meewerk. Moses het begin deur die volk aan te moedig om Jahwe alleen te vrees en Hom alleen te aanbid (Deuteronomium 6:13) (Currid, 2006:233). Jahwe is Israel se lof (vers 21). Dit kan beteken dat Jahwe die objek van Israel se prys is of dat ander Israel prys as gevolg van Jahwe. Currid (2006:234) kies die laaste moontlikheid, terwyl Christensen (1991:207), Merrill (1994:204) en Craigie (1976:207) die eerste moontlikheid ondersteun. Dit sluit daad in soos die plaes van Egipte, die verdeling van die Rooi See, ens. (Currid, 2006:234).

Hierdie strofe voeg die woorde “om vas te hou aan Hom” en “te sweer by sy Naam” by die eerste strofe. Hierdie terme word ook elders in Deuteronomium gebruik en is verbondsterme. In Deuteronomium 11:22 word hierdie terme saam met terme soos “Om vas te hou” en “wandel in sy weë” en “om Hom lief te hê” gebruik. Die terme word in Deuteronomium 30:20 in verband met terme soos “om lief te hê” en “Hom te gehoorsaam” gebruik. “Om aan Hom vas te hou” druk verbondsgetrouheid uit (Merrill, 1994:204). Die woorde wys op die noue verhouding tussen ’n man en sy vrou (Craigie, 1976:207).

Dieselfde is ook waar van die gedagte van “sweer by sy Naam”. In Deuteronomium 6:13 kom dieselfde reeks werkwoorde (vrees, dien, sweer by) voor. Josua word beveel om nie die name van Kanaänitiese gode aan te roep en by hulle te sweer nie (Josua 23:7-8) (Merrill, 1994:204). Semanties word “die vrees van die Here” hier in die sin van godsdiensoefening gebruik (53.12-88.23).

5.6.7 BRONNE VAN VERSOEKING OM AGTER ANDER GODE AAN TE GAAN (DEUTERONOMIUM 13:1-18)

Deuteronomium 13 sit die bespreking rakende die getrouheid aan Jahwe volgens die eerste gebod voort. Hierdie gedeelte wys die moontlike situasies uit wat daartoe kan lei dat die volk Jahwe vir ander gode kan verlaat. Die struktuur van hierdie hoofstuk kan soos volg weergegee word:

1. Die gevaar van valse godsdienstige leiers (1-5)
2. Die gevaar van familie (6-11)
3. Die gevaar van invloedryke gemeenskapsleiers (12-18).

Elkeen van hierdie afdelings bevat die volgende elemente (vgl. Brueggemann, 2001:149):

1. 'n Verleidelike uitnodiger na 'n alternatief vir Jahwe
2. 'n Aandrang om by Jahwe te bly
3. 'n Harde wegdoen met die verleier
4. 'n Afsluitingsformule rakende die gevolge van toegee aan die verleier.

Otto (1999b:694-695) skryf Deuteronomium 12:13-28:44 aan die ouer dele van Deuteronomium (Dtr) toe.

Deuteronomium 13:3-4 verwys na die vrees van die Here: *“Dan moet jy nie luister na die woorde van dié profeet of na dié man wat as dromer optree nie; want die HERE julle God beproef julle om te weet of julle werklik die HERE julle God liefhet met julle hele hart en met julle hele siel. Julle moet die HERE julle God navolg en Hom vrees (תירא) en sy gebooie hou en na sy stem luister en Hom dien en Hom aanhang”* (OAV).

Die probleem wat hier beskryf word, is 'n delikate een. Daar is algemeen aanvaar dat profete die gawe gehad het om drome te interpreteer en selfs om wonderwerke te doen. Die vraag ontstaan nou oor wat die volk moet doen wanneer 'n profeet hierdie

gawes besit en die volk uitnoodig om dislojaal teenoor Jahwe te wees (McConville, 2002:236). Die verwesenliking van 'n teken of voorspelling kan een aanduiding (vgl. Deuteronomium 13:18; Jeremia 23:9-40; Esegïel 12:21-14:11 vir ander aanduidings van valse profete) van die egtheid van 'n profeet wees (Deuteronomium 18:22) (Craigie, 1976:223). Die antwoord was eenvoudig: Die volk moet weier om na sulke profete te luister en hulle om die lewe bring (Block, 2012:330). Dislojaliteit is 'n oortreding van die eerste gebod en teenstrydig met die groot gebod van Deuteronomium 6:5 (Block, 2012:329).

Die profeet wat lojaliteit aan ander gode behalwe aan Jahwe verkondig, is 'n valse profeet en moet ter dood veroordeel word. God laat wel in sy soewereiniteit die gebruik van valse profetiese gawes toe om sodoende die volk se liefde en lojaliteit te toets. As hulle Hom met hulle hele hart liefhet, kan niks en niemand hulle oorreed om Hom te verlaat nie (Block, 2012:330). Gode wat 'n mens nie ken nie, dui ook op ervaringskennis en nie net intellektuele kennis nie (Craigie, 1976:223).

In die konteks van die valse profete verwys al die bevele in voorgenoemde verse na die belangrikheid om lojaal teenoor Jahwe te bly (Currid, 2006:261). Ons het reeds in Deuteronomium 6:4 en 10:12-13 met hierdie bevele kennis gemaak. Die bevele van navolg, vrees, hou, luister, dien en aanhang is die volledige in hierdie gedeelte. Die normale woordorde van hierdie imperatiewe word omgeruil om klem op die objek Jahwe te laat val (Brueggemann, 2001:150). “Vrees” word hier gebruik in die konteks van “om lojaal aan Jahwe te bly”, en Hom alleen te dien en te aanbid. Semanties word “vrees” hier in die sin van godsdienstbeoefening gebruik (53.1-53.15).

5.6.8 DIE BEGIN VAN SOSIALE WETGEWING (DEUTERONOMIUM 14:22-29)

In hierdie gedeelte gaan dit daaroor dat fondse in die lig van die verbond bekom en hanteer word. Die bevele kan in drie verdeel word (vgl. Craigie, 1976:229; Brueggemann, 2001:160):

1. Die basiese wet aangaande tiendes (Deuteronomium 14:22-23)
2. Voorsiening vir diegene wat ver van die heiligdom is (14:24-27)
3. Tiende van die derde jaar (14:28-29).

Deuteronomium 14:23 bevat 'n verwysing na vrees: *“En jy moet voor die aangesig van die HERE jou God op die plek wat Hy sal uitkies om sy Naam daar te laat woon, die tiendes eet van jou koring, van jou mos en van jou olie en die eersgeborenes van jou beeste en van jou kleinvee, dat jy kan leer om die HERE jou God altyd te vrees (לִירֹאֵה)”* (OAV).

Die verwysing na koring, mos en olie is verteenwoordigend van die opbrengs van die grond, terwyl die verwysing na eersgeborenes van beeste en kleinvee verteenwoordigend is van opbrengs verkry van diere (Currid, 2006:276).

Brueggemann (2001:161) verduidelik dat die tiende in die teken staan dat die grond aan God behoort. God het egter nie die gawes nodig nie; daarom word dit teruggegee aan die volk om te geniet. Die doel van die tiendes is om Jahwe as die eienaar van die grond en die gewer van alles te erken (vgl. Currid, 2006:276). Thompson (1974:181) gee die volgende verduideliking vir die tiende: *“The tithe was an offering which represented an act of worship in honour of Yahweh, the Lord of the earth and the sole Author of the harvest.”*

Brueggemann (2001:161) gee die volgende verduideliking van “die vrees van die Here” in hierdie konteks: *“Israel will ‘fear YHWH’; that is, acknowledge YHWH as the true owner of land and giver of life, who takes even Israel’s grateful tithe and turns it back in yet another wave of generosity.”* “Die vrees van die Here” verwys in hierdie konteks na die erkenning van God se goedertierenheid, en die goedheid en genade wat God aan Israel bewys. Semanties word “vrees” hier in die betekenis van godsdiensoefening gebruik (53.1-53.15), omdat die bring van die tiendes as ’n handeling van aanbidding beskou kan word (vgl. Thompson, 1974:181).

5.6.9 MAG SONDER INHALIGHEID (DIE AMP VAN KONING) (DEUTERONOMIUM 17:14-20)

Deuteronomium 14:7-20 is deel van 'n groter eenheid, naamlik Deuteronomium 16:18-18:22. Hierdie groter eenheid handel oor ampte of funksies van mag in die gemeenskap. Dit sluit die amp van regters (16:18-17:13), koning (17:14-20), priesters (18:1-8) en profeet (18:9-22) in (Brueggemann, 2001:178-179).

Die gedeelte rakende die koning in Deuteronomium 17:14-20 kan volgens Biddle (2003:288) soos volg voorgestel word:

Die voorwaardes vir die aanstelling van 'n koning (14-15)
Drie omstandighede wat die koning moet vermy (16-17)
Bepalings rakende die wet wat die koning moet nakom (18-19)
Opsommende waarskuwing en beloftes (20).

Biddle (2003:288) verduidelik nie waarop hy sy struktuur begrond nie.

Deuteronomium 17:19-20 bevat 'n verwysing na vrees: “... en dit moet by hom wees, en hy moet al die dae van sy lewe daarin lees, dat hy kan leer om die HERE sy God te vrees (לִירָאָה) deur al die woorde van hierdie wet en hierdie insettinge te hou, om dit te doen; sodat sy hart hom nie verhef oor sy broers nie en hy van die gebod nie regs of links afwyk nie; dat hy die dae kan verleng in sy koninkryk, hy en sy seuns, onder Israel” (OAV).

In hierdie gedeelte vind ons die enigste verwysing na koningskap in die tora wat verbasend is as in ag geneem word watter belangrike instelling die koningskap in Israel was. Volgens hierdie gedeelte “voorsien” Moses dat Israel, soos die ander lande rondom hulle, 'n koning sal wil hê wat 'n gesentraliseerde ekonomie en militêre mag sal verseker (1 Samuel 8:5, 20) (Brueggemann, 2001:183). Die koning van Israel moes anders wees as dié van die ander volke. Israel is 'n teokrasie waarvolgens God koning is. Die koning moet daarom bewus wees van sy status tussen sy broers asook sy status in verband met God se koningskap. Die koning in Israel sal daarom deur God aangestel wees (Block, 2012:420). Vers 16-17 vermaan dat die koning nie perde

(wat in oorlog aangewend is) moet vermeerder nie (vgl. Salomo in 1 Konings 10:28) (Currid, 2006:313). Die koning word gemaan om nie baie vroue te hê nie (dit verwys na vroue wat deur politieke verdrae verkry is). Dit is veral Salomo wat hom hieraan skuldig gemaak het deur 700 vroue en 300 byvroue te hê wat grootliks daarvoor verantwoordelik was dat hy van die Here afvallig geword het (1 Konings 11:1-8). Die waarskuwing teen die vermeerdering van silwer en goud kan ook met Salomo in verband gebring word (1 Konings 11) (Brueggemann, 2001:186). Militêre mag, verdrae met ander nasies asook rykdom op grond van 'n uitgebreide belastingsbasis was aspekte wat belangrik was vir 'n suksesvolle koninkryk (Currid, 2006:313). In plaas daarvan om perde, vroue en goud te vermeerder moet die koning sy energie gebruik om die wet te bestudeer (Brueggemann, 2001:186). Die koningskap in Israel word van die ander volke s'n onderskei deurdat dit op “hierdie wet” berus. Die koning moes met sy troonbestyging 'n kopie van die wet maak om dit by hom te hou.

Dit is wel gebruiklik by Ou Nabye Oosterse volke om tekste vir leiding te lees, maar nie die idee van 'n kopie van 'n teks te maak vir eie gebruik nie (Currid, 2006:314). Geleerdes is dit nie eens waarna “hierdie wet” verwys nie. Dit kan verwys na wetgewing aangaande die koning (vers 14-17), Deuteronomium as geheel of dele van Deuteronomium wat wetgewing bevat (hoofstukke 12-26). Dit kan verder na die boek van die verbond verwys (Eksodus 20:22-23:25), omdat Deuteronomium volgens sommige op die wetgewing by Sinai berus (Brown, 1993:180). Currid (2006:314) is van mening dat die wet hier na die wet verwys, soos God dit op Sinai gegee het en dat dit nie na die boek Deuteronomium verwys, soos wat die Septuagint dit verstaan het nie (Currid, 2006:314).

Deurdat die wet die koning se leermeester is, sal dit vir hom 'n bron van wysheid en krag wees. Deur die wet te lees en te leer, sal die koning leer om ware vrees en respek vir God te hê wat in sy gehoorsaamheid aan God se bevele na vore sal kom. Respek vir God sal hom daarvan weerhou om hom bo sy landsburgers te verhef. Aan die Godvresende koning word God se seën en 'n nageslag op sy troon beloof (Craigie, 1976:257).

“Die vrees van die Here” staan in hierdie gedeelte in verband met die koning wat God moet vrees. Dit behels die lees van en gehoorsaamheid aan die gebooie asook

nederigheid voor God en sy broers. Semanties het ons met reg en geregtigheid te doen wat uit respek vir God voortspruit (88.12-88.23).

5.6.10 ONTHOU DIE AMALEKIETE (DEUTERONOMIUM 25:17-19)

Met die aanvanklike oorlog teen Amalek staan die persoon van Moses voorop met sy hande wat deur Aäron en Hur omhoog gehou word (Eksodus 17:8-15). Solank as wat Moses se hande omhoog was, het die Israeliete die oorhand gehad, maar wanneer hy sy hande laat sak het, het die Amalekiete die oorhand gehad. Die oorlog met Amalek dui op die begin van Jahwe se heilige oorloë (Christensen, 2002:620). In Eksodus 17:8-16 word verklaar dat die herinnering aan Amalek uitgedelg sal word. In Deuteronomium 25:17-19 word dit tot voorskrif gemaak (Currid, 2006:409). Deuteronomium 25:17-29 maak deel uit van die groter struktuur van Deuteronomium 24:5-25:19. Dit begin met 'n oproep dat 'n nuwe bruidegom van militêre diens vrygeskeld moet word (Christensen, 2002:620). Die oproep om te onthou wat Amalek die volk aangedoen het, lyk op die oog af asof dit nie inpas nie, veral by vers 13-16 wat handel oor die korrekte gewigsmate. Hierdie verse, soos 17-19, hou egter almal verband met dit wat in die land moet gebeur (Craigie, 1976:317).

Christensen (2002:620) stel die volgende struktuur vir Deuteronomium 25:17-19 voor:

Onthou wat Amalek aan jou gedoen het	(25:17a)
met jou uittog uit Egipte	(25:17b-18a)
Hy het God nie gevrees nie	(25:18b)
As Jahwe jou rus gee	(25:19a)
delg die herinnering van Amalek uit	(25:19b).

Christensen (2002:620) vestig sy struktuur op die gedagte van herinnering wat die struktuur omraam. McConville (2002:372) wys ook daarop dat die gedeelte deur die gedagte omraam word dat Israel moet onthou en die herinnering van Amalek uitgedelg moet word. Hy wys daarop dat om te onthou kenmerkend is van die etiese taal van Deuteronomium (vgl. Deuteronomium 8:8, 18-19).

In die middelpunt van hierdie struktuur vind ons die standpunt dat Amalek God nie gevrees het nie. In die lig van Deuteronomium beteken die vrees vir Jahwe om Hom lief te hê en in sy weë te wandel.

Deuteronomium 25:17-18 bevat 'n verwysing na “die vrees van die Here”: *“Dink aan wat Amalek op die pad by julle uittog uit Egipte aan jou gedoen het, hoe hy jou op die pad teëgekom het en by jou die agterhoede, al die swakkes agter jou, verslaan het terwyl jy moeg en mat was, en hy God nie gevrees (יִרָא) het nie”* (OAV).

Amalek was 'n kleinseun van Esau (Genesis 36:11-12). Amalek het die reputasie as die vyand van Israel by uitnemendheid, omdat hulle die eerste volk was wat Israel by Rafidim aangeval het (Eksodus 17:8-16) (Christensen, 2002:621). Brown (1993:249) wys daarop dat daar moontlik talle ander insidente in die vertelwêreld was waar Israel in oorlog met Amalek gewikkel was (vgl. Numeri 14:39-45; Rigters 3:13).

In hierdie gedeelte tref ons besonderhede van die aanval wat nie in Eksodus genoem word nie. Die Amalekiete het die swakkes wat agter geloop het en wat nie by die ander kon bybly nie, aangeval (Christensen, 2002:621). Deur die verloop van die eeue was dit volgens die oorgelewerde tradisie tipies van Amalek om onregverdig te baklei (vgl. 1 Samuel 14:48, 15; 27:8-9). Hulle sonde kan beskryf word as mishandeling van die swakkes (Currid, 2006:409). Die harde oordeel oor Amalek is dan waarskynlik nie net omdat Amalek Israel sonder rede aangeval het nie, maar ook die wrede, ongenaakbare aanval op die swakkes van Israel (Mayes, 1979:331).

Die problematiek rakende geweld in die Ou Testament verdien hier vermelding. Collins (2004:11) het daarop gewys dat die opdrag in Deuteronomium om die Kanaäniete met die ban te tref, ironies is. Eerstens is dit Deuteronomium wat leer dat Israel self vreemdelinge in Egipte was en meegevoel met vreemdelinge moet hê (Deuteronomium 10:18-19). Hierdie meegevoel word egter nie aan die Kanaäniete bewys nie. Hierdie gedeelte hou tweedens die ironie in dat Israel self gewelddadig teenoor die Kanaäniete optree deur vroue en kinders te dood (Joshua 6:17). Die regverdiging vir die geweld, naamlik dat die Kanaäniete met die ban getref word as gevolg van hulle sonde, versag nie die gewelddadigheid van die tekste vir die moderne leser nie. Collins (2004:16) noem die moontlikheid dat die wetgewing

rakende die ban in verband gebring moet word met die hervormings van Josia soos beskryf in 1 Konings 22-23. Josia se aksies sou dan, volgens Collins, nie teen ware Kanaäniete geloods gewees het nie, maar teen Israeliete wie se kultiese praktyke nie dié van Deuteronomium weerspieël het nie. Collins (2004:16) erken dat tekste wat geweld in die Ou Testament weerspieël, steeds te gewelddadig vir hedendaagse lesers voorkom.

Die verwysing dat hulle God nie gevrees het nie, verwys waarskynlik hier dat hulle geen vrees vir goddelike vergelding gehad het nie (Christensen, 2002:621). Semanties beteken “vrees” hier dat respek vir God ontbreek het (53.53-53.64). Dit is moontlik ’n waarskuwing aan Israel dat respek ook by hulle ontbreek het.

5.6.11 TWEE LITURGIEË VIR AANBIDDING IN DIE BELOOFDE LAND (DEUTERONOMIUM 26:1-15)

Hierdie gedeelte bestaan uit twee liturgieë, naamlik Deuteronomium 26:1-11 en 26:12-15. Albei is uit die karakter Moses se perspektief geskryf, en voorveronderstel die inbesitneming van die beloofde land en die offer aan God van die eerste vrugte (Christensen, 2002:632).

Block (2012:599) stel ’n struktuur vir Deuteronomium 26:1-11 voor wat op aksies en spraak berus.

- Inleiding tot die aksies (1)
- Die aksies van die aanbieder (2)
 - Die spraak van die aanbieder (3)
 - Die aksies van die priester (4)
 - Die spraak van die aanbieder (5-10a)
- Die aksies van die aanbieder (10b-11).

In Deuteronomium 26:4b-9 vind ons wat Von Rad die “klein historiese credo” genoem het. G.E. Wright het dit die “Magnalia Dei” (die magtige daade van God) genoem (vgl. Christensen, 2002:632).

Deuteronomium 26:7-8 bevat 'n verwysing na “die vrees van die Here”: *“Toe het ons die Here, die God van ons vaders, aangeroop; en die Here het ons stem gehoor en ons ellende en ons moeite en ons verdrukking aangesien; en die Here het ons uit Egipte uitgelei deur 'n sterke hand en 'n uitgestrekte arm en deur groot skrikwekkende (ובמרא) daade en deur tekens en wonders”* (OAV).

“Sterke hand en uitgestrekte arm” word in hierdie kombinasie ook in Eksodus gevind (Eksodus 5:15; 7:18; 11:2; 26:8). Die terme kom verder afsonderlik voor in ander gedeeltes (vgl. Deuteronomium 3:24; 6:21; 9:29) (Mayes, 1979:158).

'n Teken is enige onderskeibare merk, nie noodwendig van 'n ongewone of wonderagtige karakter nie, wat heenwys na iets wat gesimboliseer word. 'n Wonder, aan die ander kant, is 'n ongewone verskynsel wat verduideliking noodsaak. Die twee terme word dikwels saam gebruik en gevolglik kom hulle ook as sinonieme voor (vgl. Jesaja 8:18). In Deuteronomium word die terme met verwysing na die plaes van Egipte gebruik (vgl. 6:22; 7:19) wat aansluit by die gebruik in Eksodus: tekens (Eksodus 8:23; 10:1, 2) en wonders (Eksodus 7:3; 11:9, 10) (Mayes, 1979:158).

Die doel van God se skrikwekkende daade is om bewondering en ontsag op te wek. Semanties word “vrees” hier in die sin van respek en eerbied gebruik (53.53-53.64).

5.6.12 'N VOLKOME OMMEKEER VAN ISRAEL SE GESKIEDENIS **(DEUTERONOMIUM 28:58-68)**

Die inhoud van Deuteronomium 28:58-68 vorm die afsluiting van die lang en komplekse lys van seëninge en vloeke in Deuteronomium 28. Dit kan volgens Block (2012:648) soos volg gestruktureer word:

Die seëninge (28:1-14)	Die vloeke (28:15-68)
Die voorwaardes tot seën (28:1-2)	Die voorwaardes vir vloeke (28:15)
Verklarings van seën (28:3-6)	Verklarings van vloeke (28:16-19)
Gedetailleerde verklaring van seën (28:7-14)	Gedetailleerde verklaring van vloeke (28:20-68)

Die vloeke beteken 'n ommekeer van Israel se geskiedenis wat hulle weer terugplaas in “slawerny” soos in Egipte. Die ommekeer van Israel se geskiedenis (Deuteronomium 28:58-68) kan volgens Block (2012:659) soos volg gestruktureer word:

Opsomming: grondslag van vloeke	(58)
Eerste bedreiging: siekte	(59-63b)
Tweede bedreiging: ballingskap	(63c-64)
Derde bedreiging: rusteloosheid	(65-67)
Vierde bedreiging: terugkeer na Egipte	(68).

Elke deel eindig met 'n beskrywing van die uitwerking van elke bedreiging op die mense. Die paragraaf word met bedreigende verwysings na Egipte omraam (Block, 2012:659).

Otto (1999b:694) sluit hierdie gedeelte nie by die vroegste dele van Deuteronomium in nie; ons het dus hier met 'n latere redaksie te doen. Otto spesifiseer nie aan watter redaksie hierdie gedeelte toegeskryf moet word nie.

Deuteronomium 28:58 bevat 'n verwysing na vrees: *“As jy nie sorgvuldig al die woorde van hierdie wet hou wat in hierdie boek geskryf is, om hierdie heerlike en gedugte Naam, die Here jou God, te vrees (לִירֹאָה) nie, dan sal die Here oor jou en oor jou nageslag buitengewone plae bring, groot en aanhoudende plae, en kwaadaardige en aanhoudende siektes”* (OAV).

Die woorde “as jy nie” wys daarop dat die afsluiting tot die seëninge is en die vloeke hier begin. Die volk word aan die feit herinner dat hierdie seëning en vervloekinge voorwaardelik is (Christensen, 2002:700). Die verwysing na die woorde van hierdie wet is tipies van Ou Nabye Oosterse verdrae waarvolgens elke party 'n afskrif van die verdrag ontvang het (Currid, 2006:448). Die verwysing na al die woorde van die wet sien vooruit na Deuteronomium 31:9 waar die wet eerste deur Moses neergeskryf en daarna aan die Leviete toevertrou is. Aandag word gegee aan toekomstige geslagte wat die geskrewe wet van Moses sal ontvang (Christensen, 2002:700).

God sal buitengewone groot plaë stuur wat hulle nie ken nie en wat volhoudend sal wees. God sal ook plaë stuur waarmee hulle bekend is. Die plaë en siektes van Egipte word ook in Deuteronomium 7:15 vermeld. In hierdie konteks beloof God om hulle teen die siektes te beskerm. Indien hulle God nie vrees en aan sy gebooie gehoorsaam is nie, sal hierdie siektes wel oor hulle kom (Currid, 2006:448-449).

“Die vrees van die Here” in hierdie gedeelte word in die sin van respek vir God as die transendente gebruik (vgl. Becker, 1965:106), ’n etiese lewenswandel van gehoorsaamheid aan die wet van die Here, en laastens staan dit in noue verband met strawwe en vloeke vir hulle wat die Here nie vrees en sy gebooie nie onderhou nie. Semanties word “vrees” hier in die sin van “iemand in hoë aansien hou” (87.19-87.57) gebruik, omdat God as die Verhewe hier beklemtoon word.

5.6.13 DIE VOORBEREIDING VIR MOSES SE DOOD (DEUTERONOMIUM 31:1-30)

Aan die begin van Deuteronomium 31 is daar ’n verandering in vertelstyl van direkte rede na narratief. Hierdie narratief handel oor Moses se voorbereidings voor sy dood (Christensen, 2002:752).

McConville (2002:437) stel die volgende struktuur voor wat op vyf verskillende spreekseleenthede berus wat op grond van verskillende sprekers en hoorders geïdentifiseer word. Ons het hier met narratiewe wêreld te doen (Kaiser, 1994:77-78).

- A. Moses spreek die volk toe tydens die geleentheid van Josua se aanwysing as opvolger (1-8)
- B. Moses spreek die Leviete toe aangaande die boek van die wet (9-13)
- C. Yahweh aan Moses en Josua (die lied) (14-23)
- B. Moses aan die Leviete oor die boek van die wet (24-29)
- A. Moses aan die mense (die lied) (30).

Otto (1999b:694) sluit nie hierdie gedeelte by die vroegste dele van Deuteronomium in nie; ons het dus hier met 'n latere redaksie te doen. Otto spesifiseer nie aan watter redaksie hierdie gedeelte toegeskryf moet word nie.

Deuteronomium 31:12-13: *“Laat die volk bymekaarkom, die manne en die vroue en die kinders en jou vreemdeling wat in jou poorte is, dat hulle kan hoor en dat hulle kan leer om die Here julle God te vrees (וירא) en sorgvuldig al die woorde van hierdie wet te hou. En hulle kinders wat dit nie ken nie, moet hoor en leer om die Here julle God te vrees (וירא) al die dae wat julle lewe in die land waarheen julle deur die Jordaan trek om dit in besit te neem”* (OAV).

Dit is interessant dat in hierdie spesifieke verse geen onderskeid tussen mans en vroue getref word nie. Die vreemdeling is die nie-Israeliet wat tussen die Israeliete gewoon het. Sulke vreemdelinge was waarskynlik van die begin af teenwoordig (Eksodus 12:38). Hulle het normaalweg nie grond besit nie en kon maklik uitgebuit word. Hulle is wel toegelaat om deel te hê aan sommige godsdienstige aktiwiteite en moes daarom die Tora leer (Christensen, 2002:766).

Deuteronomium het 'n groot belangstelling in die belangrikheid van oordrag van die geloof na toekomstige geslagte (Deuteronomium 4:9; 6:7; 11:19) (Mayes, 1979:375). “Vrees” word hier saam met die werkwoorde vir hoor en leer gebruik. Dit gaan oor vrees in die sin van onderrig in die wet van God. Die werkwoord vir “bymekaarkom” (הקהל) is 'n imperatief. Die gemeenskap se onderrig is derhalwe 'n noodsaaklikheid van wie niemand uitgesluit is nie (Currid, 2006:479).

Die volk word geleer om die Here te vrees deur die wet te onderhou. “Vrees” word hier semanties in die sin van reg en geregtigheid gebruik wat uit respek vir God voortspruit (88.12-88.23).

5.7 SAMEVATTING

Die doel van hierdie hoofstuk was om 'n eksegetiese ondersoek van tekste te doen wat 'n toepaslike woord vir “vrees” bevat en wat met God verband hou. In hierdie ondersoek is eerstens gepoog om te bepaal in watter semantiese sin woorde vir

“vrees” voorkom (sinkronies). Daar is bepaal dat woorde vir “vrees” in verskeie semantiese velde in die Pentateug gebruik word. Die resultate hiervan sal in hoofstuk 6 saamgevat word.

Tweedens is ondersoek ingestel na in watter bronne van die Pentateug “die vrees van die Here” voorkom (diakronies). Die vrees van die Here kom in die J-materiaal, Elohis, heiligheidskode en Deuteronomium voor. Die resultate hiervan sal in Hoofstuk 6 saamgevat word.

Derdens het die hoofstuk ondersoek ingestel na met watter temas “die vrees van die Here” in verband staan. Die resultate hiervan sal ook in hoofstuk 6 saamgevat word.

HOOFTUK 6

RESULTATE VAN DIE EKSEGETIESE STUDIE RAKENDE **“DIE VREES VAN DIE HERE” IN DIE PENTATEUG**

6.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk sal die resultate van die eksegetiese studie, wat in die vorige hoofstuk onderneem is, saamgevat word. Die doel van die bespreking is om te bepaal hoe die begrip in die Pentateug in sy finale vorm asook in die onderskeie bronne funksioneer.

Eerstens sal die vrees van die Here in die finale vorm van die teks bespreek word. Dit sluit in 'n bespreking van die voorkoms van die verskillende Hebreeuse woorde vir “vrees” volgens hulle semantiese velde asook die logiese verbande wat die begrip “die vrees van die Here” met ander onderwerpe en/of temas vorm.

Tweedens sal die vrees van die Here in die onderskeie bronne van die Pentateug bespreek word. In hierdie afdeling sal die voorkoms van verskillende Hebreeuse woorde vir “vrees volgens hulle semantiese velde asook die logiese verbande wat die begrip “die vrees van die Here” met ander onderwerpe en/en of temas vorm, bespreek word.

Derdens sal die Hebreeuse woorde en die semantiese velde van “die vrees van die Here” in die onderskeie bronne van die Pentateug met mekaar vergelyk word.

Laastens sal vanuit die vergelykende studie gepoog word om die vraag te beantwoord of enige ontwikkeling in semantiese velde van terme vir “vrees” tussen die bronne aangetoon kan word.

6.2 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE FINALE VORM VAN DIE PENTATEUG

6.2.1 DIE VERSKILLENDEN WOORDE VIR “VREES”

Woorde van die stam *yr* word die meeste in die Pentateug gebruik en wel binne die volgende semantiese velde:

- Die emosie van vrees of verskrikking (25.251-25.269) (bv. Genesis 3:10; Eksodus 19:16-18; Deuteronomium 4:10-12; 4:33-36; 5:5)
- Reg en geregtigheid wat uit eerbied vir God voortspruit (88.12-88.23) (bv. Genesis 20:8, 11; 22:12; 42:18; Eksodus 1:17; 9:20-21, 30; 18:21; Levitikus 19:14, 32, 36, 43; Deuteronomium 5:29; 6:2, 24; 8:5-6; 10:12-13; 17:19-20; 31:12-13)
- Godsdienstbeoefening (53.1-53.15) (bv. Genesis 28:16; Deuteronomium 6:13; 10:20-21; 14:23)
- Eerbied en ontsag (53.53-53.64) (bv. Eksodus 14:31; 20:18-21; Deuteronomium 25:17-18; 26:7-8)
- Iemand in hoë aansien hou (87.19-87.57) (bv. Eksodus 3:6; Deuteronomium 7:18-21; 28:58).

Wat die voorkoms van ander woorde vir “vrees” betref, kom woorde met die stam *'mh* in die semantiese veld van die emosie van verskrikking (25.251-25.269) in Genesis 15:12 en Eksodus 15:14 en 16 voor. Woorde met die stam *pḥd* word in Genesis 31:42 en 53 in die semantiese betekenisveld van godsdienstbeoefening (53.1-53.15) en in Eksodus 15:16 in die betekenisveld van die emosie van verskrikking (25.251-25.269) gebruik. Woorde met die stam *pḥd* kom in Eksodus 19:16 en 18 in die semantiese veld van die emosie van verskrikking (25.251-25.269) voor. Woorde van die stam *bhl* word in Genesis 15:15 in die semantiese veld van die emosie van verskrikking (25.251-25.269) gebruik.

6.2.2 “DIE VREES VAN DIE HERE” SE VERBANDE MET ANDER TEMAS EN/OF ONDERWERPE

6.2.2.1 GODSVERSKYNNINGS EN GOD SE TEENWOORDIGHEID

Die vrees van die Here staan dikwels in die Pentateug in verband met Godsverskynings en God se teenwoordigheid. Die mens kan nie anders as om te vrees in die semantiese velde van verskrikking (25.251-25.269) en eerbied (53.53-53.64) wanneer hy met God se teenwoordigheid gekonfronteer word nie. In Genesis 3:10 vrees Adam en Eva God se teenwoordigheid na hulle sonde. In Genesis 15:12 vrees Abraham toe God Hom aan hom openbaar en ’n verbond met hom gesluit het. In Genesis 28:16 vind ons dat Jakob vrees nadat hy by Bet-El onder die besef van God se teenwoordigheid gekom het. In Eksodus 3:6 verskyn God aan Moses in ’n doringbos en dit vervul hom met vrees. Eksodus 19:16-18, Eksodus 20:18-21 en Deuteronomium 4:10-12 handel oor die volk se vrees tydens die Godsverskyning by Sinai (Horeb). Dit is belangrik om hier uit te lig dat die selfbekendmaking van God, *Ek is die Here julle God* in Levitikus 19:14; 19:32 en 25:17, ook in verband staan met die vrees van die Here. Dit is die besef van wie God is wat lei tot die nodige respek vir God.

6.2.2.2 GOD SE MAGTIGE DADE IN DIE GESKIEDENIS

God se magtige daade in die geskiedenis lei die volk om ontsag vir Hom te hê. In Eksodus 9:20-21 en 30 word die Egiptenare uitgedaag om op God se waarskuwing dat die plaag van hael oor Egipte sal kom, ag te slaan. Die Egiptenare word dus uitgedaag om God te respekteer as magtig om so ’n plaag te stuur. Eksodus 14:31 vertel van God se verlossing by die Skelfsee en dat die volk hierop gereageer het deur God te vrees. Eksodus 15:14-16 vertel van die vrees van die nasies as gevolg van God se magtige daade ter wille van Israel. In Deuteronomium 26:7-8 word God se daade in die geskiedenis voorgelê as motivering vir die volk om God te vrees.

6.2.2.3 'N REGVERDIGE LEWE EN GEHOORSAAMHEID AAN GOD SE WET

“Die vrees van die Here” staan in die Pentateug sterk in verband met ’n regverdige lewe en gehoorsaamheid aan die wet van die Here. Die mens wat God respekteer, sal reg leef en aan die Here se wet gehoorsaam wees. In Genesis 20:8 en 11 is Abimeleg besorg om hom nie aan egbreek skuldig te maak nie, omdat hy die Here vrees. In Genesis 22:12 word Abraham geprys vir sy bereidwilligheid om God se opdrag te gehoorsaam om sy seun te offer. In Genesis 31:42 en 53 dien Jakob se respek vir God as motivering om teenoor Laban op te tree. In Genesis 42:18 verseker Josef sy broers dat hy reg sal optree, omdat hy God vrees. Omdat die vroedvroue die Here vrees, verontagsaam hulle in Eksodus 1:15-22 Farao se bevel deur die seuntjies te laat leef. In Eksodus 18:21 verwys vrees na die regte morele waardes wat die leiers van die volk moet besit. Levitikus 19:14 vermaan die volk om reg teenoor dowes en blindes op te tree, terwyl Levitikus 19:32 vra vir die regte optrede teenoor bejaardes. Levitikus 25:17 asook 25:36 en 43 vermaan die volk om regverdig in ekonomiese sake op te tree.

In Deuteronomium word die vrees van die Here dikwels voorgehou as motivering om God se wet te gehoorsaam. Dit sluit uiteraard aan by Eksodus 19:16-18 en Eksodus 20:18-21 se gebeure by Sinai (Horeb) (vgl. Deuteronomium 4:33-36; 5:29; 6:2, 13; 8:5-6; 31:12-13). Ander wette, soos die wet van die tiendes (Deuteronomium 14:23), word ook met die vrees van die Here in verband gebring. Deuteronomium 17:19-20 gee opdrag aan die koning om ’n kopie van die wet te maak sodat hy die Here kan vrees deur aan die wet gehoorsaam te wees. Deuteronomium 25:17-18 vertel van Amelek wat in hulle aanval op Israel die swakkes nie ontsien het nie, omdat hulle God nie gevrees het nie. Hierin is waarskynlik vir Israel ’n boodskap opgesluit, naamlik om regverdig teenoor die swakkes op te tree.

6.2.2.4 DIE VREES VAN DIE HERE EN OPVOEDING

Die vrees van die Here word verder in verband met opvoeding gebruik. Almal moet geleer word van die geskiedenis van Israel asook van die geboorte van die Here sodat

hulle die Here kan vrees (vgl. Deuteronomium 4:10-12; 33-36; 6:2; 8:5-6; 31:12-13). In besonder moet die vrees van die Here aan die opkomende geslag geleer word.

6.2.2.5 DIE TOETS VIR DIE VREES VAN DIE HERE

In die Pentateug word dikwels vermeld dat individue of die volk getoets word of hulle die Here sal vrees en gehoorsaam. Abraham word in Genesis 22:1-19 getoets toe hy die opdrag ontvang het om sy seun te gaan offer. Die Egiptenare word in Eksodus 9:20-21 en 30 getoets of hulle God se woord rakende die plaag van hael sal respekteer. Eksodus 20:18-21 vertel dat God sy volk by Sinai getoets het. Deuteronomium 13:3-4 maan dat God valse profete sal stuur om te bepaal of die volk aan God getrou sal bly.

6.2.2.6 DIE VREES VAN DIE HERE SEËN EN/OF VERVLOEK

Die vrees van die Here word in die Pentateug in verband met seën en vloeke gebruik. Eksodus 1:15-22 vertel van die vroedvroue wat nie die seuntjies op bevel van Farao doodgemaak het nie en dat die Here hulle met huisgesinne van hulle eie geseën het. Dit beteken nie dat om seën te ontvang, hulle motivering was om die Here te vrees nie. Die Here self moet die motivering wees om Hom te eer. Deuteronomium 26:58 noem strawwe vir dié wat nie die Here vrees nie. Dit gaan in besonder hier oor hulle wat nie die Here respekteer deur sy wet te gehoorsaam nie.

6.2.2.7 DIE VREES VAN DIE HERE, DIE VERBOND EN GODSDIENS

Die vrees van die Here word verder in die Pentateug in die konteks van Israel se godsdienste en hulle verbond met Jahwe gebruik. In Genesis 15:12 sluit God 'n verbond met Abraham. Die verbondsluiting met die volk by Sinai (Eksodus 19:16-18; 20:18-21) word deur vrees voorafgegaan en gevolg. In Deuteronomium word vrees vir God saam met ander verbondsterme soos dien, onderhou, wandel, liefhê, aanhang, by sy Naam sweer ens. gebruik (vgl. Deuteronomium 6:13; 10:12-13; 20-21). Die vrees van die Here hou dikwels verband met aanbidding waar die ontsag vir God die mens motiveer om Hom te aanbid. In Genesis 22:8 en 11 word Abraham versoek om vir Abimeleg te bid. In Genesis 28:16 aanbid Jakob Jahwe by Bet-El

nadat hy beseft het dat God daar teenwoordig is. In Eksodus 3:1-4:17 hou Moses se reaksie om sy gesig te bedek en sy skoene uit te trek verband met die gesindheid van aanbidding.

6.2.2.8 DIE VREES VAN DIE HERE EN DIE NASIES

Die Pentateug bevat voorbeelde van die ander nasies wat God vrees of uitgedaag word om God te vrees. In Genesis 20:8,11 vrees Abimeleg God hoewel Abraham gedink het dat die heidense heerser en sy mense God nie sal vrees nie. In Genesis 42:18 verseker Josef sy broers dat hy God vrees. Vir hulle moes hierdie woorde verbasend gewees het, omdat hulle hom op daardie stadium as 'n heidense heerser beskou het. In Eksodus 9:20-21 en 30 word die Egiptenare uitgedaag om God te vrees deur op die waarskuwing ag te slaan dat God 'n haelplaag gaan stuur. In Eksodus 15:14-16 word verskeie nasies genoem wat bevrees was (semantiese veld van verskrikking [25.251-25.269]) as gevolg van God se magtige daade.

6.3 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE BRONNE VAN DIE PENTATEUG

6.3.1 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE NIE-PRIESTERLIKE MATERIAAL

6.3.1.1 IDENTIFISERING VAN J- EN E-GEDEELTES

Dit is problematies om die vrees van die Here in die nie-priesterlike materiaal te onderskei, omdat J- en E-gedeeltes dikwels ineengewef is. Wolff (1972:162-167) identifiseer Skrifgedeeltes wat hy as Elohistiese gedeeltes tipeer en wat na die vrees van die Here verwys, soos volg: Genesis 20:1-18 (Sara en Abimeleg), Genesis 22:12 (offer van Isak), Genesis 42:18 (Josef en sy broers), Eksodus 1:1-21 (die Egiptiese vroedvroue), Eksodus 3:1-6 (God se openbaring aan Moses) en Eksodus 18 (die leiers wat God moet vrees). Wolff (1972) het waarskynlik versigtig te werk gegaan in die keuse van hierdie gedeeltes deur net gedeeltes in te sluit wat met 'n redelike mate van sekerheid aan die Elohis toegeskryf kan word. Gedeeltes wat meer twyfelagtig is, soos Genesis 28:16 wat handel oor Jakob wat God by Bet-El gevrees het en 'n

komplekse samestelling van J en E is, het hy nie by sy lys ingesluit nie. Tradisioneel is Genesis 28:16 wel aan die Elohis toegeskryf (Wenham, 1994:220). Genesis 31:42 en 53 se verwysing na Isak se vrees word ook in 'n samestelling van J en E aangetref. Hierdie verse word meestal aan E toegeskryf en bevat die Godsnaam Elohim (vgl. Wenham, 1994:268-269; Fretheim, 1994:562).

Dit is in besonder moeilik om gedeeltes wat na die openbaring van die Godsnaam Jahwe voorkom (Eksodus 3:5-15; 6:3) aan J of E toe te skryf, omdat die kriterium van Godsname nie meer gebruik kan word nie. Na hierdie gedeeltes gebruik al die bronne die Godsnaam Jahwe (vgl. Alexander, 2002:19). Onder die gedeeltes tel Eksodus 9:20-21 en 30 (die aankondiging van die plaag van hael). Die meeste navorsers het nie die gedeelte aan die Elohis toegeskryf nie. Durham (1987:126) het aangevoer dat hier geen duidelike getuienis van die Elohis is nie. As kritiek op Durham kan na Propp (1999:314) verwys word wat die vrees van die Here as 'n aanduiding van die teenwoordigheid van die E-bron beskou. Dit is moeilik om met sekerheid aan te dui dat al die gedeeltes wat na die vrees van die Here verwys, van die Elohis afkomstig is. Met soveel getuienis van die voorkoms van hierdie motief in Elohistiese gedeeltes moet die moontlikheid ernstig oorweeg word. Die Elohis is geneig om die motief van die vrees van die Here eksplisiet te stel wat die moontlikheid verder versterk dat ons hier wel met die Elohis te doen het. Laastens kan vermeld word dat die Elohis die vrees van die Here dikwels in verband gebring het met die idee dat God die mens toets (vgl. Genesis 22:1-19; Eksodus 20:18-21). In Eksodus 9:20-21 is dit die Egiptenare wat getoets word.

Ons vind dieselfde probleem in Eksodus 14:31 (Jahwe se verlossing by die see). Hierdie gedeelte word aan J en P toegeskryf, terwyl die meeste navorsers die teenwoordigheid van E hier ontken (Durham, 1987:195). Propp (1999:480) noem egter wel die moontlikheid van E se teenwoordigheid. Propp (1999:481) skryf vers 31 wat melding maak van vrees aan E toe. Hy motiveer dit aan die hand van die voorkoms van die vrees van die Here asook die oproep om op God en Moses te vertrou wat hy as tipies van die Elohis beskou. Weereens kan die moontlikheid dat ons hier met die Elohis te doen het, nie buite rekening gelaat word nie.

Laastens sluit Wolff (1972:162-167) Eksodus 20:18-21 wat wel deur die meeste navorsers as Elohisties geïdentifiseer is (Durham, 1987:302) nie by sy lys van Elohistiese gedeeltes wat oor die vrees van die Here handel in nie.

Dit is nou nodig om te vra watter gedeeltes as moontlike J-materiaal geïdentifiseer kan word. Daar is reeds aangetoon dat Eksodus 9:20-21 en 30, en Eksodus 14:31 nie met sekerheid aan J toegeskryf kan word nie, en dat die moontlikheid dat dit aan die Elohis behoort, ernstig oorweeg moet word. Eksodus 19:16-18 (God se openbaring op Sinai) is nog 'n gedeelte wat baie onseker is. Die meeste navorsers skryf die verwysing na vrees in Eksodus 19:16b aan die Elohis toe (vgl. Durham, 1987:269; Propp, 2006:151). In hierdie verband moet eerstens daarop gewys word dat hierdie gedeelte 'n baie komplekse samestelling is wat die identifisering van bronne uiters moeilik maak. Tweedens word hier nie na vrees op die gebruikelike wyse van die Elohis verwys nie. Die Elohis gebruik deurgaans woorde van die stam *yr'* behalwe in Genesis 31:42 en 54 (vrees van Isak) waar die stam *phd* gebruik word. Die stam *hrd* word hier gebruik. Die moontlikheid dat ons hier nie met die Elohis nie, maar moontlik met J-materiaal te doen het, kan op grond hiervan nie uitgesluit word nie.

Gedeeltes waar die getuienis sterker is vir die teenwoordigheid van J-materiaal, sluit in Genesis 3:10 (Adam en Eva se vrees ná hulle sondeval), Genesis 15:12 (Abraham se vrees met die verbondsluiting) en Eksodus 15:14-16 (nasies se vrees voor Jahwe) (vir Genesis 3:10, vgl. Wenham [1987:51]; vir Genesis 15:12, vgl. Wenham, [1987:326] en Mathews [2005:158], en vir Eksodus 15:14-16, vgl. Durham [1987:204]).

6.3.1.2 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE J-MATERIAAL

In die bespreking van “die vrees van die Here” in die J-materiaal van die Pentateug is dit belangrik om die voorafgaande bespreking aangaande die identifikasie van J- en E-materiaal in gedagte te hou. Gedeeltes wat by hierdie bespreking ingesluit en nie met 'n hoë mate van sekerheid aan J toegeskryf kan word nie, sal dus as “onseker” aangedui word.

Skrifgedeeltes wat as moontlike J-gedeeltes geïdentifiseer is, sluit in: Genesis 3:10 (Adam en Eva se vrees ná hulle sondeval), Genesis 15:12 (Abraham se vrees met die verbondsluiting), Eksodus 15:14-16 (nasies se vrees voor Jahwe) en Eksodus 19:16-18 (God se openbaring op Sinai) (onseker).

Wat betref Eksodus 9:20-21 en 30 (die aankondiging van die plaag van hael) en Eksodus 14:31 (Jahwe se verlossing by die see), volg hierdie studie die benadering van Propp (2006:314, 480) wat hierdie gedeeltes aan die Elohis toeskryf. Hierdie gedeeltes sal onder die Elohis bespreek word, maar dit bly onseker.

In die semantiese velde van die emosie van vrees of verskrikking (25.251-25.269) kom *yr* in Genesis 3:10 voor. Woorde met die stam *'mh* in die semantiese veld van die emosie van verskrikking (25.251-25.269) kom in Genesis 15:12 en Eksodus 15:14 en 16 voor. Woorde met die stam *phd* kom in Eksodus 15:16 in die betekenis van verskrikking (25.251-25.269) voor. Woorde met die stam *hrd* kom in Eksodus 19:16 en 18 (onseker) in die semantiese veld van die emosie van verskrikking (25.251-25.269) voor. Woorde van die stam *bhl* kom in Genesis 15:15 in die semantiese veld van die emosie van verskrikking (25.251-25.269) voor.

Wat die verbande van “die vrees van die Here” in die J-materiaal betref, word dit dikwels in die semantiese veld van verskrikking (25.251-25.269) gebruik as gevolg van God se openbaring of die besef van God se teenwoordigheid (Genesis 3:10; 15:12; Eksodus 19:16-18 [onseker]). In Eksodus 15:14-16 vrees die nasies (25.251-25.269) God se magtige daade ter wille van sy volk.

Ons kan dus saamvat dat verskillende woorde vir vrees in die sin van verskrikking (25.251-25.269) vir God se openbaring en teenwoordigheid in die J-materiaal gebruik word.

6.3.1.3 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE ELOHIS

Dit is weereens nodig om onder hierdie opskrif daarop te wys dat al die gedeeltes in die nie-priesterlike materiaal glad nie met sekerheid aan die Elohis of J-materiaal

toegeskryf kan word nie (sien subparagraaf 6.3.1.1). Gedeeltes wat meer twyfelagtig is, sal as “onseker” aangedui word.

Die volgende gedeeltes kan moontlik aan die Elohis toegeskryf word: Genesis 20:18-21 (Sara en Abimeleg), Genesis 22:12 (offer van Isak), Genesis 28:16 (Jakob by Bet-El) (onseker), Genesis 31:42,53 (vrees van Isak) (onseker), Genesis 42:18 (Josef en sy broers), Eksodus 1:17 (die Egiptiese vroedvroue), Eksodus 3:6 (God se openbaring aan Moses), Eksodus 9:20-21, 30 (plaag van hael aangekondig) (onseker), Eksodus 14:31 (Jahwe se verlossing by die see) (onseker), Eksodus 18:21 (die leiers wat God moet vrees) en Eksodus 20:18-21 (wetgewing by Sinai).

Indien die toeskryf van die voorgenoemde gedeeltes aan die Elohis korrek is, beteken dit dat, behalwe vir die verwysing na die vrees van Isak in Genesis 31:42, 53 waar die stam *p_hd* in die semantiese veld van godsdiensbeoefening (53.1-53.15) gebruik word, woorde met die stam *yr'* deur die Elohis verkies word. Woorde van die stam *yr'* word in die Elohis in die volgende semantiese velde gebruik:

- Reg en geregtigheid wat uit eerbied vir God voortspuit (88.12-88.23) (Genesis 20:8, 11; 22:12; 42:18; Eksodus 1:17; 9:20-21, 30 (onseker); 18:21)
- Godsdiensbeoefening (53.1-53.15) (Genesis 28:16)
- Eerbied en ontsag (53.53-53.64) (Eksodus 14:31 (onseker); 20:18-21)
- Iemand in hoë aansien hou (87.19-87.57) (Eksodus 3:6).

Wat die verbande met ander temas of onderwerpe betref, kom die vrees van die Here in die Elohis voor in kontekste van Godsverskynings en die mens se ontsag vir God se teenwoordigheid (vgl. Genesis 28:16; Eksodus 3:6; Eksodus 20:18-21), God se magtige dade (vgl. Eksodus 9:20-21, 30), reg en geregtigheid wat voortvloei uit ontsag vir God (vgl. Genesis 20:8, 11; 22:12; 31:42, 53; 42:18; Eksodus 1:15-22; 18:21), toets (vgl. Genesis 22:1-19; Eksodus 9:20-21, 30; 20:18-21) en God se seën (vgl. Eksodus 1:15-22).

Samevattend kan die afleiding gemaak word dat die Elohis meestal die woord *yr'* verkies. By die Elohis gaan vrees nie bloot oor die emosie van vrees of verskrikking

nie. Besondere klem word geplaas op 'n lewe van geregtigheid wat uit respek vir God voortvloei.

6.3.2 DIE VREES VAN DIE HERE IN DEUTERONOMIUM

Otto (2000) het die onderskeie redaksies van Deuteronomium beskryf. Dit is sinvol vir hierdie studie om te bepaal in watter redaksies “die vrees van die Here” in Deuteronomium voorkom (kyk subparagraaf 4.6.1.10.13 vir 'n breedvoeriger bespreking).

Dtr het volgens Otto in die laat-koningstyd in reaksie teen Assirië tot stand gekom en bevat Deuteronomium 6:4 e.v. asook Deuteronomium 12:13-28:44. Gedeeltes wat na die vrees van die Here in Dtr verwys, sluit in Deuteronomium 6:13, 24; 13:3-4; 14:23; 17:19-20; 25:17-18 en 26:7-8 (vgl. Nicholson, 2003b:177).

DtrD is 'n redaksie van Deuteronomium wat uit die ballingskap dateer en besonder klem op die Dekaloog plaas (Deuteronomium 5, 9, 10). Gedeeltes wat na “die vrees van die Here” in DtrD verwys, sluit in Deuteronomium 5:5, 29; 10:12-13 en 10:20-21 (vgl. Otto, 2000a:129-133; Le Roux, 2001:351).

Die DtrL-redaksie vind ná die ballingskap plaas en voeg Deuteronomium 1-3 asook 29-30 by. Hierdie redaksie bevat nie 'n verwysing na die vrees van die Here nie (vgl. Nicholson, 2003b:177). Hier moet vermeld word dat Otto se indelings tussen die verskillende redaksiestadiums nie die volle Deuteronomium dek nie; gevolglik kan nie al die tekste wat verwysings na die vrees van die Here bevat onder die onderskeie redaksies ingedeel word nie.

In Deuteronomium is dit hoofsaaklik woorde van die stam *yr'* wat gebruik word om die vrees van die Here uit te druk. In Deuteronomium word *yr'* in die volgende semantiese velde gebruik:

- Die emosie van vrees of verskrikking (25.251-25.269) (Deuteronomium 4:10-12; 4:33-36; 5:5)

- Eerbied en ontsag (53.53-53.64) (Deuteronomium 25:17-18; 26:7-8)
- Reg en geregtigheid wat voortspruit uit eerbied vir God (88.12-88.23) (Deuteronomium 5:29; 6:2, 24; 8:5-6; 10:12-13; 17:19-20; 31:12-13)
- Godsdiensoefening (53.1-53.15) (Deuteronomium 6:13; 10:20-21; 14:23)
- Iemand in hoë aansien hou (87.19-87.57) (Deuteronomium 7:18-21; 28:58).

In Deuteronomium vorm die vrees van die Here ook logiese verbande met ander onderwerpe of temas. Aan hierdie verbande is reeds in subparagraaf 6.2.2 aandag gegee en sal hier net baie kortliks genoem word. In Deuteronomium 4:10-12 kom die vrees van die Here in die konteks van die Godsverskyning by Sinai voor. In Deuteronomium 26:7-8 word vrees in verband met God se daede in die geskiedenis gebring. Deuteronomium hou die vrees van die Here voor as motivering om God se wet te gehoorsaam (vgl. Deuteronomium 4:33-36; 5:29; 6:2, 13; 8:5-6; 14:23; 17:19-20; 31:12-13). Die vrees van die Here word in Deuteronomium dikwels in verband met opvoeding gebruik (vgl. Deuteronomium 4:10-12; 33-36; 6:2; 8:5-6; 31:12-13). In Deuteronomium word God se toets van sy volk ook met die vrees van die Here in verband gebring (Deuteronomium 13:3-4). Deuteronomium 26:58 noem strawwe vir diegene wat die Here nie vrees nie. Laastens bring Deuteronomium die vrees van die Here veral met verbondsterme in verband (vgl. Deuteronomium 6:13; 10:12-13; 20-21).

6.3.3 DIE VREES VAN DIE HERE IN DIE PRIESTERLIKE MATERIAAL

6.3.3.1 DIE PRIESTERLIKE BRON

Die vrees van die Here kom nie in die priesterlike bron voor nie. Die priesterlike bron gebruik wel ander terme vir vroomheid soos “wandel” en “voor sy aangesig”. Daar bestaan ’n behoefte aan ’n vergelykende studie tussen hierdie priesterlike terme en “die vrees van die Here” ten einde te bepaal in watter mate voorgenoemde terme dieselfde semantiese velde deel, en met watter moontlike gemeenskaplike terme of onderwerpe hierdie terme in verband staan.

6.3.3.2 DIE HEILIGHEIDSKODE

Die heiligheidskode moet as 'n onafhanklike bron beskou word. Dit is nie deur die priesterlike redaksie uitgebrei nie, maar het die priesterlike werk uitgebrei en is dus jonger as die priesterlike bron (vgl. Knohl, 1995:222; Nicholson, 2003:18) (kyk subparagraaf 4.6.3.5.4 vir 'n vollediger bespreking).

In die heiligheidskode word woorde met die stam *yr'* in die betekenis van reg en geregtigheid wat voortspruit uit eerbied vir God (88.12-88.23) gebruik (Levitikus 19:14, 32, 17, 36, 43).

Die heiligheidskode gebruik die begrip “die vrees van die Here” in verband met God self (Levitikus 19:14; 19:32; 25:17) (kyk subparagraaf 6.2.2 vir 'n vollediger bespreking). Die heiligheidskode beklemtoon in besonder dat dié wat die Here vrees, die regte optrede teenoor mense soos blindes, dowes en bejaardes sal openbaar (Levitikus 19:14, 32). Die volk word verder gemaan om regverdig in ekonomiese sake op te tree (Levitikus 25:17; 25:36).

6.4 VERGELYKENDE TABELLE

6.4.1 INLEIDING

'n Skematiese voorstelling van die mees tersaaklike bevindings kan uit die voorafgaande bespreking gemaak word. Dit word soos volg in die volgende subparagraawe aangebied:

In 6.4.2 word 'n vergelykende tabel wat betref die voorkoms van verskillende Hebreeuse woorde vir “vrees” in die verskillende bronne van die Pentateug aangebied.

In 6.4.3 word 'n vergelykende tabel wat betref die semantiese velde van woorde vir “vrees” in die verskillende bronne van die Pentateug aangebied.

6.4.2 GEBRUIK VAN HEBREEUSE WOORDE

<u>BRON</u>	<u>HEBREEUSE WOORDE GEBRUIK</u>
J-MATERIAAL	Gebruik woorde van verskeie stamme soos <i>yr'</i> , <i>'mh</i> , <i>pḥd</i> , <i>bhl</i> , <i>ḥrd</i> ens.
ELOHIS	Gebruik meestal woorde van die stam <i>yr'</i> behalwe in die vermelding van die vrees van Isak waar die stam <i>pḥd</i> gebruik word.
DEUTERONOMIUM	Gebruik woorde van die stam <i>yr'</i>
HEILIGHEIDSKODE	Gebruik woorde van die stam <i>yr'</i>

6.4.3 SEMANTIESE VELDE

BRON	VER-SKRIK-KING (25.251-25.269)	REG EN GEREGETIGHEID (88.12-88.23)	GODS-DIENS (53.1-53.15)	EERBIED EN ONTSAG (53.53-53.63)	IN HOË AANSIEN HOU (87.19-87.57)
J-MATERIAAL	✓				
ELOHIS		✓	✓	✓	✓
DEUTERONOMIUM	✓	✓	✓	✓	✓
HEILIGHEIDSKODE		✓			

6.5 DIE ONTWIKKELING VAN DIE BEGRIP “VREES VAN DIE HERE”

Ten einde die vraag te beantwoord of daar ’n ontwikkeling in semantiese velde was, is dit nodig om na voorgenoemde vergelykende tabelle te verwys. Die ouer bronne, naamlik dié van die Elohis (Gnuse, 2000:205-209) en die ouer dele van Deuteronomium (Otto, 1998:60-84) wat moontlik uit die laat-koningstyd dateer, bevat ’n verskeidenheid semantiese velde. By die Elohis ontbreek slegs die semantiese veld van “verskrikking”. Verder moet daarop gewys word dat die Elohis en die ouer dele van Deuteronomium met verskeie temas in verband staan. Die gevolgtrekking kan

dus gemaak word dat die begrip “die vrees van die Here” reeds teen die laat-koningstyd ontwikkel het.

6.6 SLOTSOM

Ons kan dus die gevolgtrekking maak dat “die vrees van die Here” in die J-materiaal, Elohis, Deuteronomium en die heiligheidskode teenwoordig is. Net in die priesterlike materiaal word “die vrees van die Here” nie aangetref nie. Terme soos “wandel” en “voor sy aangesig” vertoon moontlik wel ooreenkomste met die vrees van die Here.

Wat die gebruik van Hebreeuse woorde betref, word *yr*’ meestal in die Elohis, Deuteronomium en die heiligheidskode gebruik, terwyl verskeie Hebreeuse woorde in die J-materiaal gebruik word (sien voorgenoemde tabel).

Wat semantiese velde betref, word verskeie semantiese velde vir “vrees” in die Elohis en Deuteronomis aangetref (sien voorgenoemde tabel), terwyl die J-materiaal hoofsaaklik klem lê op die betekenis van “verskrikking” en die heiligheidskode op die betekenis van “reg en geregtigheid” (sien voorgenoemde tabel).

HOOFTUK 7

SAMEVATTING EN BYDRAE VAN DIE STUDIE

7.1 INLEIDING

Die doel van hierdie hoofstuk is om die hoof trekke van hierdie studie saam te vat. In hierdie hoofstuk sal die belangrikste bevindings van elke hoofstuk eerstens kortliks opgesom word. Tweedens sal die belangrikste bydraes van hierdie studie aangetoon word en laastens sal velde vir verdere studie uitgewys word.

7.2 SAMEVATTING

7.2.1 HOOFTUK 1

In hoofstuk 1 is aandag gegee aan inleidende aangeleenthede en die probleemstelling van hierdie studie. Hier is aangetoon dat daar leemtes bestaan wat die studie van “die vrees van die Here” in die Ou Testament betref. Navorsing rakende die begrip is skraap en verouderd (vgl. Wilson, 1995:59). Die plek wat terme vir “vrees”, ook as deel van die uitdrukking “die vrees van die Here” in die Pentateug inneem en die belangrikheid daarvan, al dan nie, is nog nie volledig bespreek nie. Dit is verder belangrik dat terme vir “vrees” volgens hulle semantiese velde hanteer word.

Die studie het uitgewys dat “die vrees van die Here” as belangrike tema in die Ou Testament nie in Ou Testament-teologie tot sy reg kom nie (vgl. Wilson, 1995:59). In hierdie verband kan na Routledge (2008) verwys word wat belangrike temas in die Ou Testament hanteer, maar nie “die vrees van die Here” by hierdie temas insluit nie.

In Pentateugstudies word die begrip “die vrees van die Here” ook dikwels oor die hoof gesien (vgl. Whybray, 1995; Alexander, 2002; Sailhamer, 2009). “Die vrees van die Here” is ’n besonder geskikte begrip om in verband met ander begrippe te bestudeer. Hierdie aspek van “die vrees van die Here” is nog nie in die veld van Ou Testament-teologie ontgin nie. Hierdie studie het daarop gewys dat, hoewel vandag

meestal wegbeweeg word van 'n sentrum vir die Ou Testament, “die vrees van die Here” nou aansluit by voorstelle wat in die verlede vir 'n sentrum vir die Ou Testament gemaak is. Dit sluit in 'n fokus op God (Hasel, 1991:141), God in verhoudings (Hasel, 1991:142) en die eerste gebod (Hasel, 1991:152). Dit is belangrik om te vra hoe die begrip “die vrees van die Here” verband hou met die kernstrukture van die Ou Testament.

Die begrip “die vrees van die Here” kan nie as die sentrale begrip in die Ou Testament aangetoon word nie. Dit is egter moontlik dat sekere skrywers/redakteurs wel met die begrip as sentrale begrip werk. Ons het hier te doen met 'n teologiese konstruk binne die Ou Testament.

Hierdie studie het verder aangetoon dat definisies vir “die vrees van die Here” wat navorsers voorheen voorgestel het, te eng is. Von Rad (1975:215) het “die vrees van die Here” byvoorbeeld slegs aangetoon as gehoorsaamheid aan die wet van God. Hierdie studie het deur die gebruikmaking van semantiese velde asook 'n studie van ander temas waarmee die vrees van die Here in verband staan, aangetoon dat “die vrees van die Here” nie te eng gedefinieer kan word nie.

7.2.2 HOOFSTUK 2

In hoofstuk 2 is die begrip “die vrees van die Here” se konsep van onderrig en “geskiedenis” met resente ontwikkelings in Skrifinterpretasie in verband gebring. In hierdie studie het dit na vore gekom dat die begrip “die vrees van die Here” die klem op die normatiewe laat val in teenstelling met objektiewe geskiedskrywing. Die leser is betrokke by die teks en die doel van onderrig is om die leser tot die regte gesindheid van respek teenoor die Here te lei. “Die vrees van die Here” vorm daarom 'n kontras met historiese kritiek met dié se klem op objektiewe geskiedenis, en selfs Brueggemann (1997) se voorstel van getuienis wat die leser 'n objektiewe beoordelaar van die getuienis maak. Die leser is derhalwe nie by die teks betrokke nie.

“Die vrees van die Here” sluit aan by die heilshistoriese beweging en Barth (1968:367) se normatiewe beskouing. Albei plaas die klem op die betekenis van die Bybelse onderrig en “geskiedenis” vir die leser. Von Rad (1975:112, 115) werk met die konsep van beslissende aksies. “Historiese” gebeure word deur die loop van die geskiedenis vir die huidige gemeenskap herinterpreteer. Hy plaas daarom klem op die Skrif se betekenis vir die leser.

Eichrodt se werk is belangrik vir hierdie studie, omdat hy die belangrikheid van verbande tussen temas aangetoon het. “Die vrees van die Here” vorm dikwels logiese verbande met ander temas (vgl. Murphy, 1998:255).

7.2.3 HOOFTUK 3

Hoofstuk 3 het ten doel om ’n breër agtergrond vir die betekenis van “die vrees van die Here” in die Ou Testament te gee. Die hoofstuk het eerstens die ontwikkeling op die gebied van die semantiek verduidelik, waarna die verskillende terme wat met “vrees” vertaal kan word volgens hulle semantiese velde bespreek is.

Hoofstuk 3 het verder ’n bespreking rakende die konsep van vrees vir die godheid by ander volke ingesluit. Verder is die vraag gevra of daar ’n ontwikkeling van die begrip “die vrees van die Here” plaasgevind het wat betref die semantiese veld asook die ander temas waarmee die begrip in verband staan. Die eksegetiese studie het getoon dat, wat die oudste bronne betref (Elohis en ouer dele van Deuteronomium), die begrip reeds van die laat-koningskap af in sy verskillende semantiese velde en logiese verbande met ander temas goed gevestig was.

Hoofstuk 3 het laastens gepoog om “die vrees van die Here” in sy verskillende verbande in die Ou Testament te beskryf.

7.2.4 HOOFSTUK 4

Hoofstuk 4 het ten doel om 'n beter verduideliking van die samestelling van die Pentateug te bied. Die navorsingsgeskiedenis rakende die Pentateug is bespreek asook bydraes van resente navorsers waaruit gevolgtrekkings rakende die onderskeie bronne van die Pentateug gemaak is.

Belangrike bevindings uit hierdie hoofstuk is dat die erkenning van die teenwoordigheid van die Elohistiese bron onontbeerlik vir hierdie studie is. Daar kan selfs gevra word of die begrip “die vrees van die Here” nie as kriterium vir die teenwoordigheid van die Elohistiese bron kan dien nie (vgl. Ceresko, 1992:62).

Hoofstuk 4 het verder uitgewys dat die gebruik van “die vrees van die Here” in die J-materiaal nie goed omskryf is nie. Wat die priesterlike materiaal betref, is in hierdie hoofstuk aangetoon dat “die vrees van die Here” nie in die priesterlike bron voorkom nie. Moontlike verwante terme soos “wandel” en “voor sy aangesig” kom wel voor. Dit is nodig om voorgenoemde terme ten opsigte van “die vrees van die Here” verder te bestudeer ten einde te bepaal of dieselfde semantiese velde en logiese verbande met temas voorkom.

Laastens is dit belangrik om na die redaksielae (Dtr, DtrD, DtrL) van Deuteronomium te verwys, soos deur Otto (1999b:694-695) voorgestel, sodat bepaal kan word in watter lae van Deuteronomium “die vrees van die Here” voorkom.

7.2.5 HOOFSTUK 5 EN 6

Hoofstuk 5 (eksegetiese studie) en hoofstuk 6 (resultate van die eksegetiese studie) word hier saam bespreek, omdat die resultate in hoofstuk 6 op die studie in hoofstuk 5 berus.

In hoofstuk 5 is 'n eksegetiese studie aangetoon van gedeeltes wat 'n relevante term vir “vrees” bevat wat op God betrekking het. Daar is gepoog om die semantiese

velde van woorde wat met “vrees” vertaal word, te bepaal. Die metode wat gevolg is, is hoofsaaklik grammaties-histories van aard. Hierdie metode is aangevul deur bronne- (diakroniese) en strukturele (sinkroniese) kritiek.

Hoofstuk 5 het verder onderneem om te bepaal met watter temas “die vrees van die Here” in verband staan.

Hoofstuk 6 het die resultate van die eksegetiese studie van hoofstuk 5 saamgevat. Eerstens het die hoofstuk ’n samevatting van die voorkoms van woorde vir “vrees” volgens hulle semantiese velde gegee. Hierdie samevatting is deur ’n bespreking van die logiese verbande van die begrip met ander temas in die Pentateug opgevolg. Tweedens is die semantiese velde en logiese verbande van die begrip in die onderskeie bronne van die Pentateug bespreek. Laastens is vergelykende tabelle van die voorkoms van verskillende woorde wat met “vrees” vertaal word asook semantiese velde van woorde vir “vrees” in die verskillende bronne opgestel.

7.3 DIE BYDRAES VAN HIERDIE STUDIE

Die bydraes van hierdie studie kan soos volg geïdentifiseer word:

- Die beskrywing van die verskillende terme vir “vrees” volgens hulle semantiese velde soos dié in die Pentateug voorkom.
- Hierdie studie het gepoog om ’n groter bewustheid van die plek van die begrip “die vrees van die Here” binne die Ou Testament-teologie te gee. Daar is aangetoon dat die begrip moontlik aansluit by die kernstrukture van die Ou Testament. Die begrip moet in verband met ander begrippe bestudeer word. Verder moet die begrip as ’n konstruk binne die Ou Testament hanteer word.
- Hierdie studie het ’n bydrae gelewer deur die begrip “die vrees van die Here” se konsep van onderrig en “geskiedenis” met resente ontwikkelings in Skrifinterpretasie in verband te bring.
- Hierdie studie het ’n bydrae gelewer deur aan te toon dat die begrip reeds in die bronne binne die Pentateug gevestig was wat waarskynlik uit die laat-

koningstyd dateer (Elohis en vroeg- Deuteronomistiese gedeeltes). Hierdie studie lewer dus 'n bydrae wat betref vrae rakende die ontwikkeling van die begrip “die vrees van die Here” in die Ou Testament.

- Hierdie studie lewer 'n bydrae tot die debat rakende die samestelling van die Pentateug deur daarop te wys dat die behoud van die Elohistiese bron, al word dit anders benoem, onontbeerlik is vir die studie rakende “die vrees van die Here” in die Pentateug.
- Hierdie studie vervul in die leemte rakende die beskrywing van die gebruik van die begrip “die vrees van die Here” in die J-materiaal van die Pentateug.
- Hierdie studie het uitgewys dat die begrip “die vrees van die Here” moontlik verwant kan wees aan begrippe soos “wandel” en “voor sy aangesig” in die Priesterlike materiaal waar die begrip “die vrees van die Here” nie gebruik word nie.
- Hierdie studie lewer 'n bydrae deur die nuutste navorsing rakende die redaksie van Deuteronomium met die voorkoms van die begrip in Deuteronomium in verband te bring.
- Hierdie studie lewer 'n bydrae deur die semantiese velde van woorde vir “vrees” in die onderskeie bronne van die Pentateug te vergelyk.
- Hierdie studie lewer 'n bydrae deur die logiese verbande van “die vrees van die Here” met ander begrippe in die Pentateug aan te toon, in die Pentateug in sy finale vorm asook in die afsonderlike bronne van die Pentateug.

7.4 VELDE VIR VERDERE STUDIE

Die volgende velde vir verdere studie kan geïdentifiseer word:

- Daar is 'n behoefte aan studies oor die vrees van die Here volgens semantiese velde in die res van die Ou Testament. 'n Standaardwerk oor die vrees van die Here in die Ou Testament in Engels sal 'n groot leemte vul.
- Daar is 'n behoefte dat die plek en rol wat “die vrees van die Here” in die Ou Testament-teologie behoort te vervul, nagevors en beskryf moet word. Dit sluit in “die vrees van die Here” as teologiese konstruk in die Ou Testament asook die begrip se funksionering in verband met ander begrippe.

- Dit is nodig dat begrippe wat moontlik verwant is aan “die vrees van die Here” in die priesterlike materiaal, soos “wandel” en “voor sy aangesig”, in verband met “die vrees van die Here” bestudeer word om sodoende te bepaal of dieselfde semantiese velde en logiese verbande met ander temas voorkom.
- Dit is nodig dat ’n meer gedetailleerde studie rakende die redaksielae van Deuteronomium en die voorkoms van die begrip “die vrees van die Here” gedoen word. Otto (2012) se kommentaar kon weens die gevorderde stand van hierdie studie by die verskyning daarvan nie volledig by hierdie werk ingesluit word nie.

7.5 SLOTSOM

Die studie het getoon dat ’n studie van die begrip “die vrees van die Here” wel ’n beter verstaan van die boodskap van die Pentateug binne verskillende tydvakke en kontekste teweegbring. Hierdie studie het die sentrale navorsingsvraag derhalwe bevredigend beantwoord.

Hierdie proefskrif, “Die vrees van die Here in Deuteronomium, ’n kritiese evaluasie”, het belangrike insigte na vore gebring wat betref die funksionering van die begrip “die vrees van die Here” in die Pentateug.

Die proefskrif het verder aangetoon dat “die vrees van die Here” ’n begrip is wat meer aandag in die veld van Ou Testament-teologie verdien.

Hierdie proefskrif vervul in die behoefte om die onderwerp in verband te bring met die nuutste navorsing, veral wat die nuutste ontwikkelings ten opsigte van die semantiek en bronne-kritiek betref.

Laastens het die studie ’n aantal spesifieke bydraes, veral uit ’n evangeliese hoek, gelewer en nuwe velde van studie uitgewys.

BIBLIOGRAFIE

- Albertz, R. 1994. A History of Israelite religion in the Old Testament period (volume 1 and 2). London: SCM Press.
- Albright, W.F. 1957. From the stone age to Christianity. Baltimore: John Hopkins.
- Alexander, T.D. 1983. Gen 22 and the covenant of circumcision. *Journal for the Study of the Old Testament*, 25:17-22.
- Alexander, T.D. 1992. Are the wife/sister incidents of Genesis literary compositional variants? *Vetus Testamentum*, 42:145-153.
- Alexander, T.D. 2002. From paradise to the promised land: An introduction to the Pentateuch. Grand Rapids: Paternoster Press.
- Alter, R. 1981. The art of Biblical narrative. New York: Basic Books.
- Alter, R. 1996. Genesis: Translation and commentary. New York: W.W Norton.
- Anderson, B.W. 1972. Translator's supplement: Analytical outline of the Pentateuch (In Noth, M. A., ed. History of Pentateuchal traditions. New York: Prentice-Hall. p. 261-276.)
- Anon, s.a. Babylonian Talmud: Tractate Baba Bathra Folio 15a. http://halakhah.com/bababathra/bababathra_15.html. Date of access: 23 April 2013.
- Anstey, M. 2009. Psalm 34. *Expository Times*, 120(12):606-608.
- Arayaprathap, K. 1972. A note on yr' in Jos 4:24. *Vetus Testamentum*, 22:240-242.
- Arnold, R. 2009. Genesis. New York: Cambridge University Press.
- Atkinson, D.J. 1990. The message of Genesis 1-11. Leicester: I.V.P.
- Auffret, P. 1982. La sagesse a batise maison. Fribourg: Editions Univesitaires.
- Auvrey, P & Grelot, P. 1983. Fear of God. (In Xavier, L.D., ed. Dictionary of Biblical theology. New York: Seabury Press. p. 174-175.)

- Baden, J.S. 2009a. Identifying the original stratum of P: Theoretical and practical considerations (*In* Shectman, S & Baden, J.S. eds. *The strata of the priestly writings. Contemporary debate and future directions.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich. p. 13-30.)
- Baden, J.S. 2009b. *J.E and the redaction of the Pentateuch.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Baldwin, J.G. 1986. *The message of Genesis 12-50.* Leicester: I.V.P.
- Barr, J. 1961a. *The semantics of Biblical language.* London: Oxford University Press.
- Barr, J. 1961b. Gerhard von Rad's *Theologie des Alten Testaments.* *Expository Times*, 73:142-146.
- Barr, J. 1968. Common sense and Biblical language. *Biblica*, 49:377-387.
- Barr, J. 1969. *Biblical words for time.* Naperville: I.L. Allenson.
- Barr, J. 1995. The synchronic, the diachronic and the historical: A triangular relationship. (*In* de Moor, J.C., ed. *Synchronic or diachronic. A Debate on method in Old Testament exegesis.* Leiden: Brill. p. 1-14.)
- Barth, K. 1919. *Der Römerbrief.* Zurich: TVZ.
- Barth, K. 1968. *The epistle to the Romans.* London: Oxford University Press.
- Barton, J. 1998. *The Cambridge companion to biblical interpretation.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, J. 2007. *Oracles of God. Perceptions of ancient prophecy in Israel after the exile.* Oxford: Oxford University Press.
- Becker, J. 1965. *Gottesfurch im Alten Testament.* Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Beer, G. 1912. *Pesachim (Ostern). Text übersetzung und Erklärung.* Giessen: A. Töpelmann.
- Beer, G. 1939. *Exodus.* Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr.

- Bentley, M. 1999. Travelling homeward. Exodus simply explained. Darlington: Evangelical Press.
- Benzinger, I. 1902. Passover and feast of unleavened bread. (*In Encyclopaedia Biblica*, 3: 3589-3601.)
- Berge, K. 1990. Die Zeit des Jahwisten. Berlin: De Gruyter.
- Biddle, M.E. 2003. Smyth & Helwys Bible commentary: Deuteronomy. Macon: Smyth & Helwys Publishing Inc.
- Birkeland, H. 1956. Some reflexions on Semitic and structural linguistics. (*In Halle, M., ed. For Roman Jakobson: Essays on the occasion of his sixtieth birthday, 11 October 1956. The Hague: Mouton. p. 44-51.*)
- Blenkinsopp, J. 1992: The Pentateug. An introduction to the first five books of the Bible. London: SCM.
- Block, D.I. 2012. The NIV application commentary: Deuteronomy. Grand Rapids: Zondervan.
- Blocher, H. 1977. The fear of the Lord as the “principle” of worship. *Tyndale Bulletin*, 28(1):3-28.
- Blum, E. 1984. Die komposition der Vätergeschrachte. Neukirchen-Vhuyn: Neukirchener Verlag.
- Blum, E. 1990. Studien zur Komposition des Pentateuch. Berlin: De Gruyter.
- Bokser, B.M. 1992. Unleavened bread and Passover, feast of. (*In Freedman, D.N., ed. The Anchor Bible Dictionary. Volume 6 Si-Z. New York: Doubleday. p. 755-765.*)
- Boorer, S. 1992. The promise of the land as oath. A key to the formation of the Pentateuch. Berlin: De Gruyter.

- Bosman, H.L. 1986. Die ontstaan en verstaan van die Ou Testament. (*In* Deist, F & Vorster, W., *reds.* Woorde wat ver kom. Die literatuur van die Ou Testament Deel 1. Kaapstad: Tafelberg-uitgewers. p. 1-15.)
- Bosman, H.L. 2012. Being wise betwixt order and mystery; Keeping the commandments and fearing the Lord. *Scriptura*, 111(3):433-439.
- Bowling, A. 1980. yârê'. (*In* Harris, R.L., *ed.* Theological workbook of the Old Testament. Chicago: Moody Press. p. 399-401.)
- Braulik, G. 1978. Die mittel Deuteronomischer Rhetorik. Rome: Biblical Institute Press.
- Briggs, R.S. 2010. Review: Baden, Joël. S. J.E and the redaction of the Pentateuch (2009). *Journal for the Study of the Old Testament*, 34:75.
- Brown, R. 1993: The Message of Deuteronomy. Leicester: I.V.P.
- Brueggemann, W. 1972. The Kerygma of the "Priestly Writers". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 84(4):397-414.
- Brueggemann, W. 1989. Praise to God is the end of wisdom – What is the beginning? *Journal for Preachers*, 12(3):30-40.
- Brueggemann, W. 1994. Exodus (*In* Kerk, E.L., *ed.* The new interpreter's Bible. A commentary in twelve volumes. Volume 1: General & Old Testament articles, Genesis, Exodus, Leviticus. p. 677-981.)
- Brueggemann, W. 1997. Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy. Minneapolis: Fortress Press.
- Brueggemann, W. 2001. – Deuteronomy – Abingdon Old Testament commentaries. Abingdon: Abingdon Press.
- Buber, M. 1964. Schriften Zur Bibel. München: Kösel-Verlag.

- Budd, P.J. 1984. Numbers. Word Biblical Commentary. Volume 5. Waco: Word Books.
- Burger, J.A. 1989. The law of Yahweh, the fear of Yahweh, and retribution in the wisdom Psalms. *Old Testament Essays*, 2(3):75-95.
- Busch, E. 2008. Abingdon pillars of theology. Barth. Abingdon: Abingdon Press.
- Butterfield, 1996. Text of Nebuchadnezzar's inscription (pages 251-266).
<http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/assyria/Inscrib00.html>. Date of access: 8 June 2013.
- Campbell, A.F & O' Brien, M.A. 1993. Sources of the Pentateuch. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Campbell, A.F & O'Brien, M.A. 2005. Rethinking the Pentateuch: prolegomena to the theology of ancient Israel. Louisville: John Knox Press.
- Carr, D.M. 2012. The many uses of intertextuality in Biblical studies: Actual and potential. (In Martin, N., ed. In congress volume Helsinki 2010. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden: Brill. p. 505-536.)
- Cassuto, U. 1964. A Commentary on the book of Genesis: From Noah to Abraham. Jerusalem: Magnes Press.
- Cassuto, U. 1967. A Commentary on the book of Exodus. Jerusalem: Magnes Press.
- Ceresko, A.R. 1992. Introduction to the Old Testament: a liberation perspective. London: Orbis Books.
- Childs, B.S. 1961. Book Review. *Journal of Biblical Literature*, 80(4):374-377.
- Childs, B.S. 1970. Biblical Theology in crisis. Philadelphia:Westminster.
- Childs, B.S. 1974. The book of Exodus. A critical, theological commentary. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster.

- Childs, B.S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Westminster.
- Childs, B.S. 1986. *Old Testament Theology in a canonical context*. Philadelphia: Fortress.
- Childs, B.S. 2001. *Isaiah. The Old Testament Library*. Louisville: John Knox Press.
- Childs, B.S. 2004. *The book of Exodus: A Critical theological commentary*. Louisville: John Knox Press.
- Christensen, D.L. 1991. *Deuteronomy 1-11. Word Biblical Commentary*. Dallas: Word Publishing.
- Christensen, D.L. 2002. *Deuteronomy 21:10-34:12. Word Biblical Commentary*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Clements, R.E. 1979. Pentateuchal problems. (*In* Anderson, G.W., *ed.* *Tradition and interpretation*. Oxford: Oxford University Press. p. 96-124.)
- Clements, R.E. 1990. *Wisdom for a changing world*. California: Bibal Press.
- Clines, D.J.A. 1995. Beyond synchronic\diachronic. (*In* de Moor, J.C., *ed.* *Synchronic or diachronic. A Debate on method in Old Testament exegesis*. Leiden: Brill. p. 52-71.)
- Clines, D.J.A. 1997 (1978). *The theme of the Pentateuch*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Clines, D.J.A. 2013. *Does the Pentateuch exist? Seven questions we should be asking if it does*. Sheffield: University of Sheffield.
- Coats, G.W. 1983. *Genesis*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Coetzee, J.C.J. 2001. 'n Interpretasie van die uitdrukking “vrees van die Here” as ‘n sentrale motief in die wysheidsliteratuur van die Ou Testament. Vanderbijlpark: Noordwes Universiteit. Skripsie MA (Teologie).

- Cole, A. 1973. Exodus – Tyndale Old Testament commentaries. Leicester: IVP.
- Collins. J.J. 2004. Does the Bible justify violence? Minneapolis: Fortress Press.
- Conklin, B.W. 2011. Review of Introduction to reading the Pentateuch. By Jean-Louis Ska. Translated by Sr. Pascale Dominique. *Journal of Near Eastern studies*, 70(1):105-106.
- Coogan, M.D. 2006. The Old Testament: A historical and literary introduction to the Hebrew Scriptures. Oxford: Oxford University Press.
- Coote, R. 1991. In defense of revolution: The Elohist history. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Craigie, P.C. 1976. The book of Deuteronomy. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cross, F.M. 1964. Der Universalismus des Heils: A nach der biblischen Urgeschichte Gen 1-11. *Trierer Theologische Zeitschrift*, 73:145-153.
- Cross, F.M. 1973. Canaanite myth and Hebrew epic. Cambridge: Mass.
- Currid, J.D. 2000. A Study commentary on Exodus. Volume 1: Chapters 1-18. Darlington: Evangelical Press.
- Currid, J.D. 2003. A Study commentary on Genesis. Genesis 1:1-25:18. Darlington: Evangelical Press.
- Currid, J.D. 2004. A Study commentary on Leviticus. Darlington: Evangelical Press.
- Currid, J.D. 2006. A Study commentary on Deuteronomium. Darlington: Evangelical Press.
- Currid, J.D. 2009. A Study commentary on Numbers. Darlington: Evangelical Press.
- Davis, L.H. 1990. The importance of reverence. *Faith and philosophy*, 7(2):135-148.
- De Blois, R. Ed. 2000-2009. Semantic dictionary of Biblical Hebrew. United Bible Societies.

- De Blois, R. 2002a. Leticography and cognitive linguistics: Hebrew metaphors from a cognitive perspective. Toronto: Society of Biblical Literature Annual meeting, Toronto.
- De Blois, R. 2002b. Semantic domains for Biblical Hebrew. (*In* Cook, J., *ed.* Bible and computer: the Stellenbosch AIBI-6 Conference: preceedings of the association Internationale Bible et Informatique “From Alpha to Byte”. University of Stellenbosch 17-21 July, 2000. Boston: Brill. p. 209-230.)
- Deist, F. 1976. Mosaïek van Moses. Kaapstad: Tafelberg.
- Derousseaux, L. 1970. La crainte de Dieu dans l’Ancien Testament. Paris: Cerf.
- De Saussure, F. 1974 (1916). Course in general linguistics. Paris: s.n.
- Deurloo, K.A. 1967. Kain en Abel. Onderzoek naar exegestishe metode inzake een “kleine literaire eenheid” in de Tenakh”. Amsterdam: Ten Have. (Proefskrif - PhD)
- De Villiers, G. 2007. Methodology and exegesis: The tools-and what they are designed for. (*In* Le Roux, J & Otto, E., *eds.* South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony. New York: T&T Clark International. p. 54-60.)
- De Wette, W.M.L. 1805. Dissertatio Critico-Exegetical qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratum. Jena.
- De Wette, W.M.L. 1831. Der christlichen dogmatic in ihrer historishen entwicklung dargestellt, 2 vol. Berlin: G. Reimer.
- Dillard, R.B & Longman, T. 1994. An Introduction to the Old Testament. Grand Rapids: Michigan.

- Douglas, J.D. 1962. Fear. (*In Douglas, J.D. ed. New Bible Dictionary vol. 2. Leicester: I.V.P. p. 373-374.*)
- Dozeman, T.B. 1989. God on the mountain: A study of redaction, theology and canon in Exodus 19-24. Messoula: Scholars.
- Dozeman, T.B. 2009. Eerdmans critical commentary: Exodus. Grand Rapids: Eerdmans.
- Driver, G.R. 1957. Problems of interpretation in the Heptateuch: 1: Isaac's meditation (Gen 24:63). (*In Melanges bibliques, rediges en l'honneur de Andre Robert, Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4. Paris: Bloud et Gay. p. 66-76.*)
- Driver, S.R. 1913. An Introduction to the literature of the Old Testament. Edinburgh: T&T Clark.
- Duguid, I.M. 2006. Numbers God's presence in the wilderness. Illinois: Good News Publishers.
- Dulton, L.S. 2013. Anthropological resources. A Guide to archival, library and museum collections: New York: Garland.
- Durham, J.I. 1987. Exodus. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books.
- Earle, R. 1984. Fear. (*In Elwell, W.A., ed. Evangelical dictionary of theology. Michigan: Baker Book House. p. 409.*)
- Eichrodt, W. 1933. Theologie des Alten Testaments. Volume 1: Gott und volk. Leipzig: Hinrichs.
- Eichrodt, W. 1935. Theologie des Alten Testaments. Volume 2: Gott und Welt. Leipzig: Hinrichs.
- Eichrodt, W. 1939. Theologie des Alten Testaments. Volume 3: Gott und Mensch. Leipzig: Hinrichs.

- Eichrodt, W. 1961. *Theologie of the Old Testament*. Volume 1. Translated by John A. Baker. London: SCM.
- Eichrodt, W. 1967. *Theology of the Old Testament*. Volume 2. London: SCM.
- Eissfeldt, O. 1965. *The Old Testament, an introduction*. New York: Harper& Row.
- Ellis, P.F. 1969. *The Yahwist: The Bible's first theologian*. London: Chapman.
- Emerton, J.A. 1987. An examination of some attempts to defend the unity of the flood narrative in Genesis. *Vetus Testamentum*, 37:401-420.
- Emerton, J.A. 1988. The priestly writer in Genesis. *Journal of Theological Studies*, 39:381-400.
- Engnell, I. 1969. *A Rigid scrutiny*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Enns, P. 2000. *Exodus. The NIV application commentary*: Grand Rapids: Zondervan.
- Erickson, R.J. 1980. *Biblical semantics, semantic structure, and Biblical lexicology: A study of methods, with special reference to the Pauline*. Michigan: University Microfilms International. (Dissertation – Ph-D).
- Erickson, R.J. 2005. *A beginner's guide to New Testament exegesis: taking the fear out of critical method*. Downers Grove: I.V.P.
- Everson. P.H. 2001. *The book of origins: Genesis simply explained*. Welwyn commentary series. New York: Evangelical Press.
- Everson, P.H. 2007. *The beauty of holiness: Leviticus simply explained*. New York: Evangelical Press.
- Ewald, H. 1864. (1943) *Die Geschichte des Volken Israel (2 vols)*. Göttingen: University of Göttingen.
- Eybers, I.H, 1977. *Die boeke van die wet en die profete*. Universiteit van Suid-Afrika: Pretoria.

- Fewell, D.N. 1992. (In Fewell, D.N., *ed.* Reading between texts: Intertextuality and the Hebrew Bible. Louisville: John Knox Press. p. 11-20.)
- Fohrer, G. 1964. Überlieferung und Geschichte des Exodus. Berlin: Walter de Gruyter
- Fohrer, G. 1968. Introduction to the Old Testament. London: S.P.C.K .
- Fokkelman, K.A. 1973. Vertelkunst in Genesis. Proven van stilistische en structurele analyse. Leiden: Brill.
- Forbes, D.F & Taylor, G.K. 2005. Foundations for Syriac lexicography. New Jersey: Gorgias Press.
- Freedman, D.N. 1975. The song of Miriam. Studies in ancient Yahwistic poetry. *Society of Biblical Literature Dissertation Series*, 21:45-65.
- Freedman, R.E. 1992. Torah (Pentateuch). (In Freedman, D.N., *ed.* The Anchor Bible Dictionary. Volume 5 O- S. New York: Doubleday. p. 605-622.)
- Frei, H.W. 1974. The eclipse of Biblical narrative. A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics. New Haven: Yale University Press.
- Fretheim, T.E. 1994. Genesis (In Keck, L.E., *ed.* The new interpreter's Bible. Nashville: Abingdon Press. p. 319-675.)
- Friedman, R.E. 1987. Who wrote the Bible. Englewoon-Cliffs: Prentice Hall.
- Fuhs, H.F. 1990. yara; yare; yir'a; mora. (In Botterweck, G.J & Ringgren, H., *eds.* A Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans. p. 290-315.)
- Funderburk, G.B. 1976. Fear. (In Tenney, M.C. *ed.* The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible, 2:518-521.)
- Fuss, W. 1968. Die sogenannte Paradieserzählung. Gütersloh: Gerd Mohn.

- Gabler, J.P. 1787. An oration on the proper distinction between Biblical and Dogmatic theology and the specific objectives of each.
- Garrett, D.A. 1993. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs. Nashville: Broadman Press.
- Gnuse, R. 2000. Redefining the Elohist. *Journal of Biblical Literature*, 119(2):201-220.
- Gottwald, N.K. 1999. The tribes of Yahweh. A Sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 BCE. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Graf, K. 1866. Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Leipzig: T.O. Weigel.
- Graghan, J.F. 1992. Exodus (*In Bergont, D & Karris, R.J., eds. Collegeville Bible commentary: Old Testament. Collegeville: Liturgical Press. p. 79-114.*)
- Groenewald, A. 2007. Changing paradigms: Old Testament scholarship between synchrony and diachrony. (*In Le Roux, J & Otto, E., eds. South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony. New York: T&T Clark International. p. 108-123.*)
- Gruber, M.I. 1990. Fear, anxiety and reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and other North-West Semitic languages. *Vetus Testamentum*, 4:411-422.
- Gunkel, H. 1901. The legends of Genesis. Chicago: Open Court Publishing.
- Gunkel, H. 1977. Genesis. Göttingen: Vandenhoeck.
- Hall, G.H. 2000. Deuteronomy. The College Press NIV commentary. Joplin: College Press.
- Hamilton, V.P. 2005. Handbook on the Pentateuch. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hartley, J.C. 1992. Leviticus. Word Biblical Commentary: Dallas: Word Publ.

- Hasel, G.F. 1991. Old Testament theology: basic issues in the current debate. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hasel, G.F. 1994. The nature of Biblical theology: Recent trends and issues. *Andrews University Studies*, 32(3):203-215.
- Hauser, A.J. 1985. Jonah in pursuit of the dove. *Journal of Biblical Literature*, 104(1):21-37.
- Hayes, J.A. & Prussner, F. 1985. Old Testament theology: Its history and development. Atlanta: John Knox.
- Helberg, J.L. 1988. Die Here regeer. Pretoria: NGKB.
- Hess, R.H. 2008. Leviticus. (In Longman, T & Garland, D.E., eds. The Expositor's Bible commentary Vol 1 Genesis- Leviticus. Grand Rapids: Zondervan. p . 565-826.)
- Hildebrandt, T. 2010. Justifying the Fear of the Lord. (Paper presented at a Meeting of the *Evangelical Theological Society*, Atlanta, Nov 2010).
- http://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/OTeSources/20-Proverbs/Text/Articles/Hildebrandt_FearOfGod_ET_S_Atlanta2010ShortVersion.pdf.
- Date of access: 30 December 2010.
- Hoftijzer, J. 1995. Holistic or compositional approach? Linguistic remarks to the problem. (In Moor, J.C., ed. Synchronic or diachronic? A Debate on method in Old Testament exegesis. Leiden: Brill. p. 98-114.)
- House, P.R. 1998. Old Testament Theology. Doumens Grove: IVP.
- Houtman, C. 1994. Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung. Kampen: Pharos.
- Houtman, C. 2003. Colenso as seen by Kuenen, and as known from Colenso's letters to Keunen. (In Draper, J.A. ed. Bishop John William Colenso and the crisis of Biblical interpretation. London: T&T Clark International. p. 76-104.)

- Hupfeld, H. 1853. Die Quellender Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuen untersucht. Berlin: Verlag von Wiegandt und Grieben.
- Hurvitz, A. 1982. A Linguistic study of the relationship between the Priestly source and the book of Ezekiel. Paris: J. Gabalda.
- Hyatt, J.P. 1965. Moses and the Ethical Decalogue. *Encounter*, 26:199-206.
- Hyatt, J.P. 1971. Exodus. (NCBC). London: Oliphants.
- Hyung, G.S. 2008. Wisdom and salvation history in the Wisdom Psalms. Potchefstroom: North – West University. (Thesis – PhD [Old Testament]).
- Jaros, K. 1982. Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jerks, A. 1965. The Elohist and North Israelite traditions. Diss: Harvard University.
- Johnson, R & Johnson, T. 2001. Discovering Genesis. Leicester: Crossway books.
- Johnstone, W. 1990. Exodus. OT Guides. Sheffield: JSOT Press.
- Jones, E. 1961. Proverbs and Ecclesiastes. New York: The Macmillan Company.
- Jonker, L. 2007. Reading the Pentateuch with both eyes open: On reading Biblical text multidimensionally. (In Le Roux, J & Otto, E., eds. South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony. New York: T&T Clark International. p. 90-107.)
- Joyce, P.M. 1995. Synchronic and diachronic perspectives on Ezekiel. (In Moor, J.C., ed. Synchronic or diachronic? A Debate on method in Old Testament exegesis. Leiden: Brill. p. 115-128.)
- Kaiser, W.C. 1978. Toward an Old Testament theology. Grand Rapids: Zondervan.
- Kaiser, W.C. 1994. I will remember the deeds of the Lord. The meaning of narrative (In Kaiser, W.C. & Silva, M. 1994. An introduction to biblical hermeneutics: the search for meaning. Grand Rapids: Zondervan. p. 69-84.)

- Kidner, D. 1973. Psalms 1-72. Tyndale Old Testament commentaries. Leicester: IVP.
- Kidner, D. 1975. Psalms 73-150. Tyndale Old Testament commentaries. Leicester: IVP.
- Kidner, D. 1967. Genesis. Tyndale Old Testament commentaries. Leicester: I.V.P.
- Kidner, D. 1985. Wisdom to live by. Leicester: I.V.P.
- Kaufmann, Y. 1977. The history of Israel religion. New York: Ktav Publishing House.
- Klostermann, A. 1877. Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs, *Zeitschrift für die gesamte Lutherische Theologie und Kirche*, 38:401-445.
- Kristeva, J. 1980. Desire in language: a semiotic approach to literature and art. New York: Colombia University Press.
- Knohl, I. 1995. The sanctuary of silence: The Priestly Torah and the Holiness school. Minneapolis: Fortress.
- Kuenen, A. 1866. Historisch-kritisch Onderzoek. Leiden: Akademische boekhandel van P. Engels.
- Lakoff, G & Johnson, M. 1980. Metaphors we live by. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. 1987. Women, fire and dangerous things. What catogories reveal about the mind. Chicago: University of Chicago Press.
- Lambert, W.G. 1960. Babilonian wisdom literature. Oxford: Oxford University Press.
- Lanacker, R.W. 1987. Foundations of cognitive grammer: Theoretical prerequisites, volume 1. Stanford: Stanford University Press.

- Lawson, S.J. 2004. Job. Holman Old Testament commentary. Nashville: B&H Publishing group.
- Lee, G.A. 1982. Fear. (*In The international standard Bible encyclopedia*, 2:289-292.)
- Lee, J.A.L. 1992. "The United Bible Societies" lexicon and its analysis of meanings. *Filologia Neotestamentaria*, 5:167-189.
- Lee, J.A.L. 2004. The present state of lexicography of Ancient Greek. (*In Taylor, B.A, Lee, J.A.L, Burton, P.R and Whitaker, R.E., eds. Biblical Greek Language and Lexicography. Grand Rapids: Eerdmans Publishing. p. 66-75.*)
- Le Roux, J. 2001. 'n Nuwe kyk op die Pentateug (Eckart Otto se Pentateugondersoek). *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 42:348-356, April.
- Le Roux, J. 2007. Setting the scene: The battle of the signs (*In Le Roux, J & Otto, E., eds. South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony. New York: T&T Clark International. p. 1-18.*)
- Levin, C. 1993. Der Jahwist. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Loader, J.A. 2000. Hebrew Bible introduction and Old Testament Theology design. *Old Testament Essays*. 12(2):186-203.
- Lohfink, N. 1964. Auslegung deuteronomischer Texte: IV. Verkündigung des Hauptgebots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dt 4:1-40). *Bibel und Kirche*, 19:247-256.
- Lohfink, N. 1968. The Christian meaning of the Old Testament. Milwaukee: Bruce Publishing.
- Lohfink, N. 1994. Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly narrative and Deuteronomy. Minneapolis: Fortress Press.

- Lombaard, C. 2007. Old Testament between diachrony and synchrony: Two reasons for favouring the former. (*In* Le Roux, J & Otto, E., eds. South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony. New York: T&T Clark International. p. 61-70.)
- Louw, J.P. 1976. Semantiek van Nuwe Testamentiese Grieks. Pretoria: Beta drukkers.
- Louw, J.P and Nida, E.A ed. 1988. Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains. Goodwood: Bible Society of South Africa.
- Mangina, J.L. 2004. Great theologians. Karl Barth: Theology of Christian witness. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Martens, E.A. 1994. The oscillating fortunes of “history” within Old Testament Theology. (*In* Millard, E.A, Hoffmeier, J.K, *et al.* Faith, tradition & history. Winona Lake: Eisenbrauns. p. 313-357.)
- Mathews, K.A. 1996. The New American commentary. New international version. An Exegetical and theological exposition of Holy Scripture. Genesis 1-11:26. Vol 1A. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Mathews, K.A. 2005. The New American commentary. New international version. An Exegetical and theological exposition of Holy Scripture. Genesis 11:27-50:26. Vol 1B. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Matlock, B.M. 2002. The arrow and the web. Critical reflections on a narrative approach to Paul. (*In* Longenecker, B.W. ed. Narratibe dynamics in Paul a critical assessment. Louisville: John Knox Press. p. 44-58.)
- Maybaum, S. 1880. Die Entwicklung des Altisraelitischen Priesterthums. Breslau: W. Koebner.

- Mayes, A.D.H. 1979. Deuteronomy. The new century Bible commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- McConville, J.G. 1984. Law and theology in Deuteronomy. Sheffield: JSOT Press.
- McConville, J.G. 2002. Deuteronomy. Apollos Old Testament commentary. Leicester: Appolos.
- McDermott, J.J. 2002. Reading the Pentateuch. A historical introduction. New Jersey: Paulist Press.
- McEntire, M. 2008. Struggling with God. Macon: Mercer University Press.
- Merrill, E.H, 1994. Deuteronomy. The New American commentary volume 4. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Merrill, E.H. 1996. Fear. (*In* Elwell, W.A., *ed.* Evangelical Dictionary of Biblical Theology. p. 248-249.)
- Merrill, E.H. 2006. Everlasting dominion: A Theology of the Old Testament. Nashville: Broadmann Holman Publishers.
- Miller, P.D. 1999. Deuteronomy and Psalms: Evoking a biblical conversation. *Journal of Biblical Literature*, 18(1):3-18.
- Moran, W.L. 1959. The scandal of the ‘Great sin’ at Ugarit.” *Journal of Near Eastern Studies*, 18:280-81.
- Morgenstern, J. 1955. The Decalogue of the Holiness Code. *Hebrew Union College*, 26:1-27.
- Motyer, J.A. 2005. The message of Exodus. Leiceser: I.V.P.
- Mowinckel, S. 1927. Le Décalogue. Paris: Alcan.
- Mowinckel, S. 1964. Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage. Oslo: Universitetsforlaget.

Mueller, E.R. s.a. The semantics of Biblical Hebrew: Some remarks from a cognitive perspective.

<http://www.sdbh.org/documentation/EnioRMuellerSemanticsBiblicalHebrew.pdf>.

Date of access: 17 May 2011.

Muilenburg, J. A. 1966. Liturgy on the triumphs of Yahweh. *Studia Biblica et Semitica*. Wageningen: H. Veenman & Zonen.

Murphy, R.E. 1998. Proverbs. Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

Nel, P.J. 1982. The structure and ethos of the wisdom admonitions in Proverbs. Berlin: Walter De Gruyter.

Nicholson, E. 2003a. The Pentateuch in the twentieth century: The legacy of Julius Wellhausen. Oxford: Oxford University Press.

Nicholson, E. 2003b. Review of *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*. Studien zur literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Eckart Otto. Pp x+326 (Forschungen zum Alten Testament, 30.). Tübingen: MohrSiebeck, 2000. *Journal of Theological Studies*, 54(1):176-178.

Nida, E.A. 1975. The implications of contemporary linguistics for Biblical scholarship. Stanford: Stanford University Press.

Noort, E. 1995. 'Land' in the Deuteronomistic tradition – Genesis 15: The historical and theological necessity of a diachronic approach. (In Moor, J.C., ed. *synchronic or diachronic? A Debate on method in Old Testament exegesis*. Leiden: Brill. p. 129-144.)

North, C.R. 1951. Pentateuchal criticism (In Rowley. H.H., ed. *The Old Testament and modern study*. Oxford: Clarendon Press. p. 48-83.)

- Noth, M. 1972 (1948). A history of Pentateuchal traditions. Engelwood-Cliffs: Prentice-Hall Scholars Press.
- Noth, M. 1981 (1943). The Deuteronomistic history. JSOTSup 15. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press.
- Ollenburger, B.C. 2004. Old Testament Theology: Flowering and future. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Oosterhoff, B.J. 1949. De vreze des Heren in het Oude Testament. Utrecht: Kenmerk en Zoon.
- Osborne, G.R. 1991. The hermeneutical spiral. Downers Grove: I.V.P.
- Otto, E. 1998. Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 4:1-84.
- Otto, E. 1999a. Das Deuteronomium. Berlin: Walter de Gruyter.
- Otto, E. 1999b. Deuteronomium. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4(2):693-696.
- Otto, E. 2000. Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Payne, J.B. 1962. The theology of the Older Testament. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Payot, C. 1968. "Les infortunes de la théologie biblique et de 7 ' herméneutique (A propos de quelques ouvrages récents de James Barr et Robert W. Funk). *Revue de théologie et de philosophie*, 18:218-35.
- Pedersen, J. 1934. Passahfest und Passahlegende. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 52:161-175.
- Pedersen, J. 1959. Israel: Its life and culture III-IV. London: Oxford University Press.

- Perlitt, L. 1969. Bundestheology im Alten Testament. Neukircken: Neukirchen-Vluyn.
- Person, R.F. 1996. In conversation with Jonah: Conversation, analysis, literary criticism and the book of Jonah. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Pfeiffer, R. H. 1955. The Fear of God. *Israel Exploration Journal*, 5:41-48.
- Pigué, S.C. 1992. Psalms, Book of. (In Friedman, N.D., ed. The Anchor Bible dictionary. New York: Doubleday. p. 522-536.)
- Plath, S. 1963. Furcht Gottes: Der Begriff yr' im Alten Testament. Stuttgart: Calwer.
- Porter, S.E. 1986. Book Reviews. *Journal for the study of the New Testament*, 27:117-118.
- Polzin, R. 1976. Late Biblical Hebrew. Havard: Scholars Press for the Havard Semitic museum.
- Preuss, H.D. 1995. Old Testament Theology, Volume 1: The Old Testament Library. Louisville: John Knox Press.
- Prince, J.D. 1915. A New Sames-Sum-ukin Series. American Journal of Semitic Languages and Literature (257). Chicago: University of Chicago Press.
- Prinsloo, G.T.M. 1994. Die rol van die Ou Testament in prediking. *Skrif en kerk*, 15(2):358-376.
- Prinsloo, W.S. 1987a. Die boek Hosea. (In Burden, J.J & Prinsloo, W.S., eds. Tweegesprek met God. Die literatuur van die Ou Testament (Deel 3). Kaapstad: Tafelberg uitgewers. p. 221-230.)
- Prinsloo, W.S. 1987b. Die boek Amos. (In Burden, J.J & Prinsloo, W.S., eds. Tweegesprek met God. Die literatuur van die Ou Testament (Deel 3). Kaapstad: Tafelberg uitgewers. p. 239-248.)

- Printchard, J.B. 2011. The ancient near east: An anthology of texts & pictures.
Princeton: Princeton University Press.
- Procksch, O. 1906. Das nordhebraische Sagenbuch. Die Elohimquelle. Leipzig:
Henricks.
- Propp, W.C. 1999. The Anchor Bible: Exodus 1-18. Doubleday: The Anchor Bible.
- Propp, W.C. 2006. The Anchor Bible: Exodus 19-40. Doubleday: The Anchor Bible.
- Rabinowitz, J.J. 1959. The 'Great Sin' in ancient Egyptian marriage contracts.
Journal of Near Eastern Studies, 18:73.
- Rendtorff, R. 1991 (1977). The problem of the process of transmission in the
Pentateuch. Sheffield. JSOT Press.
- Rendtorff, R. 1982. Jakob in Bethel: Beobachtungen Zum Aufbau and zur
Quellenfrage in Gen 28:10-22." *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische
Rechtsgeskrifte* 94:511-523.
- Rendtorff, R. 1991. The Old Testament: An Introduction. London: SCM Press.
- Riehm, E. 1854. Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Gotha: Friedrich Andreas
Perthes.
- Robertson, D.A. 1977. The Old Testament and the literary critic. Minneapolis:
Fortress Press.
- Rofé, A. 1999. Introduction to the composition of the Pentateuch. Sheffield:
Sheffield Academic Press.
- Rogerson, J.W. 2001. Genesis 1-11 (*In* Rogerson, J.W, Moberly, R.W.L and
Johnstone, W., eds. Genesis and Exodus. Sheffield: Sheffield Academic
Press. p. 36-106.)
- Römer, T.C. 2006. The elusive Yahwist: A Short history of research. (*In* Dozeman,
T.B & Schmid, K., eds. A farewell to the Yahwist? the composition of the

- Pentateuch in recent European interpretation. Houston: Society of Biblical Literature. p. 9-27.)
- Rooker, M.F. 2000. The New American commentary. An Exegetical and theological exposition of Holy Scripture. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Rose, M. 1981. Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den berührungspunkten beider Literaturwerke. Zurich: Theologischer Verlag.
- Ross, A.P. 2002. Holiness to the Lord: A Guide to the exposition of the book of Leviticus. Grand Rapids: Baker Academic.
- Routledge, R. 2008 Old Testament Theology: a thematic approach. Nottingham: IVP.
- Rowley, H.H. 1950. The growth of the Old Testament. London: Hutchinson University library.
- Rozelaar, M. 1952. The song of the sea. *Vetus Testamentum*, 2:221-28.
- Rudolph, W. 1938. Der 'Elohist' von Exodus bis Joshua. Berlin: W. de Gruyter.
- Running, J. 1991. The naming of Isaac: The role of the wife/sister episodes in the reduction of Genesis. *Westminster Theological Journal*, 53:1-27.
- Rust, L. 1943. Weidewechsel und altisraelitischen Festkalender. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 66:205-216.
- Ryken, P.G. 2005. Preaching the word Exodus. Illinois: Crossway Books.
- Sailhamer, J. 2009. The meaning of the Pentateuch: revelation, composition and interpretation. Downers Grove: I.V.P
- Sarna, N. 1986. Exploring Exodus. New York: Knopf Doubleday.
- Scalise, P.J. 1998. Malechi 3:13-4:3 – A Book of remembrance for God-fearers. *Review and Expositor*, 95:571-581.

- Scharbert, J. 1974. Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre. Freiburg: Herder.
- Scheffler, E. 1991. Waarna verwys die Woord? Historiese-grammatiese eksegesi. (In Bosman, H.L. Gous, I.P.G & Spangenberg, I.J.J., eds. Purper en flenterlap: rykdom en armoede in die Ou Testament. Pretoria: Van Schaik. p. 55-69.)
- Schlimm, H. 1970. Teologiese boekreeks. Inleiding tot die Ou Testament. Otjimbingue: Verenigde Lutherse Teologiese Seminarie.
- Schmid, H.H. 1976. Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zurich: Theologischer Verlag.
- Schmid, K. 2006. The so-called Yahwist and the literary gap between Genesis and Exodus. (In Dozeman, T.B & Schmid, K., eds. A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation. Houston: Society of Biblical Literature. p. 29-50.)
- Schmidt, H. 1937. Das Meerlied. Ex 15:2-19. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 49:59-66.
- Schmidt, H.C. 1986. Die nichtpriesterliche Josephgeschichte. Berlin: de Gruyter.
- Schmidt, W.H. 1999. Old Testament introduction. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Schwartz, B.J. 2009. Introduction: The strata of the Priestly writings and the revised relative dating of P and H. (In Shectman, S & Baden, J.S., eds. 2009. The strata of the Priestly writings. Contemporary debate and future directions. Zürich: Theologischer verlag. p. 1-12.)
- Seebass, H. 1996. Genesis. Neukirchen: Neukirchen-Vluyn .
- Segal, J. 1963. The Hebrew Passover: London: Oxford University Press.

- Segal, M.H. 1967. The Pentateuch its composition and its authorship and other Biblical studies. Jerusalem: The Magnes Press.
- Shectman, S & Baden, J.S. 2009. The strata of the Priestly writings. contemporary debate and future directions. Zürich: Theologischer verlag.
- Sheriffs, D. 1990. Moving on with God. Key motifs in Exodus 13-20. *Themelios*, 15(2):49-60.
- Silva, M. 1989. Review of J.P. Louw and E.A. Nida, eds., Greek – English Lexicon of the New Testament based on semantic domains. *Westminster Theological Journal*, 51:163-671.
- Silva, M. 1994a. Biblical words and their meaning: An Introduction to lexical semantics. Grand Rapids: Zondervan.
- Silva, M. 1994b. Who needs hermeneutics anyway? (In Kaiser, W.C. & Silva, M. 1994. An introduction to biblical hermeneutics: the search for meaning. Grand Rapids: Zondervan. p. 15-25.)
- Simon, R. 1678. Histoire critique du Vieux testament. Rotterdam: Reinier Leers.
- Ska, J. 2006. Introduction to reading the Pentateuch. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Skinner, J. 1930 (1980). A Critical and exegetical commentary on Genesis. ICC. 2nd ed. Edinburgh: Clark.
- Smend, R. 1912. Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. Berlin: Reimer.
- Smith, G.V. 1992. Is there a place for Job's wisdom in Old Testament Theology. *Trinity Journal*, 13(1):3-20.
- Soggin, J.A. 1989. Introduction to the Old Testament. London: SCM Press.
- Soviv, A. 1982. Reverence - for God and for the Lord. *Dor le dor*, 11(1):15-22.

- Speiser, E.A. 1967. *Oriental and Biblical studies*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Spinoza, B. 1670. *Tractatus theologico-politicus*. London: N. Trübner.
- Stähelin, J.J. 1930. *Kritische Untersuchung über Genesis*. Basel: J.G. Neukirch.
- Stine, P.C. 2004. *Let the words be written. The lasting influence of Eugene A Nida*. Houston: American Bible Society.
- Stuart, D.K. 2006. *Exodus. The New American commentary vol 2*. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Swanson, J. 1997. *A Dictionary of Biblical languages with semantic domains: Hebrew (Old Testament)*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems.
- Talstra, E. 1995. Deuteronomy 9 and 10 synchronic and diachronic observations. (*In* De Moor., *ed.* J.C. *Synchronic or diachronic? A debate on method in Old Testament exegesis*. Leiden: Brill. p. 187-210.)
- Thiselton, A.C. 1977. *Semantics and New Testament interpretation*. (*In* Marshall, I.H., *ed.* *New Testament Interpretation*. Exeter: The Paternoster Press. p. 75-104.)
- Thomas, G.L. 2003. *Authentic faith. The power of a fire – tested life*. Michigan: Grand Rapids.
- Thompson, J.A. 1974. *Deuteronomy. The Tyndale Old Testament commentaries*. Leicester: I.V.P.
- Tidball, D. 2005. *The message of Levitikus*. Michigan: I.V.P.
- Towner, W.S. 2001. *Genesis*. Louisville: John Knox Press.
- Van Deventer, H.J.M. 2011. *Grammaties – historiese eksegeese: quid est et que vadis? In die Skriflig*, 45 (2 & 3):283-305.

- Van Hecke, P. 2011. From linguistics to hermeneutics: A functional and cognitive approach to Job 12-14. Leiden: Brill.
- Van Seters, J. 1975. Abraham in history and tradition. New Haven: Yale University Press.
- Van Seters, J. 1983. In search of history: Historiography in the ancient world and the origins of Biblical historical history. New Haven: Yale University Press.
- Van Seters, J. 1992. Prologue to history: The Yahwist as historian in Genesis. Zürich: Theologischer Verslag.
- Van Seters, J. 1994. The life of Moses: The Yahwist as historian in Exodus-Numbers. Kampen: Pharos Publishing House.
- Van Seters, J. 1999. The Pentateuch a social-science commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Van Zyl, A.H. 1975. Gods woord in mensetaal. Durban: Butterworths.
- Van Zyl, D.C. 2008. Pasga (*In* Gaum, F. Boesak, A. & Botha, W., *reds.* Christelike kern-ensiklopedie. Wellington: Lux Verbi. p. 847.)
- Vater, J.S. 1802. Commentar über der Pentateuch, 3 vol. Halle: Verlag der Waifenhaus Buchhandlung.
- Vawter, B. 1977. On Genesis: A New reading. Garden City: Doubleday.
- Vernon, H.K. 1975. Fear and Love of God in Deuteronomium. (*In* Cook, J.I., *ed.* Grace upon Grace. Grand Rapids: Eerdmans. p. 106-116.)
- Vervenne, M. 1990. The “P” tradition of the Pentateuch. Document and/or redaction? (*In* Brekelmans, C & Lust, J., *eds.* Pentateuchal and Deuteronomistic studies. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 94:67-90, Leuven.)

- Volz, P & Rudolph, W. 1933. Der Elohist als Erzähler ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert. Giessen: Töpelmann.
- Von Rad, G. 1938. The form-critical problem of the Hexateuch. London : SCM.
- Von Rad, G. 1972. Genesis. London: SCM.
- Von Rad, G. 1975. Old Testament Theology, 2 volumes. London: SCM.
- Voorwinde, S. 2005. Jesus emotions in the fourth gospel: human or divine? New York: T&T Clark International.
- Vorländer, H. 1978. Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes. Frankfurt: P. Lang.
- Vreekamp, H. 1982. De vrese des Heren. Utrecht: Kenmink en Zoon.
- Vriezen, T.C. 1966. An Outline of Old Testament Theology. Oxford: Basil Blackwell.
- Walsh, J.T. 1977. Gen 2:4b – 3:24: A Synchronic approach. *Journal of Biblical Literature*, 96:161-177.
- Waltke, B.K & Diewert, D. 1999. Wisdom literature. (In Baker, D.W & Arnold B.T., eds. The face of Old Testament studies a survey of contemporary approaches. Leicester: IVP. p. 295 – 328.)
- Watts, J.D.W. 1957. The song of the sea-Ex XV. *Vetus Testamentum*, 7:371-380.
- Webster, J. 2004. Karl Barth. New York: Continuum books.
- Weinfeld, M. 1991. Deuteronomy 1-11. New York: Doubleday.
- Weinfeld, M. 1995. Kabod, power, honor, glory. (In Botterweck, G.J & Ringgren, H. Fabry, H.J., eds. Volume vii. Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans. p. 22-37).
- Wellhausen, J. 1878 (1957). Prolegomena to the history of Israel. New York: Medidian Books.

- Wellhausen, J. 1885. Die Composition des Hexateuchs, in his Skizzen und Vorarbeiten, ii. Berlin: Reimer.
- Wengert, T.J. 1995. "Fear and Love" in the ten commandments. *Concordia Journal*, 21(1):14-27.
- Wenham, G.J. 1987. Genesis 1-15. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books.
- Wenham, G.J. 1994. Genesis 16-50. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books.
- Wenham, G.J. 1999. Pondering the Pentateuch: The search for a new paradigm. (In Baker, W.D & Arnold, B.T., eds. The face of Old Testament studies. Grand Rapids: Baker Books. p. 116-144.)
- Wessels, W.J. 1987. Die boek Miga. (In Burden, J.J & Prinsloo, W.S., eds. Tweegesprek met God. Die literatuur van die Ou Testament [Deel 3]. Kaapstad: Tafelberg uitgewers. p. 257-269.)
- Westernann, C. 1975. Genesis 12-50. Erträge der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Westermann, C. 1978. Elements of an Old Testament Theology. Atlanta: John Knox.
- Wilson, I.D. 2009. "Face to Face" with God: Another look. *Restoration Quarterly*, 51(2):107-114.
- Wilson, L. 1995. The book Job and the fear of God. *Tyndale Bulletin*, 46(1):59-79.
- Winnett, F.V. 1959. The Mosaic tradition. Toronto: University of Toronto Press.
- Winnett, F.V. 1965. Re-examining the foundations. *Journal of Biblical Literature*, 84:1-19.
- Whybray, R.N. 1965. Wisdom in Proverbs. London: SCM Press.
- Whybray, R.N. 1987. The making of the Pentateuch: A Methodological study. Sheffield: JSOT Press.
- Whybray, R.N. 1994. Proverbs. Grand Rapids: Eerdmans.

- Whybray, R.N. 1995. Introduction to the Pentateuch. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolf, H. 1991. An Introduction to the Old Testament Pentateuch. Chicago: Moody Publishers.
- Wolff, H.W. 1966. The kerygma of the Yahwist. *Interpretation*, 20(2):131-158.
- Wolff, H.W. 1972. The Elohist fragments in the Pentateuch. *Interpretation*, 26(2): 59-72.
- Woudstra, M.H. 1980. The story of the garden of Eden in recent study. *Vox Reformata*, 34:22-31.
- Wynn – Williams, D.M. 1996. The state of the Pentateuch. Berlin: Walter de Gruyter.
- Zimmerli, W. 1978. Old Testament theology in outline. Edinburgh: T&T Clark.

