Daniël 7-12 in sosiaal-wetenskaplike perspektief

P M Venter
Departement Ou-Testamentiese Wetenskap (Afd A)
Universiteit van Pretoria

Abstract
Daniel 7-12 from a social-scientific perspective
In this social-scientific investigation a group of teaching intellectuals from the Hasidic movement are identified as the authors of Daniel 7-12. Their stance towards society during the crisis, brought about by the drastic reforms of Antiochus IV Epiphanes in 167 BCE, is explained in terms of their firm belief that the disturbed order of holiness would be restored in accordance with a fixed time scheme. Although a part of the cultural situation, their expectation of a future change debarred them from taking active part in society. Rather they maintained a passive and quietistic attitude.

1. INLEIDING

Apokaliptici is gewoonlik negatief ingestel teenoor hulle leefwêreld. Hulle leef binne 'n kultuurkonteks waarvan hulle hulleself nie kan losmaak nie, maar waarin hulle ook nie totaal kan, of wil, opgaan nie. 'n Sosiaal-wetenskaplike ondersoek na Daniël 7-12 vanuit emiese sowel as etiese hoek (vgl Elliott 1993:38-39) bied verdere nuansering en verklaring vir hierdie bepaalde houding.

2. DIE BELANG VAN DIE KULTUURKONTEKS

Die simboliese universum van 'n teks word medebepaal deur die historiese konteks en kulturele milieu waarin dit ontstaan het. Om die relevansie van 'n teks vir die hede te bepaal, is dit onvermydelik dat daar naas die linguistiese aspek van die teks ook na die kontekstuele aspek daarvan gekyk moet word. 'The logic, the sense of a text, is discovered only when it is read in terms of a specific culture, specific historical circumstances, a particular point of view' (Collins 1984b:20). Sou hierdie aspek by die ondersoek van 'n teks buite rekening gelaat word, val die navorser intuïtief terug op sy of haar eie gesigshoek en verwysingsraamwerk. 'If this point of view is not a reconstruction of the original context of the text, it will inevitably be the cultural perspective of the interpreter, perhaps as shaped by some powerful interpretation between the author's and the interpreter's time' (Collins 1984b:20).

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Dit is daarom onvermydelik dat daar ook aandag gegee sal word aan die sosiale konteks van 'n teks. Die beste wyse om dit te doen is deur sosiaal-wetenskaplike kritiek, soos Elliott die dissipline begryp:

> Its general objective is the analysis, synthesis, and interpretation of the social as well as literary and ideological (theological) dimensions of a text, the correlation of these textual features, and the manner in which it was designed as a persuasive vehicle of communication and social interaction, and thus an instrument of social as well as literary and theological consequence.
>
> (Elliott 1993:70)

Metodologies is daar volgens Kee (in Osiek 1992:96) sewe kategorieë waaraan aandag gegee moet word om uit 'n teks die konstitutiewe elemente van die simboliese wêreldbeskouing wat die outeur en sy/haar bedoelde gehoor deel, uit te lig:

* vrae oor grense wat die binnegroep en die buitegroep bepaal;
* vrae oor gesag, oor wie die mag hanteer en wie die leiers is;
* vrae oor status en rol wat die kategorieë van mense bepaal;
* vrae oor rituele, oor wie dit uitvoer en wat die funksie daarvan is;
* literêre vrae en vrae oor die sosiale effek van literatuursoort;
* vrae oor groepe se funksies, groepspannings, sosiale dinamika en handhawing van groepsidentiteit;
* vrae oor die simboliese universum en sosiale konstrukte van die werklikheid.

Die mees prominente aspek in hierdie soort ondersoek is dié na groepe in die samelewing en die interaksie wat daar tussen hulle is. Vir Gottwald is dit die belangrikste invalshoek en winspunt by die bestudering van die sosiale aspek van die teks:

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

> An important service of a sociological reading of the Bible is to plot the contours of class consciousness and class strategy — when and how they are expressed, ignored, or suppressed — in order to give a convincing social context to the diversities of biblical texts and religious developments.
>
> (Gottwald 1993:10)

3. DIE BELANGEGROEPE VAN DANIËL 7-12

Aan die hand van Gottwald se dinamiese verhoudingskonsep van 'social class' word groeperinge in die samelewing verstaan as 'contending forces in a common field of ever-shifting action seeking to secure their vital interests as they understand them, the dominant class clearly being "one up" in its command over surplus labor value, political power, and ideological supremacy' (Gottwald 1993:4). Diegene wat eksploiteer en diegene wat geëksploiteer word, val volgens Gottwald onderskeidelik weer uiteen in subgroepe of kleiner faksies wat van situasie na situasie onderling in allerlei politieke koalisies of ideologiese groeperings verwikkel raak.

Wat belangrik is in die vasstelling van groeperinge, '... is to look for how the social relations of production create groups who participate differentially in goods, services, and ideas, and then to examine how they interact in maintaining and advancing their interests' (Gottwald 1993:4). In Israel het die heersende klas, wat die surplus opbrengste hanteer het, uit die politieke elite, plaaslik of buitelands, gekom. Die subgroepe onder hulle was die administratiewe, godsdienstige en militêre beamptes en die elite wat grond besit het, handel gedryf het en in die vervaardiging van klein goedere betrokke was en voordeel uit die staatsbeheer getrek het. Die klas wat die opbrengste gelewer het, het bestaan uit die kleinboere, veeboere, ambagslui, priesters, slawe en ongeskoolde werkers — almal wat nie die surplus van ander werkers getrek het nie en wat hulle eie surplusse moes afstaan.

Sedert die tyd van die ballingskap het die invorderingsmag in die hand van die vreemde oorheersers begin val. Dit het nie summier die beweegruimte van die plaaslike elite tot niet gemaak nie, maar steeds aan hulle ruimte gelaat om reserwes in te vorder, solank hulle die nodige belasting aan die buitelandse vors afgestaan het, aan hom lojaal gebly het en orde op die tuisfront gehandhaaf het. In die tyd van die Hellenistiese en later die Romeinse oorheersing het die buitelandse vors minder op die plaaslike elite staat gemaak en self meer regstreeks die regering van die land behartig. Dit het beteken dat die geëksploiteerde subklasse onderworpe was aan twee vlakke van eksploiteerders: dié van die vreemde oorheersers en dié van die inwonende elite.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Wanneer Judaïsme na vore kom as '... distinctive religiocultural social body that could thrive with minimal political support, religious and ethnic identities became important ways of viewing and articulating class divisions' (Gottwald 1993:8). Dit bring telkens 'n herrangskikking rondom godsdiens en groepsidentiteit mee in die sosiale groeperinge. Die Joodse elitegroepe span by tye met hulle geëksploiteerde onderdane saam teen die buitelandse oorheersing. In hierdie voortdurende wrywing tussen groepe kon daar by tye wapenstilstand wees of ooreenkomste gesluit word en by tye weer klipharde konfrontasie. Die interne persepsies en belange van sowel die dominerende as die gedomineerde groepe het gewissel in duidelikheid en omvattendheid. Samewerking met die ander groep(e) kon plaasvind as die bepaalde groep voel dit is tot hulle eie voordeel.

Daniël 7-12 reflekteer 'n gemeenskap in Jerusalem waarin daar ten minste drie hoof belangegroepe was. In die eerste plek was daar die Seleukidiese regeerders en hulle verteenwoordigers. In alliansie met hulle, maar uit lojaliteit teenoor hulle volksgenote tegelyk ook in opposisie tot die buitelandse regeerders, was daar die regerende elite wat uit die leiers van die godsdiensgemeenskap gekom het en aan die amp van die hoëpriester verbind was. In die derde plek was daar die faksie wat in teenstand met die Seleukidiese regeerder en meesal in opposisie tot die regerende elite was, wat nie noodwendig tot die sosiale klas van geëksploiteerdes behoort het nie. Om die rol en plek van hierdie faksies nader te bepaal, word vervolgens eers gekyk na die verloop van die geskiedenis en daarna na die impak wat dit op die Joodse maatskappy gehad het.

4. DIE GESKIEDENIS

Sedert die verdeling van die ryk van Aleksander die Grote in vier dele in 323 v C, was Palestina in 'n posisie van uiterste strategiese belang. Dit was vasgevang tussen die strydende magte van die Seleukiede in Sirië en van die Ptolemeërs in Egipte. Tussen die jare 312 en 198 v C was Palestina deel van die Ptolemese ryk. 'n Veregiptianiseerde vorm van Hellenisme is in hierdie tyd in Palestina ingevoer. Die invloed daarvan was aanvanklik op totaal sekulêre vlak. Veral op die gebied van die handel het Joodse handelaars die Griekse taal begin gebruik en dit het tot ekonomiese voordeel vir hulle gelei. Talle immigrante en handelsaktiwiteite dra in die gebied 'n wêreldsiening in, gebaseer op die idee van 'n universele wêreldgemeenskap waarin elkeen sy plek het en almal saam in harmonie met mekaar bestaan. Maar ook op godsdienstige gebied het die Egipties-Hellenistiese denke sterk invloed uitgeoefen op die Joodse denke, veral op konsepte soos kosmies bepaalde tyd en kosmiese orde. 'Thus western Asia became spiritually Hellenistic even while it maintained certain local traits such as absolute monarchy and religious practices centred on the ancestral gods' (LaCocque 1988:17).

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Die oorname van Palestina uit die Ptolemese ryk na die Seleukidiese ryk in 198 v C was van wesenlike belang vir die sosio-historiese omstandighede waarna Daniël 7-12 verwys. Antiogus III van die Seleukiede het die mag van die Ptolemeërs oor Palestina finaal gebreek toe hy die Egiptiese generaal Scopus by Paneion in Bowe-Galilea in 200 v C verslaan het. Vanaf 198 v C val Palestina onder Seleukidiese beheer. In teenstelling met die Ptolemeseryk was die Seleukiederyk 'n losse federasie van state. Die koning het regstreeks oor die ryk regeer en hom van advies laat bedien deur 'n groep 'vriende' wat hy om homself versamel het. Die koning het sy gesag laat geld deur 'n groot leërmag. Om die leërmag in stand te hou is van elke gebied wat onderwerp is, belasting gevorder, waarvan die *phoros* die belangrikste was (vgl Beek 1965:116). Die belasting is nie van individue gehef nie, maar van gemeenskappe in hulle geheel. Die hoof van elke volksgroep was verantwoordelik vir die invordering en lewering van hierdie belasting. Hy het aan die hoof gestaan van die regerende elite wat as invorderaars opgetree het. Hulle het tegelyk die rol van geëksploiteerdes onder die koning en van eksploiteerders van die res van die bevolking gespeel. Hulle het ook binne die opset van die Seleukiederyk 'n groot mate van selfstandigheid geniet. Die verhouding van die koning met die hoof van die volk en sy leierkorps het regstreeks verband gehou met die manier waarop hy daardie volk behandel het. In die geval van die Jode het die hoëpriester as hoof van die volk opgetree. Die raad waarvan hy aan die hoof was, die Sanhedrin, asook die priesters by die tempel en die tempelsangers, was vrygestel van direkte belasting. Die koning was op sy beurt weer die beskermheer van die tempel, alhoewel die plundering van die tempelskatte deur sommige Seleukidiese heersers in tye van geldnood van die teendeel getuig.

Antiogus III het deur 'n dekreet in 198 v C spesiale voorregte aan die Jode verleen. Volgens die geskiedskrywer Josefus is die inwoners van Jerusalem uitgesonder en het hulle gedeeltelike vrystelling van die verskuldigde belasting geniet. Die voortsetting van die tradisionele wette en gewoontes van die Jode is ook in hierdie dekrete gewaarborg. Reeds onder die Perse het die Tora die status van 'n wetsdokument wat deur die owerheid erken is, gehad. Dit is as wetskode vir die plaaslike bevolking gebruik. By Antiogus III se oorwinning is die wet van Moses as die wetskode van die *ethnos* van Judea erken. So het die Tora 'n '... state constitution ...' (LaCocque 1988:36) geword en progressief al meer sekularisasie ondergaan. Die Tora het as wet outonoom gefunksioneer en die gesag daarvan is al meer losgemaak van die persoon van God en eerder afhanklik gemaak van die manier waarop die plaaslike regeerder dit hanteer het.

Die vergunning dat die Jode wel hulle eie wet kon gebruik, was te danke aan die losse manier waarop die onderworpe state van die Seleukiederyk saamgesnoer was. Die setel van mag was afgewentel na die regeerders van die verskillende stede in die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

ryk. 'Seleucid power rested in reality on the infrastructure of the Greek cities implanted in Asia Minor' (LaCocque 1988:18). Die regeerders in elke stad is in die Seleukiederyk toenemend ingespan om die beleid van die koning deur te voer en die stad waaroor hulle geheers het, polities en kultureel by die ryk in te skakel. Dit het noodwendig inskakeling by die Hellenistiese kultuur en die oorhoofse ideologie van die ryk meegebring. Binne die feodale opset is die magsfigure in die stede dus gebruik om 'n program van toenemende Hellenisering deur te voer. Dit het in die middel tweede eeu v C uitgeloop op die weerstand en konflik teen die pogings om Jerusalem 'n Griekse stad te probeer maak, waarvan Daniël 7-12 getuig. Die weerstand teen Hellenisering onder die Joodse massas is aanvanklik geduld, maar die skroef is mettertyd aangedraai. 'In Jerusalem it relied upon the support of a collaborationist party made up of members of the priestly and aristocratic classes and under the leadership of the Tobiad family' (LaCocque 1988:18).

Een van Antiogus III se jonger seuns, Seleukus IV Filopator, het hom in 187 v C opgevolg. Hy is in 176 v C vergiftig. Sy oudste broer, Antiogus IV, wat 'n tyd lank as gyselaar in Rome aangehou is, het hom opgevolg. By sy troonsaanvaarding het die Seleukidies gesinde groep in Jerusalem 'n paleisrevolusie veroorsaak deur Antiogus te oorreed om Jason hoëpriester te maak in die plek van Onias III wat uit die Ptolemees gesinde faksie afkomstig was. Dit het gepaard gegaan met die belofte van groot somme geld en verhoogde belasting wat aan Antiogus gelewer sou word. Die Seleukidies georiënteerde party het onder leiding van Jason die mag in Jerusalem vanaf 174 tot 172 v C in die hande gehad. Jason wou van Jerusalem 'n tipiese Griekse polis maak. Hy het 'n gimnasium in die stad opgerig en die persone wat daar geoefen het '... georganiseerd in een gemeenschap met eigen rechtspersoonlijkheid binnen Jeruzalem, een zgn. politeuma' (Beek 1965:124). Sy bedoeling was eerder kultureel en polities gerig as wat hy daarop uit was om die tradisionele godsdiens te verander (vgl Grabbe 1992: 257).

Menelaos, die broer van Simon uit die Tobiasfamilie, slaag in 172 v C daarin om deur 'n groter geldaanbod aan Antiogus vir Jason uit die hoëpriesterskap uit te lig. So kom die Tobiasfamilie weer aan bewind in Jerusalem. Menelaos was nie van Sadokitiese afkoms nie en dit het weerstand selfs uit die Hellenisties georiënteerde geledere veroorsaak. Sy optrede wek weersin, veral wanneer hy by geleentheid die afgetrede hoëpriester Onias III laat vermoor. Dit het vir hom meer om persoonlike mag gegaan as enigiets anders.

In Menelaos se tyd moes Antiogus by twee geleenthede gewelddadig ingryp in die onrus wat daar in Jerusalem was. Die eerste geleentheid was in 169 v C toe Menelaos nie sy skuld aan Antiogus kon betaal nie en die tempelskatte uit die tempel daarvoor

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

begin gebruik het. Dit het 'n opstand in die stad veroorsaak waarin Menelaos se broer doodgemaak is. Antiogus se troepe moes ingryp om die vrede te herstel en Menelaos weer in sy pos terug te plaas. Die tweede geleentheid was toe Antiogus 'n burgeroorlog in Jerusalem gewelddadig onderdruk het. Die ontsette Jason het aan die hoof van 'n versetbeweging teen Menelaos gestaan. Jason het in die burgeroorlog waarop dit uitgeloop het, die beheer oor Jerusalem oorgeneem. Antiogus is deur die dreigement van gewapende ingrype van die kant van Rome gedwing om uit Egipte te onttrek, en met sy terugkeer het hy op Jerusalem losgebrand en die eerste pogrom in die Joodse geskiedenis geloods. Hy het sy troepe op 7 Desember 168 v C die tempel laat stroop, dit aan Zeus Olimpos laat wy en 'n ander altaar is bo-oor die ou altaar opgerig. Om die Jode te tart is varke op hierdie nuwe altaar geoffer. Die koning se verjaarsdag moes voortaan maandeliks gevier word. Ook aan Dionisius moes voortaan hulde gebring word. Antiogus het in hierdie program 'n totaal van 40 000 mense laat sterf en by die duisende is as slawe verkoop. Menelaos is weer in beheer van die stad geplaas. Rebellie het egter kort daarna weer in die stad uitgebreek. Apollonius, die aanvoerder van die huursoldate, het beheer oorgeneem oor die stad op 'n sabbat in 167 v C. Hy het die mure van die stad afgebreek en die Acravesting teenoor die tempelberg opgerig. Dit sou voortaan die beheersentrum wees van waaruit Jerusalem as 'n Griekse polis bestuur sou word. Die aanval wat op Jerusalem en die stede van Juda gerig was, is ook na die omliggende gebied uitgebrei.

Op hierdie stadium het Antiogus IV die vergunning wat sy voorganger Antiogus III in 198 v C aan die Jode gemaak het, om die Tora as die geldige wetskode van Judea te erken, teruggetrek. Die Wet is verlaag tot die status van toevallige dokumentasie van plaaslike gebruike sonder enige wetsgeldigheid. Dit is deur 'n eg Hellenistiese konstitusie vervang wat meer universeel was en beter voldoen het aan die Griekse idee van 'n kosmiese wetstelsel. 'n Jerusalemse elite is op die been gebring, die *politeia* of *demos* genoem, wat die konstitusie moes beskerm. Menelaos die hoëpriester het aan die hoof van die groep gestaan.

Vir die daarop volgende drie jaar is die praktyke van die Joodse kultus verbied, sabbatdagviering, feesdae en besnydenis is onwettig verklaar en die lees van heilige tekste verbied. Alle godsdienstige gebruike is gesien as verset teen Hellenisering en 'n poging om Joodse partikularisme te bevorder. Die gemeenskap is gedwing om die Hellenistiese godsdienstige rites uit te voer en offers aan Griekse gode te bring. Die pogings wat sedert 172 v C geloods is om Jahwe met Zeus te identifiseer, is verskerp en 'n poging om die Griekse kultuur met Judaïsme te assimileer, was aan die orde van die dag. Dit het nie bloot gegaan om 'n Helleniseringsproses nie, maar om die Joodse geloof binne die Griekse kultuuromgewing te vestig. Die weerstand van die Jode was die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

aanleidende faktore tot die godsdienstige vervolgings van 167 v C waarin daar gepoog is om die aanbidding van Jahwe te laat saamsmelt met die Zeus Olimpos-kultus in die tempel van Jerusalem (1 Makk 1:44-51; 2 Makk 6:1-5). Die Seleukidiese vervolging het hiermee van die politieke na die godsdienstige terrein verskuif.

Hierdie drastiese hervormings was traumaties vir die Jode '... in that it was not merely an attack on their religion but a revocation of the agreement which the earlier Seleucids had sanctioned in the best hellinistic spirit' (Freyne 1980:36). 'n Hele aantal gebeure het saamgewerk om 'n radikale verandering in die Joodse gemeenskap teweeg te bring. 'It is generally recognized that the reform itself was the outgrowth of social and religious changes that had been taking place within the Jerusalem aristocracy for some time, part political (pro-Seleucid or Ptolemaic), part social (priestly aristocracy and the lay nobility represented by the Tobiads) and part religious (the hellenizers and the Hasidim)' (Freyne 1980:36).

Die reaksie van die Joodse bevolking op hierdie maatreëls het gewissel van dié van die volgelinge van die hoëpriester tot dié van bewegings soos die Hasidim en die Makkabeërs. In 1 Makkabeërs 5 — '... a patchwork of different Jewish reactions to the relgious reform in which the Maccabean brothers were engaged' (Freyne 1980:37) — word iets gehoor van die uiteenlopende reaksies op hierdie gebeure. Die Joodse bevryding begin in Oktober 164 v C toe Antiogus onder druk van oorloë in die ooste amnestie moes verleen wat die Jode toelaat om volgens hulle eie wette te leef (2 Makk 11:27-33). Daardeur is die ooreenkoms van Antiogus III weer herstel. In die winter van 164 het Judas en sy volgelinge 'n deel van Jerusalem teruggeneem en die tempel weer aan die diens van God gewy (1 Makk 4:36-59). Met die dood van Antiogus IV neem sy goewerneur Lysias die leisels oor en begin die Jode se moeilikheid van voor af. Eers in 142 v C het Judea onafhanklikheid verkry onder die leiding van Johannes die Makkabeër.

5. SOSIALE KONTEKS

5.1 Metode van ondersoek

Wanneer daar navorsing oor die sosiale konteks van Daniël 7-12 gedoen word aan die hand van 'n model wat die belangegroepe in Jerusalem en hulle onderlinge interaksie bestudeer, is die waarskuwing van Nickelsburg van pas. Hy wys daarop dat die teorieë wat sosioloë en antropoloë ontwerp, bloot gebaseer is op die inligting tot hulle beskikking. Die voorkeur moet volgens hom lê by die inligting wat die antieke teks self verskaf. 'The model must not become a die that shapes the ancient materials or a filter that highlights or obliterates textual data in a predetermined way' (Nickelsburg 1983:

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

648). Daar kan ook nie vanself aangeneem word dat die omstandighede en perspektiewe in alle apokaliptiese werk uit die laaste voor-Christelike era dieselfde is nie. 'What applies to Qumran and Jesus of Nazareth may not work with Daniel' (Nickelsburg 1983:648). Terwyl dit goed is om Nickelsburg se raad te volg en hoofsaaklik op Daniël 7-12 te fokus, kan daar egter nie met 'n induktiewe ondersoek volstaan word nie. 'n Prosedure wat Elliott *abduction* (1993:48) noem, moet gevolg word, wat nóg uitsluitlik induktief nóg uitsluitlik deduktief is. Dit is 'n proses van logika '... involving a back-and-forth movement of suggestion checking' (Woodson, in Elliott 1993:48). Dit behels 'n metode wat heen en weer beweeg tussen die dokument wat ondersoek word en dié se sosiale agtergrond. 'n Hele reeks vrae word aan die dokument gestel om daaruit te bepaal wat die breër agtergrond is waarteen dit verstaan moet word. Dit behels onder meer vrae soos die taal wat die outeur gebruik: is dit doelbewus vaag en stereotiep, of kan ons daaruit die spesifieke politieke, ekonomiese, kulturele en religieuse omstandighede bepaal wat die outeur se gevoel van vervreemding, berowing of viktimisering geskep het? Hoe sien die outeur sy eie groep? Watter reaksie probeer hy op gebeure by sy lesers uitlok, ensovoorts? Hierdie vrae word weer gemeet teen die inligting wat daar beskikbaar is oor die betrokke agtergrond. Van daar word weer verklarend terugbeweeg na die teks waarmee gewerk word.

5.2 Die ideologiese raamwerk

Ter wille van die duidelikheid volg nou eers 'n uiteensetting van die breër ideologiese raamwerk van die gemeenskap van Judea en Jerusalem van die tweede eeu v C. Freyne wys daarop dat godsdiens en sosio-kulturele patrone nie los van mekaar staan nie, maar baie nou verweef is. 'Rather, the interaction of world view (religion) and ethos (life-style, cultural patterns) must be seen as one of exchange and support, rather than dominance and subservience ...' (Freyne 1980:259). Godsdiens maak die etos intellektueel respektabel en die etos maak die godsdiens emosioneel bevredigend. Wat in Daniël verwoord is, kom uit die interaksie tussen die godsdiensperspektief van die outeur(s) en die sosiologiese en historiese konteks waarin hy(hulle) gestaan het.

Die selfkonsep van die Jodedom in die eerste paar eeue v C en daarna kan saamgevat word in die begrip *heiligheid*. 'This system of holiness served Israel well throughout its history, preserving a minority culture from absorption into dominant cultures' (Rhoads 1992:148). Die Jode is die volk van God, afgesonder van alle ander groepe om toegewy aan God te lewe en sy gebooie te gehoorsaam. 'Holiness was a core value of the society. It was the major concept by which the nation-culture structured and classified everything in its world — people, places, objects and times' (Rhoads 1992:147).

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Die belangrikste voorwerp waaraan hierdie heiligheid gekoppel was en in terme waarvan alle ander sake beoordeel is, was die tempel. Die tempel en alles daar rondom is so hanteer dat God se heiligheid en dié van sy volk daardeur bewaar kon bly. Die tempel was die 'primary religious symbol of Judaism' (Freyne 1980:260), die 'storm centre' (Freyne 1980:260), van die Judaïsme. Dit het die identiteit van die Jode bepaal sowel as al hulle samelewingstrukture: 'In contradictory ways, the temple complex of economic, political, and religious institutions served both to give a solidary identity to Jews and to function as the conduit for the extraction of their surpluses' (Gottwald 1993:9). Die tempel was die samebindende mag, maar tegelyk die bepalende faktor vir die vorming van groepe in die samelewing.

Ook mense is gekategoriseer en sosiale verhoudings bepaal aan die hand van hierdie strewe om heiligheid in stand te hou. Ook hierin het die tempel die kardinale rol gespeel. Volgens Neyrey (in Rhoads 1992:146) is die Joodse lewe deur 'cultural maps' van plekke, mense, dinge en tye gereël. Op die kaart van plekke is die rangorde van belangrike plekke in stygende orde: die land, die ommuurde stede, Jerusalem, die tempelberg en die belangrikste, die tempel self. Op die kaart van mense word die hoëpriester van die tempel in afnemende belang gevolg deur die tempelpersoneel, die volk, die bekeerlinge, die slawe en mense met liggaamlike gebreke wat nie in die tempel toegelaat is nie. In die krisistyd waarna Daniël verwys, was die houding teenoor die tempel bepalend vir die sosiale groeperinge: 'Loyalties ranged from those who were in favour of replacing Yahweh worship there, the hellenizers of 175-163 B.C.E, to those who felt they could no longer identify with the restored cult after 163 B.C.E. because it was not sufficiently tradiditional, the Essenes' (Freyne 1980:260). Hierdie houding het te doen met die verband wat daar tussen heiligheid en suiwerheid bestaan het.

Die sisteem van heiligheid is in stand gehou deur wat in die kulturele antropologie 'n 'struktuur van suiwerheid en besoedeling' genoem word. Volgens die model van Mary Douglas beteken suiwerheid dat daar 'n plek vir elke ding is en dat elke ding op sy plek moet wees. Besoedeling beteken dat sekere sake geen plek het nie of dat iets uit sy plek is. 'Purity and pollution imply, therefore, an ordered classification of things and people with corresponding boundaries. Thus, if we observe what a culture considers to be pure and polluted, we can see how that culture gives order to the world' (Rhoads 1992:150). Suiwerheid bestaan wanneer mense, plekke, dinge en tye op die plekke bly wat volgens die opvatting van heiligheid daaraan toegeken is. Iets wat nie binne daardie sisteem inpas nie of nie op die regte plek is nie, is onrein en bring besoedeling. Iets wat op sy plek is en weggehou word van 'n ander posisie of persoon, is heilig. Dit bring noodwendig mee dat daar sosiale grense is wat bewaar moet word om elke ding op sy plek te hou.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Die verwysing na orde bring die vraag na vore na die verhouding tussen die konsep van heiligheid, verstaan in terme van suiwerheid/besoedeling, en die konsep van die wysheid. Ons het reeds daarop gewys dat die Egipties-Hellenistiese denke sterk invloed uitgeoefen het op die Joodse denke in die Ptolemese tydperk, veral op konsepte soos kosmies bepaalde tyd en kosmiese orde. In Daniël is daar blyke van 'n onkreukbare geloof in die kosmies bepaalde tye wat tot 'n nuwe lewe in 'n nuwe orde moet lei. Lebram (1983:187) sê daaroor: 'In its structure this piety resembles that of the teachers of wisdom and we cannot exclude the influence of Egyptian Wisdom doctrines'. In Spreuke 1-9 is die onderliggende gedagte dat daar 'n kosmiese orde is waarin God aan elke mens en elke ding 'n plek gegee het waarin dit optimaal moet funksioneer. Die handhawing of oorskryding van hierdie plek, in terme van suiwerheid of besoedeling, korreleer met die tipering van iemand as wys of dwaas, na gelang hy of sy funksioneel op die regte plek inskakel, of disfunksioneel buite die gewensde orde uitbeweeg. Teen die tweede eeu v C het die twee konsepte nader aan mekaar ontwikkel, sodat die 'regte plek' van die heiligheidskonsep korreleer met die 'bedoelde plek' in die wysheidsdenke. Daar is 'n universele orde van heiligheid en toegewydheid waarin die tempel 'n sentrale posisie beklee. Indien die tempel, die simbool van heiligheid en regte orde, sy sentrale funksie sou verloor, tas dit daarmee die bestaande orde aan en is alles in chaos. Binne die raamwerk van die apokaliptiese oortuiging van kosmies bepaalde tyd groei die oortuiging dat die krisis van die ontwyding van die tempel die tyd van orde opgehef het. Die orde verskuif na die toekoms wanneer die tempel sy plek sal herwin en die orde, oftewel die heiligheid van alles, weer herstel sal wees. Hierdie korrelasie tussen heiligheid en wysheid verklaar die siening in apokaliptiese kringe wanneer die tempel in gedrang kom tydens die drastiese hervormingsmaatreëls van Antiogus.

Die handhawing van regte plek om heiligheid in stand te hou impliseer die handhawing van grense. Douglas onderskei drie vlakke waarop die gemeenskap grense handhaaf: sosiale grense, liggaamsgrense, kosmologiese grense. Volgens haar is die intensiteit waarmee hierdie grense in stand gehou word, op al drie vlakke gelyk. Daar is 'a coherence of attitudes toward boundaries at several levels' (Rhoads 1992:154). Sou 'n bepaalde kultuur minder erns maak met enige vlak van hierdie grense, sal dit vanself ook minder erns maak met die grense op die ander vlakke. Dit verklaar die verskynsel dat die hervormingsmaatreëls van Antiogus rondom die tempel ook gelei het tot die vorming van nuwe faksies in die samelewing. Daar is 'n baie noue samehang tussen die sosiale groeperinge, die bewegings en gebeure in en om die tempel en die politieke opset in die land.

Dit is daarom korrek wanneer Harrington (vgl Esler 1993:189) daarop wys dat die gebeure in Juda tydens die jare 167-164 v C onder Antiogus IV Epifanes, nie net as blote godsdiensvervolging verstaan moet word nie. Dit was 'n tyd waarin Antiogus alles moontlik in die werk gestel het om bepaalde sentrale elemente in die Judaïsme wat

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

in sy pad gestaan het, totaal uit te wis. Dit het die afbreek van elke denkbare grens, sowel as die hantering van politieke, ekonomiese, sosiale en godsdienstige mag ingesluit. Volgens Harrington (vgl Esler 1993:189) is daar drie verklaringsmoontlikhede vir die gebeure van hierdie tyd: daar was 'n burgeroorlog met sterk religieuse trekke tussen behoudende en vrysinnige Jode in hierdie tyd; dit was 'n botsing tussen sosiale groeperinge met Antiogus wat die Hellenisties georiënteerde faksie steun teenoor die gewone burgery; dit was gebeure waardeur Antiogus sy mag oor Palestina wou bevestig en 'n vaste inkomste vir homself wou verseker. Dit is egter nie moontlik om tussen hierdie verklarings net vir een te kies nie — al drie is korrek en al drie is waar van 'n gemeenskap waarin godsdienstige, sosiale, ekonomiese en politieke kragte direk op mekaar ingewerk het. Dit was 'n tyd van herorganisasie waarin daar 'n herrangskikking van sosiale groeperinge was en die vorming van totaal nuwe faksies in die samelewing. Aan hierdie groeperinge word vervolgens aandag gegee.

5.3 Sosiale groeperings

5.3.1 Die twee elitegroepe

Freyne sluit by die werk van Hengel aan en sien die godsdienshervorming van Antiogus IV Epifanes, waarna in 1 Makkabeërs 1:44-50 verwys word, as iets wat nie soseer van die Seleukidiese koning kom nie, maar eerder van die 'hellenized aristocratic party within Judaism — "the lawless men ... who had made a covenant with the Gentiles" (1 Macc 1:11f)' (Freyne 1980:262). Hierdie 'gehelleniseerde aristokratiese party moet as 'n groep gesien word wat 'n doelbewuste poging geloods het om Antiogus se guns te wen en die Hellenistiese kultuur daadwerklik te bevorder. Grabbe (1992:247) wys tereg daarop dat pro- en anti-Hellenisme ook maar relatiewe sake is '... because all Judaism by this time was as Hellenized as the rest of the ancient Near East'. Die twee konkurrerende faksies van hierdie tyd was alreeds in die Hellenistiese kultuur vasgevang: die een in die Ptolemese vorm daarvan, die ander in die Seleukidiese vorm. Die radikale hervormingparty was in die oorwegend pro-Seleukidiese Tobiasfamilie gesetel. Hulle was die direkte opposisie van die pro-Ptolemese Oniasfamilie. Die aristokratiese priesterlike Oniasfamilie, onder leiding van die behoudende Onias IV, was voorstanders van die teokratiese ideaal. Die Tobiasfamilie daarenteen, het die ideaal nagestreef om Jerusalem as 'n polis volgens Hellenistiese patroon gevestig te kry. As eerste stap het hulle daarin geslaag om Onias met Jason te vervang. Jason moes egter kort voor lank plek maak vir Menelaos wat die amp van hoëpriester van Antiogus IV gekoop het met die aanbod om meer belasting te betaal as wat Jason bereid was om te lewer (2 Makk 4:23-27). Daardeur is met Joodse godsdienstige tradisie gebreek deur iemand anders as 'n lid van die Oniasfamilie vir hoëpriester te kies.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Om in beheer van sake te bly was hierdie groep nog verder bereid om die tradisionele Joodse lewenswyse, wat in die onderhouding van die Tora en die Jerusalemse kultus bestaan het en die Jode van ander groepe onderskei het, te laat vaar. Hierin het hulle die aktiewe steun van Antiogus gehad wat 'n beleid gevolg het van eenheid onder die mense van sy koninkryk. Daar moet eenheid wees deur onder andere een god te aanbid. Freyne (1980:263) is gedeeltelik reg wanneer hy daarop wys:

> What is significant in all this is the fact that social and economic possibilities, which were seen by this extreme party to be to the advantages of hellenism, had actually led to a rejection of the Jewish religion and its replacement with another cult that seemed more in tune with the one world, one culture view of both Antiochus and the Menelaus faction.

Die Joodse geloof is egter nie met 'n totaal vreemde kultus vervang nie. Dit het wel vir 'n radikaal verskillende vorm van Judaïsme plek gemaak. Alhoewel die tradisionele grense wat die heiligheid van Israel moes waarborg, weggevat is, was dit nog nie te sê dat die ideaal van heiligheid deur die Hellenisties georiënteerde faksie laat vaar is nie. Die optrede van Menelaos moet vanuit die raamwerk van 'n Joodse elitegroep gesien word wat sy posisie teenoor 'n vreemde oorheerser probeer handhaaf. LaCocque (1988:26) maak die belangrike opmerking: 'We can at least presume, however, that the exercise of power went hand in hand, for the Tobiads, with a typically Jewish dream: to contribute to bringing about the messianic era'. Wat eerder hier gebeur, is dat die grense waarbinne die heiligheidsideaal tradisioneel nagevolg is, drasties verskuif is om binne 'n Hellenistiese wêreld te probeer oorleef. Menelaos het as gesaghebber die toepassing van die Tora bepaal en toe die Oniadiede deur hulle opstand en aandrang op 'n partikularistiese Judaïsme die Joodse volk in 168 v C in gevaar gestel het by die owerheid, het hy die toepassing van die Tora in die rigting van die herskepping van Jerusalem tot 'n polis begin gebruik. Hierdie aanpassings het inderdaad vir die tradisionaliste na heiligskennis gelyk en hulle het hulle daarteen met mag en geweld verset. Van die elitegroep se kant gesien was dit egter 'n poging om die voortbestaan van die Jodedom te verseker. Dit was tegelyk 'n poging om hulle eie magsbasis te verbreed. Die mense wat as burgers van die polis, Jerusalem, gekwalifiseer het, het basies net uit die aristokrasie gekom. Die opsigtelike voordeel daarvan om Jerusalem as polis te bedryf was '... that it would have reinforced the position of the aristocracy by officially confirming their privileges' (Grabbe 1992:268). Onder hierdie voorregte wat die leierskorps vir hulleself verkry het, het ook die beheer oor die uitleg van die Tora getel.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Dit was veral sake soos die verbod op Sabbatshandel, voorskrifte wat dit verbied het om saam met nie-Jode aan tafel te gaan en die verbod op gemengde huwelike uit die tyd van Esra en Nehemia, wat hulle verhinder het om vrylik binne die Hellenistiese wêreld handel te dryf. Deur hulle beheer oor die uitleg van die wet wou hulle die godsdiensvoorskrifte meer toepaslik maak vir die Hellenistiese konteks. Hulle het dit dus nodig geag om aktief mee te werk aan 'n proses van kulturele transformasie waarin die Jerusalemse gemeenskap ter wille van oorlewing bepaalde aanpassings moes maak ten einde by die beleid van Antiogus in te val. Hulle het 'n hele proses van godsdienstige en kulturele herstrukturering aan die gang gesit wat 'n omvattende transformasie in die Joodse gemeenskap teweeg sou bring.

Wanneer die tempel in Jerusalem in 'n heiligdom vir Zeus Olimpos verander word en daar volgens 2 Makkabeërs 6:2 'n *masseba* of heilige klip oor die altaar opgerig word, verander daarmee die simboliese karakter van die tempel. Die tempel wat dié simbool was van Joodse heiligheid en partikularisme, word nou simbool van 'n universele godsdiens binne die Hellenistiese kultuurpatroon. Die hele opset van die reeds genoemde 'cultural maps' (Neyrey, in Rhoads 1992:146), wat op die kardinale posisie van die tempel en sy personeel gebou was, word omvergewerp. Die tempel is nie meer op sy regte plek nie. Dit dien nie langer as simbool van heiligheid nie, maar voortaan as simbool van 'n vreemde godsdiensopset. In terme van die bestaande konsep van heiligheid is die tempel nou besoedel. Die orde is versteur en chaos het oorgeneem. Volgens Freyne word die Jahwe-aanbidding deur hierdie transformasie met juis daardie godsdiens vervang wat die Pentateug verbied het (vgl Deut 16:21v). Juis dit wat die Jodedom van alle ander godsdienste onderskei het, moet nou plek maak vir 'n meer universele natuurreligie wat die kosmiese aspirasies van die Helleniseerders kon dien. 'In their desire to control the Jewish people, they had to control their symbol system and so they had been driven to abandon totally the accepted system, replacing it with an alien one, so deeply were culture and religion interwoven in the distinctive Jewish way of life' (Freyne 1980:264). Diegene wat die mag in die hande gehad het, het ook beheer gehad oor die simboolstelsel waarop die gemeenskap gebaseer was. Om hulle visie van die Joodse gemeenskap te realiseer moes 'n nuwe religieuse ideologie implementeer word waarop 'n nuwe oop gemeenskap gebaseer kon word. Wat volgens Freyne in Jerusalem posgevat het, was 'n sinkretistiese monoteïsme. Verskillende plaaslike gode is gesien as die uitdrukking van die een opperwese wat die heelal regeer. Die voorspoed van die Fenisiese stadstate en die aanbidding van Baäl Sjemim met universele trekke aldaar, het die Hellenistiese party in Jerusalem beïnvloed om hulle godsdiens in dieselfde rigting te stuur. Uit 2 Makkabeërs 6:7 blyk dit ook dat die god Dionisius in Jerusalem aanbid is toe Jode verplig is om op 'n feesdag aan 'n optog deel

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

te neem waarin hulle ivoorkranse moes dra, die simbool van die betrokke god. Dit gaan volgens Hengel nie hier oor politeïsme nie, maar die aanbidding van die hoogste god onder 'n ander vorm. 'Thus the Dionysiac worship in Jerusalem could have been an attempt to replace a Yahweh festival with a suitable Greek one rather than the introduction of a second god side by side with Zeus Olympius' (Freyne 1980:265-6).

Die verskil tussen die twee faksies in die geledere van die eksploiterende Joodse elite was dus dat die een groep tradisionaliste was, terwyl die ander progressief kulturele transformasie wou deurvoer. Die priesterlike Oniasfamilie wou in navolging van die teokratiese ideaal die Joodse kultuur en godsdiens so ver moontlik behou en dit binne die raamwerk van die Hellenistiese kultuur laat voortgaan. Die Tobiasfamilie onder leiding van Menelaos wou radikale hervormings deurvoer waarin die oorlewing van Joodse identiteit gesoek is in die transformasie van die kultuur sowel as die veruniversalisering van die Godsbegrip.

5.3.2 Die teenstanders

Die drastiese hervormingsmaatreëls van Menelaos het egter nie net teenkanting van die Oniasgroep uitgelok nie, maar het ook gelei tot die vorming van meer as een drukgroep teen die transformasieproses. Van die reaksie uit die geledere van hierdie groepe is Daniël 7-12 'n sprekende voorbeeld. Die gedeelte leen homself daartoe om van hieruit 'n sosiaal wetenskaplike ondersoek na die reaksie op die transformasie en die faksies wat gevorm is, te onderneem. Die teks funksioneer binne 'n bepaalde situasie waarin dit 'n bepaalde effek wil hê. 'Social-scientific criticism ... aims at discovering how a given document was designed as an author's motivated response to a specific situation and how it was composed to elicit a specific social response on the part of its audience' (Elliott 1993:54). Om hierdie respons en die reaksie wat dit wou uitlok, nader te bepaal, vereis meer inligting oor hoe die bepaalde situasie ervaar is en die bepaalde groepe wat daaruit gevorm is.

Die situasie is vanuit 'n groot segment van die samelewing as 'n krisis ervaar. Daniël 7-12, die Eerste Henogboek en Jubileë 23, maar ook die latere Apokalips van Esra (4 Esra, 2 Esdras 13-14) reflekteer hierdie sosiale en kulturele konteks van krisis en bied die sosiale reaksie daarop. Soos Elliott (1993:10) dit oor die algemeen van hierdie tekste stel: 'In their language, content, structure, strategies, and meaning, then, these texts presuppose, encode, and communicate information about the social systems in which they were produced and to which they were a response'. Die klem val egter daarop dat hier sprake is van 'n krisis. Nickelsburg (1983:641-654) wys in sy oorsig oor die navorsing na apokaliptiek by Plöger, Hengel, Isenberg, Hanson en Collins, daarop dat daar nog nie genoeg klem laat val is op die desperaatheid, die apokaliptiese

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

ervaring van die kritiekheid van die situasie nie. Hierdie krisis is nie in alle gevalle dieselfde nie. Dit kan uiterlike vervolging of politieke onderdrukking behels, maar net sowel ook relatiewe ontneming ('relative deprivation') waar dit nie om wesenlike onderdrukking gaan nie, maar eerder om die ervaar van veronregting of 'n gevoel van ontneming. Met 'relative deprivation' word bedoel 'uneven relation between expectation and the means of satisfaction' (Tolman, in Gager 1975:27). Dit is nie altyd 'n situasie van radikale onderdrukking nie, maar eerder een van botsing tussen verwagtings wat gestel is en die rigting waarin sake beweeg. Tradisionele verwagtings kan gedwarsboom word deur verskillende omstandighede, of verwagtings kan geskep word wat eenvoudig nie haalbaar is nie, omdat daar nie middele is om dit te verwesenlik nie. Geloofsverwagting en sosiale omstandighede kom dan in konflik en word 'n bron van frustrasie. Hierdie ervaring lei by sommige groepe tot die ontstaan van 'n apokaliptiese of millenniaristiese perspektief waaruit apokaliptiese geskrifte geskryf word. Om te onderskei tussen 'n algemene eskatologiese perspektief en 'n spesifiek apokaliptiese perspektief, is dit wenslik om saam met Esler (1993:185) in hierdie geval van millennialisme of millenniarisme te praat.

Die ontwikkeling van die millenniaristiese perspektief gaan gepaard met die vorming van apokaliptiese bewegings. Hierdie bewegings word gesien as 'crisis cults' (Collins 1984b:21) wat uit sosiale krisis ontstaan in 'n poging om te kompenseer vir 'n tekort aan rykdom, status en mag. Sosiale status loop ook baie nou saam met die godsdienstige opset. Waar godsdienstige sake baie prominent is, kan ander sake wat sosiale status bepaal selfs 'n sekondêre rol speel. Diegene wat veronreg voel op een of ander wyse, veral in godsdienstige kategorieë, is dié wat die maklikste in millenniaristiese bewegings opgeneem word. In die antieke wêreld was godsdiens geen alleenstaande instelling naas koningskap, politiek. ekonomie en opvoeding nie, maar was dit ingebed saam met ekonomie en opvoeding in die dominante instellings van koningskap en politiek. Die koninklike en politieke instellings het die godsdienstige sake soos gebede, rites, aanbidding, kalenders en die kultiese personeel, bepaal. Om die godsdiens van die tyd te verstaan moet dus ook na die sosiale en kulturele kodes van die antieke wêreld gekyk word. Dit vra ondersoek na die magsverhoudings, konflikareas, meganismes van sosiale beheer, besonderhede van status en stratifikasie, mededingende waardes en oortuigings, sosiale netwerke en onderlinge verbintenisse, oproepe op transendente outoriteit en propagandamiddels soos dit in die totale sosiale milieu verweef is.

Volgens Gager (1975:27) het millenniaristiese bewegings ook 'n 'prepolitical character': die beweging kom voor onder hulle wat geen politieke organisasie of ervaring het nie. Tog kan die optrede van die beweging tot verreikende politieke gevolge lei. Dit gaan nie hier oor die 'volk van die land' wat net uit arm mense en ongeletterdes uit

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

die laagste ekonomiese en sosiale strata bestaan nie. Die ideologie van armoede word wel in hierdie denke gebruik, maar dan om die sosiale realiteite aan te dui deur dit te oordryf en te idealiseer. Dit word gebruik om die binêre kontras tussen hulle wat aan die groep behoort en dié wat nie daaraan behoort nie, te vergroot. Die vermeende ontneming word geaksentueer deur die groep wat nie politieke mag het nie as die 'have nots' uit te beeld.

Die rol van die leier in hierdie soort beweging is van groot belang. Hy tree op as profeet wat as 'a symbolic focus of identification' (Gager 1975:28) 'moral regeneration' (Gager 1975:29) bewerkstellig. Daar kan deur sy toedoen nuwe waardestelsels ontstaan wat die tradisionele waardes uitdaag. Of hy kan aan die hoof van een van twee groepe staan wat die selfde waardestelsel deel, maar slegs sy groep het toegang tot die vrugte wat hierdie waardes bring. In homself versimboliseer hy die kontoere van die nuwe mens. Hy beliggaam te midde van die krisis in die hede die nuwe orde wat hy aankondig. Hy bepaal sakramentele rites vir die nuwe gemeenskap, lê rigiede morele standaarde neer en antisipeer so die nuwe orde. Nickelsburg (1983:648) wys egter daarop dat dit nie uitgemaak is dat daar altyd 'n profetiese figuur nodig was om die fokus op 'n algemene gevoel van ontbering (deprivation) te laat val wat tot nuwe groepsvorming in die krisis lei nie.

Millenniarisme kan ook vanuit 'n ander hoek as die politiek gesien word. As sosiale beweging van die 'disinherited', in terme van Worsley se definisie (in Gager 1975:22), kan daar naas politieke vervreemding, ook nog finansiële vervreemding wees. Die vervreemding van geld, as simbool van rykdom, mag en menslike waardigheid, kan volgens Burridge (in Gager 1975:22) ook lei tot die ontstaan van millenniarisme. Die belasting wat die heerser, soos Antiogus, die gemeenskap oplê om homself te verryk en sy kampanjes te finansier, kan lei tot verarming en vervreemding en die ontstaan van die verskynsel van millenniarisme. In die geval van finansiële vervreemding vind daar volgens Burridge (in Gager 1975:250) 'a reformulation into contraries' plaas, waarvolgens die beweging homself as voedingsbodem vir deugde sien, terwyl die oop gemeenskap die plek is waar kwaad gedy. Waardeoordele tussen die twee groepe word uitgedruk in 'n reeks binêre teenoorstaandes van ryk-arm, goed-sleg, vroom-hipokriet, verkies-verdoem.

Die kommunikasiestrategie wat gevolg word, naamlik die gebruik van die apokalips, moet ook teen die agtergrond van die krisis van hierdie tyd verstaan word. In Daniël 7-12, maar ook in IV Esra, is daar blyke daarvan dat die skrywers daarvan so vroeg soos die krisis van 167-164 v C reeds agtergekom het dat die aard van die apokalips om hemelse misteries te openbaar 'was also highly adaptable to a situation in which Israel had been cut off from one or other of its traditional modes of access to God, the

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Torah and the Temple' (Esler 1993:194). Alhoewel die 'usual redemptive media' (Esler 1993:194) vernietig kon wees of buite bereik kon raak, kon God se wil vir Israel nogtans bekend word deur direkte openbaring in werke wat in die apokaliptiese genre gestel is. In die geskiedenis van Israel het hulle by herhaling met politieke mag in die vorm van die vierde dier van Dan 7:7 te doen gehad. 'On at least two such occasions Jewish authors, one of them canonical, sought to situate the realities of imperial domination within the larger framework of divine justice and Israel's election using the apocalyptic genre' (Esler 1993:195). Hulle werk dui op die wolk wat daar altyd hang tussen inheemse bevolkings en buitelandse oorheersers, tussen kerk en staat en wys op die breër raamwerk waarin verhoudings moet staan van goddelike geregtigheid en goddelike genade.

Om die blikpunt van millenniarisme beter te verstaan, trek Lebram 'n profiel van die gelowige uit die verwagtings wat die apokalips aan sy leser stel. Sentraal aan die religieuse reaksie wat uitgelok word, staan die gevoel dat menslike bestaan uiters beperk is en slegs aan 'n bepaalde tyd gebonde is. Dit dui hy aan met die begrip 'awareness of individual historicity' (Lebram 1983:174). Waar die gelowige altyd bewus was van die historisiteit van bestaan in die vorm van 'n verlede waarin daar by herhaling verlossing en bevryding was uit gevare, word die geskiedsbewussyn nou in die negatiewe ervaring van gebeure omgeswaai na die toekoms en die verlossing word van daar verwag. Dit is wat Albertz (1992:634) noem 'n '... Fortentwicklung der Jahwereligion von einer geschichtlichen Befreiungsreligion zu einer eschatologischen Erlösungsreligion ....' Die lewe is altyd onder hopelose omstandighede — dit is deel van die natuurlike en permanente toestand — en wat vir die individu 'n verandering maak, is nie die toekomstige wêreldverandering nie maar die hoop op redding in die hiernamaals wat reeds nou in hom geplant word. Dit word gedoen wanneer hy 'n bonatuurlike boodskap ontvang wat vroomheid by hom wek en hom in verhouding met God stel. Die individuele is egter steeds belangrik: 'What is characteristic of Apocalyptic, however, is the fact that the awareness of historicity which the pious man has within him is connected with a particular period of time in every Apocalypse' (Lebram 1983:176). Sy geskiedsbewussyn hang te nouste saam met die daadwerklike omstandighede waaronder hy leef. Ten spyte daarvan dat daar vir die tyd waarna Daniël verwys, heelwat bronnemateriaal beskikbaar en heelwat sekondêre literatuur is, is dit steeds so dat '... the effective religious forces of the time of Antiochus IV have remained obscure' (Lebram 1983:177). Dit is nog grootliks duister hoe die alledaagse geloofslewe van die apokaliptikus daar uit gesien het en waaruit hulle oortuigings bestaan het.

LaCoque wys tereg daarop dat die verset teen die Helleniseringsbeweging nie in 'n totale anti-Hellenisme verval het nie. Hellenisme het tog wel sy impak op die Semitiese denke gehad. 'The Hasidim and their successors, the Essenes, were resolute ene-

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

mies to the process of Hellenization, but they adopted — consciously or, more probably, unconsciously — Hellenized forms for the communication of their Semitic ideas' (LaCocque 1988:34). Oor die hele linie van Judaïsme, nie net in die diaspora nie, het die Hellenisme sy invloed laat geld. Dit het veral uitgekom in 'n intellektualisering van die geloof wat persepsies oor kennis, verstaan, openbaring en misterie beïnvloed het. In die Hasidiese kringe is die beste voorbeeld van Hellenistiese invloed die periodisering van die geskiedenis soos dit in hulle geskrifte, die apokaliptiek, gereflekteer word. Die materiaal wat gebruik is om die universele geskiedenis wat op die tyd van verlossing uitloop, uit te beeld, is grootliks aan die mitologiese konsepte van die Griekse omgewing ontleen. Dit het egter nie beteken dat Hellenisme die Judaïsme van sy voete gevee het nie. Wat in die wêreld gebeur, is wel as gepredestineerd gesien maar nie deur 'n blinde noodlotsmag nie, wel deur die persoonlike mag van God wat sy vrye wil uitoefen en sy persoonlike almag laat ingaan in die wêreld. Apokaliptiese Judaïsme het nie vry gebly van die individualisme wat die Hellenistiese Judaïsme gebring het nie. In Daniël is dit wel so dat daar nêrens 'n voorbeeld is dat die kategorie van die volk van Israel laat vaar is ten gunste van die kategorie van die individu nie. Hier word egter wel van die vromes en van Daniël en sy drie vriende gepraat, maar nie bloot as individue nie, wel as verteenwoordigend van die volk. Joodse individualisme is egter nie op Griekse skeptisisme gebaseer nie, maar op 'n persoonlike en innige verhouding met God. Hierdie kruiskulturasie wat tussen Judaïsme en Hellenisme plaasgevind het, het ook vroeër reeds voorgekom toe die Egiptiese invloed op die Jodedom gelei het tot die oortuiging van 'n kosmies bepaalde tyd en orde. Die Egiptiese denke is opgeneem in die Judaïstiese denke en in die kruisbeïnvloeding het denke na vore gekom wat aan alles 'n plek gee (vgl die reinheidskonsep hierbo) en 'n tyd wat vir alles bepaal is. Jahwe bly egter die Een wat alles bepaal. Om in die regte verhouding met Hom te staan is steeds waarin die heil geleë is.

'n Millennialistiese standpunt kom veral in Daniël 7 en 8 en in 10:1-12:4, voor. Anders as in 10-12 is daar in 7 en 8 'n '... pattern of dream vision which relates mysterious events metaphorically, and an interpretation of those events in day-to-day experience provided by some divinely assisted figure ...' (Esler 1993:189). In Daniël 10-12 gee die engel aan die siener 'n vlugtige beskrywing van toekomstige gebeure wat slegs verhul is in soverre as wat die name van die konings en nasies na wie verwys word, nie genoem word nie. Anders as in 10-12 waar daar bykans geen metafore voorkom nie, is daar geen een tot een verhouding tussen die visionêre gebeure in hoofstukke 7 en 8 en hulle betekenis nie.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

5.3.3 Die Hasidimgroepe

Om die 'Trägerkreise' van hierdie siening, soos dit in die Daniëlliteratuur verwoord is, te bepaal, is nie maklik nie. Dit is uit die literatuur duidelik dat ons hier met 'n individu of 'n groep individue te doen het, 'n '... group of intellectuals extremely unhappy with the situation, and who saw themselves as speaking for faithfull Israel (11:31-35)' (Esler 1993:191). Daar was by hulle baie sterk weerstand teen die loop van sake onder Antiogus. Die weerstand het verskillende vorms aangeneem, vanaf lydelike verset tot by gewapende opstand. Die Makkabeërs was die groep wat vir geweld gekies het en die saak met die swaard probeer besleg het. Hierdie beweging het in volle geweld uitgebreek met die drastiese maatreëls wat Antiogus in 167 v C getref het. Dit kan nie as 'n volksopstand in die volle sin van die woord beskryf word nie (vgl Grabbe 1992:268), eerder as 'n stryd om godsdienstige, politieke en sosio-ekonomiese vryheid wat daarop uitloop dat die Seleukiede hulle godsdiensmaatreëls in Maart 164 v C opgehef het en godsdiensvryheid herstel is. Die vryheidstryd het ook 'n eie dinamiek ontwikkel wat tot nasionale selfstandigheid vir die Jode gegroei het. Die Daniël-literatuur werk glad nie met hierdie sake nie en dit is uiters onwaarskynlik dat dit uit hierdie Makkabese kringe afkomstig was.

Dit moet volgens LaCoque (1988:40) eerder op 'n ander plek gesoek word: 'It represents a qualified, elitist position, at some distance from both the Maccabean popular fervour at its origins and the aristocratic order represented by the high priesthood'. Naas die Makkabeërs was daar 'n breë en vaag omlynbare versetbeweging onder die inwoners van Jerusalem wat nie aan spesifieke persone of groepe verbind kan word nie. Dit was min of meer 'n vrywillige assosiasie van mense wat saamgesnoer is deur hulle verset teen die gebeure van die dag. Die beweging het sy ontstaan gevind in die huiwering en onsekerheid oor presies watter houding ingeneem moes word en watter stappe geneem moes word teenoor die vyand en sy onderdrukking (vgl Van der Woude 1992:196). Binne die breë raamwerk van hierdie versetbeweging was daar 'n breë spektrum van verskillende sienings en groeperings. Na hierdie beweging word in die navorsing verwys met die omvattende sambreelbegrip *Hasidim*.

Die beweging moet nie staties gesien word nie. Dit het 'n lang ontwikkelingsgeskiedenis deurloop wat sy volle beslag eventueel by gemeenskappe soos die in Qumran sou kry. Die oorsprong daarvan lê verder terug in die vroeëre diaspora. Die verhalende gedeelte in Daniël 1-6 reflekteer volgens Collins iets van die vroeëre fase van die beweging binne die konteks van die oostelike diaspora. Die draers daarvan was '... learned people, presumably from the upper classes ...' (Collins 1984a:36), uit die mantiese wysheidskringe, wat hulleself gesien het as '... participants in the life of the Gen-

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

tile empires of the day and [who] were content to recognise those empires as established, for the present, by their God' (Collins 1984a:36). Hulle het gesoek na die beste wyse om hulle geloof binne 'n wêreld van vreemde oorheersing uit te leef. Daniël 7-12 reflekteer die verdere ontwikeling van hierdie beweging in die tyd net voor die dood van Antiogus Epifanes. Dit is die jare van die vervolging van die Jode tussen 167 en 164 v C. Die beweging bestaan op hierdie stadium uit verskillende subgroeperinge, uit groepe wat Collins (1984b:21) 'crisis cults' noem, wat nog maar besig is om vorm aan te neem en nog baie vloeibaar en beweeglik is (vgl LaCocque 1988:28). Die beweging kan ook nie op hierdie vroeë stadium in eksklusiewe terme beskryf word nie. Dit is eers met tyd dat bepaalde standpunte so uitgekristalliseer het dat dit eksklusief beskryf kan word. Wat wel van die Hasidimbeweging op hierdie vroeë stadium gesê kan word, kan slegs in baie vae terme beskryf word: 'The *Asidaioi* were first an eschatologically oriented movement, a utopian dream, unified only in their anti-establishment position. They themselves knew certainly more about what they were opposed to than what they agreed on' (LaCocque 1988:45). Die klem lê hier veel meer op die ervaar van die krisis as op 'n uitgewerkte teenoffensief teen die aksies van die Seleukiede.

Die verskillende reaksiepatrone en groeperings binne die geledere van die Hasidim het nie noodwendig met die sosiale patrone van die samelewing ooreengestem nie. Volgens LaCocque (1988:30) sou mens wou aanneem dat '... the humbler classes might have been attracted by action and the cultivated circles by reflection and passive resistance'. Vanweë die 'prepolitical character' van millenniaristiese bewegings egter, waarop Gager (1975:27) gewys het, sluit dit nie uit dat die meer gekultiveerde kringe 'n ideologie van armoede kon aangehang het en hulle daarin met die ander minder bevoorregte groepering binne die breë Hasidiese beweging kon geïdentifiseer het nie. Selfs persone en groepe uit die opponerende Oniasfamilie het hulle met hierdie beweging geïdentifiseer (vgl Albertz 1992:597, 603, 637).

Die gemeenskaplike faktor wat die sektore binne hierdie beweging egter saamgesnoer het, was hulle skerp '... awareness of historicity' (Lebram 1983:176), waarna reeds verwys is. Geskiedenis en gebeure is vanuit die hoek van die gelowige as tweekantig gesien. Geskiedenis beteken wel vir sommige die radikale einde, maar vir ander lewe. Die geheim wat die geskiedenis dra, is dat daar nie net magtige konings soos Nebukadnesar en Aleksander is nie, maar ook vrome manne. Daar is Daniël 9 se gesalfde prins, die hoëpriester van die herstel, Jesua en die hoëpriester Onias III. Vanuit hierdie breër visie oor die geskiedenis is die uiters beperkte deelname van die Hasidim aan die gewapende weerstand teen die Seleukiede ook heel verstaanbaar. 'After the peace of Lysias (163), the Hasidim left it to the Hasmoneans to win the independence of the nation without their aid (see 1 Macc. 7:4-18)' (LaCocque 1988:31). Daar was

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

wel persone uit die geledere van die Hasidim wat kragte met die Makkabeërs saamgesnoer het, maar egter net oor 'n korter tyd en op beperkte skaal. Oor die algemeen egter, was die meeste van die groepe onder die Hasidim skerp van die Makkabeërs te onderskei.

Die *Trägerkreise* van Daniël 7-12 verteenwoordig 'n ontwikkeling in Hasidiese denke, 'n denkrigting binne die beweging wat besig was om 'n eie teologie uit te bou en te verkondig. Die groep is 'n voortsetting van die groep wat vir die verhalende deel van Daniël verantwoordelik was, maar funksioneer nie meer onder diaspora omstandighede nie, wel binne die konteks van vervolging. Soos by die ander groepe is daar stelling ingeneem teen diegene wat hulle tot gewapende verset gewend het en meegewerk het aan die uitbanning van Jason uit Jerusalem. Om die groep nog nader te omlyn kan enersyds na hulle selfbenaming en hulle etikettering van ander as uitdrukking van 'class consciousness' (Gottwald 1993:10) gekyk word. Andersyds kan hulle bepaalde anti-geweld houding vanuit die literatuur wat hulle geskep het, in meer besonderhede uitgespel word.

Die outeur(s) van Daniël 7-12 identifiseer hom(hulleself) met die 'maskilim'. Die 'maskil' in Daniël 11:33 en 35 is 'n leermeester. Ook in Daniël 12:10b dui dit op die funksie van een wat ander leer. Hulle is diegene wat iets weet wat hulle vir ander kan deurgee. Soos hulle voorgangers in die vroeëre stadium van hierdie beweging uit die mantiese wysheidskringe gekom het, is hulle ook die leermeesters, die verstandige leiers van daardie tyd, wat hulle lewe soos Ben Sirag uit onderrig gemaak het. Collins meen dat Daniël se visioene nie so oorheers word deur die belange van die tempel soos Lebram meen nie en hy stem nie met Lebram en Steck saam dat die Daniëlboek uit die geledere van die priesterlike kringe in Jerusalem kom nie. Volgens hom kom hulle eerder uit die '... urban upper class, although they were not necessarily wealthey' (Collins 1984a:37). Collins se argument dat die tuiste van die leermeester(s) nie by die tempel gesoek moet word nie, word ondersteun deur die verdere verwikkelinge in die rein-onrein klassifikasie. As daarop gelet word hoe daar by die latere Fariseïsme en die nie-Esseense doopkringe 'n verskuiwing van rituele reinheid weg van die tempel na die persoonlike lewe plaasgevind het, is dit duidelik dat daar reeds op hierdie stadium 'n tendens weg van die tempel was. Heiligheid word al meer ontkoppel van die tempel en toenemend verskuif na 'n persoon. Die leermeester(s) is die profetiese figuur/figure wat optree in die hoedanigheid van wat Gager (1975:28) genoem het die 'symbolic focus of identification'. In sy persoon versimboliseer hy 'n nuwe waardestelsel van heiligheid.

'n Ander invalshoek om te volg is om te let op die buitegroepe teen wie die binnegroep hulleself afskaar. In Daniël 12:10 word die goddeloses en die verstandige leiers teenoormekaar gestel. Volgens Lebram (1983:180v) is hierdie teenstelling die kernteks om die groepe te identifiseer. Die goddeloses is volgens hom Antiogus IV en sy

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

ondersteuners en al die imperiale heersers wat gewelddadig opgetree het en nie met die almagtige God van Israel rekening gehou het nie. Die goddelose is die een wat vol van die hubris is wat tot sy einde sal lei, soos Belsassar en Aleksander. Selfs die Jode wat Antiogus ondersteun het, gaan deur vir goddeloses.

Dit is egter nie net die groepe met wie die *maskilim* in konflik staan wat as buitegroep beskou word nie, maar ook die breër bevolking teenoor wie die groep 'n bepaalde onderrigtaak het. In Daniël 12:2, 3, 4, 10 word na 'baie mense' verwys. Hoewel daar hier met 'n millennialistiese perspektief gewerk word, kan nie aangeneem word dat dit geskryf is vir 'n millennialistiese beweging nie. Dit is dan ook die mening van Collins dat die Daniëlboek '... was not written for insiders but was meant to help the masses understand' (Collins 1984a:37). Ook LaCocque (1988:30) is van oordeel dat die aktiwiteite van die groep op 'n buitegroep gefokus is: 'Their dearest wish was to serve as a spiritual model for the rest of their compatriots'. Hierdie buitegroep en die 'baie' op wie die binnegroep gerig was, was volgens Lebram (1983:180v) nie die volle vergadering van die gemeenskap soos by Qumran nie, ook nie 'n uitgesoekte groepie nie, maar 'n groot groep mense, óf van alle nasies óf vanuit die Jode. Hulle is die mense vir wie die Daniëlboek probeer omhaal. Hulle is nóg die goddeloses, nóg die regverdiges, maar staan iewers tussenin. Hulle kan die wêreld nie lei of verander nie en hulle moet volledig staatmaak op die regverdige leermeester wat al volmaaktheid bereik het, om tot 'n beslissing te kan kom. Hulle is die mense wat hulle gedagte agtermekaar moet kry, want hulle moet kies tussen ewige lewe of die skande van ewige verwerping. Hulle kan selfs korporatief as verteenwoordigend van die hele Israel gesien word. Esler (1993:190) kies saam met Barrett, Moule en Casey om dié wat deur die diere of die horings aangeval word, te sien as die Israeliete wat deur Antiogus vervolg word, en nie soos Noth, Collins en Reid, as die engele nie. Ook die figuur soos 'n menslike wese in Daniël 7:13 sien hy as 'a corporate image for these Israelites, and has nothing whatever tot do with a messiah, angelic in nature or otherwise'. In die droomvisioene van 7 en 8, sowel as die direkte openbaring van 11 en 12, gaan dit volgens hom oor die eventuele bevryding vir die Israeliete wat onder Antiogus ly en die plaaslike ondersteuners.

Hierdie teenstand teen ander buitegroepe wat as meelopers met Antiogus gesien word, maar teglyk lerende gerigtheid op 'n buitegroep wat korporatief as verteenwoordigend van die gelowiges/Israel gesien word, besorg aan die groep van *maskilim* ook 'n bepaalde teologiese identiteit. Die teologiese model wat hulle aangebied het, het die bepaalde belange van hierdie groep wat dit voortgebring het, oorskry en oorleef. Dit het deel van die kanon van die Ou Testament geword wat as teologiese model bly funksioneer het lank nadat die besonderhede oor die groep van wie dit kom en hulle sosio-

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

historiese konteks in die vergetelheid verlore geraak het. Wat hulle deur hulle uitsprake geskep het, was 'n toekomsgeoriënteerde mite: '... the futurist myth ... functions to create an experience in the present of the realities it depicts across a wide range of human experience, but especially in relation to the maintenance of social identity at a time of grievous hardship' (Esler 1993:191).

In aansluiting by hierdie teologiese identifisering van die Daniëlgroep staan daar die onderskeid met 'n ander buitegroep wat ook 'n teologiese siening op gebeure nagehou het, maar waarvan die werk nie in die Hebreeuse kanon tereggekom het nie. Dit is die groep wat verantwoordelik was vir wat eventueel as boek V (hoofstukke 91 105) in die Boek van Henog (I Henog, ook Etiopiese Henog) bekend sou staan.

Lebram tref nog 'n verdere onderskeid tussen die Daniëlgroep en ander groepe uit daardie tyd. Hy lei uit Daniël 11:33 en 35 af dat die 'verstandige leiers van die volk' aanduiding is van 'n onderskeid wat die outeur met sy eie groep tref (Lebram 1983: 183v). Dit gaan waarskynlik hier om die leermeesters van 'n ander groep wat ook eskatologies ingestel is. 'n Groep met die naam 'hulle-wat-God-ken', het deur hulle leermeester opdrag ontvang om die soldate van Antiogus IV in die tempel van Jerusalem te weerstaan, hetsy deur opstand in die tempel hetsy deur gewapende aanval. Hierdie opdrag word afgewys. Die katastrofe wat sal volg op hierdie verkeerde optrede, sal lei tot die bekering en suiwering van die misleide leermeesters. 'We can say for sure, then, that the principles of the pious man of the Apocalypse consist in the rejection of all violence, particularly of th implementation of the Kingdom of God by force' (Lebram 1983:183).

Die apokaliptiese beweging agter die Daniëlboek kom daarom volgens Lebram uit die teenstand teen 'n entoesiastiese *Naherwartung*. Dit word afgelei uit die twee keer herhaalde opmerking dat nog 'n tydperk verby moet gaan voor die einde. In hoofstuk 11 verskaf die outeur juis verwysings na historiese gebeure wat kwasi-eskatologies is. Lebram (1983:183) meen: '... he may well have intentionally provided his reader with a list of disappointed eschatological hopes'. Met verwysing na Daniël 11 is Lebram van mening dat:

> The aversion towards eschatological groups which allow themselves to be provoked into revolutionary action in the hope of a swift fulfilment of prophetic utterances is clearly present. The cleansing and purification thus also consist in a rejection of all inward or ouward participation in the events of the terrestrial world and its history. The pious man of the Apocalypse is solely intent on the heavenly world.
>
> (Lebram 1983:133)

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Dit bring ons by die nadere omlyning van dié van die bepaalde anti-geweld houding wat ingeslaan is as invalshoek van waaruit die groep sosiaal geplaas en beter verstaan kan word. Die Seleukidiese maatreëls van 167-164 v C, ten uitvoer gebring met die hulp van die regerende elitekorps van die Tobiasfamilie en met gewapende geweld teengestaan deur die Makkabese faksie, lei tot 'n bepaalde onttrekking van wat daar in die gemeenskap besig is om te gebeur. Vanuit die selfkonsep van die Jodedom van heiligheid word die huidige orde as deur en deur besoedel gesien. Vanuit die apokaliptiese perspektief word die herstel van die heiligheidsorde na die toekoms verplaas. Gelowiges kan heilig bly deur hulleself van die omstandighede te onttrek en by die hemelse orde in te skakel wat nog nie op hierdie aarde verwesenlik is nie, maar in die verre toekoms lê. Hulle is mense wat te midde van die ontwrigting en ontheiliging steeds in ooreenstemming met die kosmiese orde leef. In afwagting van die aanbreek of herstel van daardie orde en in volle oortuiging dat die tyd daarvoor kosmies bepaald is, gaan hulle hulle gang. Die gedagte in Daniël is dus gebaseer op 'n onkreukbare geloof in die kosmies bepaalde tye wat tot 'n nuwe lewe in 'n nuwe orde sal lei. Die oplossing van menslike probleme word in 'n tyd en ruimte buite hierdie wêreld gesoek: 'The resolution of human problems must be sought in this supernatural word, and ultimately it involves not miraculous preservation from death but resurrection and exaltation in an afterlife' (Collins 1984a:38).

Dit maak van die groep passifiste en kwiëtiste van 'n heel bepaalde aard. Hulle '... preferred martyrdom to active resistance ...' (LaCocque 1988:30). Hulle was '... quitetists, concerned to preserve purity and to commune with the angelic world' (Collins 1984a:37). Dit kom neer op 'n bepaalde 'apokaliptiese modifikasie van askese'. In 'n tyd van grootskaalse profaniteit toe die tempel totaal ontheilig is en die kultiese moontlikheid vir versoening dus uitgesluit is, word askese beoefen as 'n weiering om deel te neem aan revolusionêre opstande. Dit word die passiewe verduring van al die beproewinge wat 'n tyd van profaniteit meebring. Dit gaan om '... a behaviour which submits itself to the social, as well as to the historical, events, and does not propose to interrupt them by force' (Lebram 1983:186). Die vroom mens verset hom teen die leuen en die bedrog en teen die negatiewe weiering om verantwoordelikheid te aanvaar in die wêreld.

Ten spyte van die kwiëtisme '... they took an active role in resisting Antiochus, not by fighting but by spreading the revelations contained in these visions' (Collins 1984a:38). Dit is 'n keuse '... für einen rein religiösen, verbalen und gewaltfreien Widerstand ...' (Albertz 1992: 669). Volkome getrouheid aan die wet staan in Daniël 7-12 binne die konteks van konfrontasie met die goddelose magte. In hulle denke was

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

pasifisme en militantheid egter nie totaal wedersyds uitsluitende gedagtes nie. Terwyl pasifisme vir die hede gehandhaaf word, word die dag van afrekening as 'n dag van militante optrede gesien. Terwyl kwiëtisme in Daniël aan die orde van die dag is, sluit dit nie die projeksie van aktiewe gebeure in die eindtyd uit nie. Die meer militante tak van die Hasidim word nie totaal geostraseer vir hulle optrede nie, maar die standpunt wat ingeneem word is dat geweld nie die oplossing is vir die hede nie.

6. SAMEVATTING

'n Sosiaal-wetenskaplike ondersoek na die agtergrond van Daniël 7-12 bring 'n gemeenskap in Jerusalem in die honderd-en-sestigerjare v C aan die lig wat uit drie hoof groepe bestaan het. Naas die verteenwoordigers van die heersende Seleukiede was daar die gesagvoerende elite uit die hoëpriesterlike kringe en 'n vaag omlynde sektor wat uit groepe bestaan het wat die situasie van die dag as 'n krisis beleef het. Die Seleukiede het hulle teenwoordigheid op hardhandige wyse laat voel deur vanaf 169 v C herhaaldelike strooptogte op die tempel uit te voer en dit in 'n tempel vir Zeus te omskep, die mure van die stad af te breek en die Acravesting teenoor die tempelberg op te rig en die stad van daaruit militêr te beheer.

Die gesagvoerende elite het uit twee families bestaan wat in sterk konflik was en in konkurrensie was vir die posisie van uitvoerende mag namens die Seleukiede. Die Oniasfamilie was meer tradisioneel georiënteer en het die behoud van die identiteit van die Jode gekoppel aan die tempel, die beoefening van die Jahwistiese godsdiens en die handhawing van die tradisionele Joodse kultuur. Die Tobiasfamilie onder Menelaos, daarenteen, was progressief georiënteer en wou die Joodse identiteit handhaaf deur 'n drastiese program van kulturele transformasie waarin die Joodse godsdiens en kultuur deel van die internasionale Hellenisme moes word.

Die bevolking het hierdie gebeure as krisisgebeure ervaar. Alhoewel die samelewing oor baie jare sterk Hellenistiese invloed ondergaan het en aspekte van die Hellenisme in hulle kultuur en godsdienspersepsies opgeneem het, was hierdie gebeure te ingrypend. Die selfverstaan van die Jodedom in terme van heiligheid, suiwerheid en besoedeling, gekoppel aan simbole soos die tempel en aan sosiale grense wat rondom die kultus van die tempel opgebou was, kon nie die drastiese omskepping van die sentrale simbool van die Jodedom, die tempel, in 'n simbool van Hellenisme, ervaar sonder om in geweldige verset te kom nie. Die orde van die samelewing is deur die gebeure van die dag in wanorde omskep en daar moes iets dringends daaraan gedoen word. Terwyl daar faksies was wat geweld met geweld wou beantwoord en die tempel met militêre mag in ere wou herstel, was daar groepe wat die situasie eerder uit 'n ideologiese hoek wou benader. Vanuit millennialistiese perfektief was die enigste manier waarop die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

situasie hanteer kon word om die verwagting te koester dat die herstel van die orde op 'n kosmies bepaalde tyd sal plaasvind. Die houding wat teenoor die maatskappy ingeneem is, is bepaal deur aspekte van die apokaliptiese perspektief, soos vermeende veronregting, sosiale, politieke en ekonomiese verguising en 'n oortuiging van historiese ingeperktheid.

Die persoon of groep wat vir Daniël 7-12 verantwoordelik is, was maar een van meer groeperings uit die apokaliptiese beweging van die tyd. Hulle vorm 'n subgroep onder 'n beweging wat met die sambreelbegrip 'Hasidim' aangedui kan word. Die lede van die groep was meer intellektueel georiënteer en was uit beter versorgde, hoewel nie meer gegoede, kringe afkomstig. Die profetiese houding van hierdie groep was dat hulle 'n voorbeeld moes stel aan al die ander hoe om in die krisis op te tree. Hulle is die leermeesters wat die weg vir die ander volksgenote moet wys noudat tempel en kultus weggeval het. Onder Hellenistiese invloed is daar 'n ontluikende individualisme by die groep aanwesig, maar hulle denke loop steeds in die baan van kollektivisme: in hulle houding teenoor die gebeure word die voorbeeld gestel wat die oorlewing van die hele Joodse godsdiensgemeenskap moet bewerkstellig. Die groep skans hulle af teen die drastiese hervormings van Antiogus en die teologies-modernistiese maatreël van sy handlanger Menelaos, sowel as teen die elite groepe wat die kultus wil beheer. Hulle grens hulleself eweneens ook af teen die ander versetgroepe: teen diegene wat hulle tot gewapende verset wend, maar ook dié wat 'n onrealistiese *Naherwartung* koester. Deur hulle oortuiging dat die herstel van die orde waarin alles en almal weer vir God heilig sal wees, kosmies bepaald is, kan hulle 'n bepaalde houding inneem teenoor die gebeure en die kultuur van hulle tyd. Soos wat hulle verbintenis van orde, heiligheid en geopenbaarde kosmiese bepaaldheid die gevolg is van dekadelange invloed en verwerking van Hellenistiese denke via die Ptolemese ryk, staan hulle nie totaal kultuurvreemd of kultuurverwilderd teenoor hulle eie tyd nie. Daar is egter 'n bepaalde afstand, sodat dit volgens hulle oortuiging nie reg is om met geweld op omstandighede in te gryp en op hulle eie die orde volgens hulle patroon te herstel nie. Hulle kan 'n houding van kwiëtisme en pasifisme inneem omdat die swaartepunt van hulle belange in 'n orde in die toekoms lê wat deur God gepredestineer is. Die beste wyse waarop hulle die universalisering van die Jodedom kan weerstaan, is om hulle volksgenote te leer om getrou te bly aan die wette van hulle God en hulle hoop en verwagting te stel op die toekoms wat Hy vir hulle bepaal het. Die omstandighede van die krisis waarin hulle leef, word getolereer omdat dit binne die kosmologies bepaalde tyd die voorfase is van 'n nuwe en beter bedeling waarin God en die wat aan Hom behoort, triomfantelik verenig sal wees.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Literatuurverwysings

Albertz, R 1992. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2: Vom xil bis zu den Makkabäern.* Göttingen: Vandenhoeck.

Beek, M A 1965. *Geschiedenis van Israel.* Arnhem: De Haan.

Collins, J J 1984a. *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Collins, A Y 1984b. *Crisis and catharsis: The power of the Apocalypse.* Philadelphia: Westminister.

Elliott, J H 1993. *What is social-scientific criticism*? Minneapolis: Fortress.

Esler, P F 1993. Political oppression in Jewish apocalyptic literature: A social-scientific approach. *Listening* 28/3, 181-209.

Freyne, S 1980. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE: A study of Second Temple Judaism.* Notre Dame, Indiana: Glazier/Notre Dame Press.

Gager, J G 1975. *Kingdom and community: The social world of early Christianity.* Englewood Cliff, New Jersey: Prentice Hall.

Gottwald, N K 1993. Social class as an analytic and hermeneutical category in Biblical studies. *JBL* 112/1, 3-22.

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

LaCocque, A 1988. *Daniel in his time.* Columbia: University of South Carolina Press.

Lebram, J C H 1983. The piety of the Jewish apocalyptists, in Hellholm, D (ed), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: Proceedings of the International Colloquim on Apocalypticism,* Uppsala August 12-17, 1979. Tübingen: Mohr.

Nickelsburg, G W E 1983. Social aspects of Palestinian Jewish apocalypticism, in Hellholm, D (ed), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: Proceedings of the International Colloquim on Apocalypticism*, Uppsala August 12-17, 1979. Tübingen: Mohr.

Osiek, C 1992. *What are they saying about the social setting of the New Testament?* Newly expanded and fully revised. New York: Paulist Press.

Rhoads, D 1992. Social criticism: Crossing boundaries, in Anderson, J C & Moore, S D (eds), *Mark and method: New approaches in Biblical studies*, 135-161. Minneapolis: Fortress.

Van der Woude, A S 1992. The Book of Daniel in the light of recent findings. *Ephemerides Theologicae Loveniensis* 68, 194-198.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services