

DIE STAD IN DIE ISRAELITIESE VOORSTELLINGSLEWE.

Een van die eerste woorde, wat die beginnende Hebraicus leer, is *ha'ir*, waarvoor elke woordeboek en woordelys die betekenis „die stad” gee. Kritiese studente is helaas seldsame pêrels, en die student wat aan die woordeboek durf twyfel moet nog registreer word. Maar al sou so 'n wonderlike mens ooit sy verskyning in ons midde maak, aan die feit dat *ha'ir* met „die stad” weergegee moet word sal selfs hy vermoedelik wel nie probeer om te torring nie.

Niettemin is die gedagte-assosiasies wat by die Israeliet onder die Ou Verbond deur die woord *ha'ir* opgewek word totaal anders as die wat ons bekruipt as iemand oor „die stad” praat. Daardie woord wek by ons almal omtrent dieselfde voorstelling op: 'n beeld van Eloffstraat in Johannesburg of Adderleystraat in Kaapstad. Ons dink aan die drukte, aan 'n groot menigte en verskeidenheid van mense, aan geweldige uitgestrekthede en tientalle myle teerpad, aan liggaamlike en sedelike gevare, aan geestlike vereensaming en sedelike verwildering. Die beeld van die stadsmens, wat die kontak met die land, met die natuur, die grond en die hemel, verloor het, verrys voor ons gees, en weldra praat ons oor die probleem van die ontstamde naturel.

Niks van al hierdie voorstellings en gevoelens is aanwesig by die ou Israeliet nie, as hy die woord *ha'ir* uitspreek. Miskien kan ons die groot menigte van mense nog as 'n gemeenskaplike trek beskou, maar by nader ondersoek blyk dit tog nie volgehou te kan word nie. Volgens metodes, wat op hierdie plek nie uitvoerig beskryf kan word nie, is dit moontlik om by benadering vas te stel, hoeveel inwoners 'n gemiddelde stad in die voor-eksiliese tydperk van Israel getel het. Al die gegewens, sowel uit literêre bronne as op grond van argeologiese vondste, wys op 'n gemiddelde inwoneraantal van omtrent 3,000. Hierdie getal het meer betekenis as die suiwer numerieke. Dit is ook by benadering die grens, waarbo die mense nie almal mekaar ken nie. Dit beteken dus dat die inwoner van 'n gewone stad in Juda of Israel al sy medebewoners geken het. Met ander woorde, hy sien hulle nie as kleurlose lede van 'n massa nie, maar as individue, as mense met elk van wie hy in 'n persoonlike relasie staan.

Die gewig van hierdie stelling kan moeilik oorskat word. Want die gevolg van die feit, dat die ou Israeliet sy stadsgenote nie as massa, maar as individue gesien het, is dat hy hom nie in die stad as 'n verlore, eensame swerwer gevoel het, soos ons wanneer ons langs Johannesburg se stadsaal stap nie, maar dat hy daar voortdurend van bewus was dat sy eie mense rondom hom is. Dit het hom 'n gevoel van veiligheid gegee, wat diametraal teengesteld is aan die onsekerheid, wat ons in die stad bevang. Dit is die agtergrond van die bekende woord van die Sunamitiese, wat as die profeet haar voorspraak by koning of veldowerste aanbied, daarop met rustige sekerheid antwoord: „Ek woon in die midde van my volk.” Met daardie volk bedoel sy nie, soos tot nou toe gewoonlik aangeneem is, die geheel van die ryk of haar stam of haar geslag nie, maar haar medeburgers in Sunem. Dit is haar volk, in wiese midde sy alles kan vind wat sy nodig het. Die lewenstryd was al die eeue deur gerig op bestaansveiligheid; die ou Israeliet het dit gevind in die stad.

Daar is dan ook geen sprake van eensaamheid nie. Al die mense, wat die bewoner van Jabes of van Mispa op die strate teenkom, het vir hom 'n aangesig gehad. Ons behoef ons die lewe nie soos 'n idille vooroor te stel nie: die burger waaroor ons praat, het seker nie al die gesigte van sy medeburgers graag gesien nie. Ons bronne spreek dikwels genoeg

van 'n man se vyand, en daar is geen rede om daaronder altyd die politieke vyand van buite te verstaan nie. Dikwels kan die uitsprake nie anders as van persoonlike vyande verstaan word nie. Maar die vrees vir onbekende en onbestemde gevare wat ons kan bekruip as ons op 'n aandeur die donker strate gaan, of helder oordag ons onder 'n volksmassa moet begewe, is van 'n heel ander geaardheid. Die Israeliet sou ons nie verstaan het nie, as ons praat van die gevare van die lewe in die stad nie. Vir hom was dit intendeel die beeld van veiligheid by uitstek. „Wie lei my in 'n vaste stad!” roep die psalmis verlangend uit.

Ons kan in die Israelitiese lewe ook nie spreek van die morele gevare van die stadslewe nie. Alweer moet ek daarop wys, dat in die Israelitiese stad alle inwoners mekaar geken het. By ons bedreig sedelike gevare die mens wat uit die plattelandse samelewing in die stad kom, omdat die binding aan die algemene opvattinge en gewoontes vir die oorgrote deel van die mensheid die plek van die sedelike oordeel inneem. Kom daardie deursnee-mens nou in 'n omgewing, waar niemand hom ken nie, dan het daarmee vir hom die grootste deel van die sedelike remme weggeval. As niemand hom ken, sal niemand hom ook ter verantwoording roep nie, en die oorgrote meerderheid van die mense reken dat waar geen aanklaer of regter is nie, daar ook geen oordeel sal wees nie. Vandaar die morele verwildering, wat dikwels met verstedeliking gepaard gaan.

Niks van dit alles merk ons in die gemiddelde 4^{tr} van Israel op nie. Almal het daar mekaar geken, en almal het sodoende toesig oor mekaar gehou. Ook dit moet ons nie idillies voorstel nie; die skadukant van dit alles is die geweldige kwaad wat skindertonge in daardie gemeenskap aan kan rig. Nie vir niks word in die Psalms herhaaldelik die vloek oor die bose tong ingeroep nie. Selfs 'n man van karaktervasheid soos Boas, en 'n vrou van vleklose reputasie soos Rut vrees die praatjies en probeer om opspraak te vermy. „Laat dit nie bekend word dat daar 'n vrou op die dorsvloer was”, het Boas gedink, en hy stuur Rut voor dit lig word weg, in plaas van saam met haar na die stad te kom.

Maar wanneer ons nie in die eerste plek na die persoonlike morele besef vra nie, maar na die sedelike lewe soos hom dit in die gemeenskap openbaar, anders gesê wanneer ons aandag hom meer op die objektiewe as op die subjektiewe kant van die sedelikheid rig, dan moet ons erken dat so 'n vorm van samelewing, waarin elkeen die oë van almal op hom gerig weet, in veel opsig 'n waarborg vir orde en fatsoen bied. Natuurlik weet ons uit die Evangelie, dat dit seker nie die hoogste waardes is nie, maar dit is onverstandig om ter wille van die hoogste waardes die laere, wat tog ook hul betekenis het, heel en al te verwerp. Die hedendaagse verzet teen die Viktorianisme het ons 'n libertinisme gebring waarin die hoogste waardes nog veel meer bedreig word.

In die hedendaagse Afrikaanse literatuur vind ons veelvuldig nog 'n derde punt van aanklag teen die stad: die mens verloor daar sy kontak met die natuur. Telkens sien ons weer die teenstelling tussen die bees- of mielieboer wat in daelike aanraking met die natuur en die grond lewe,

en die klerk of besigheidsman uit die stad wat nie meer weet hoe die aarde ruik as dit deur die son deurbak of deur die reën genat is nie. Ook hierdie teenstelling vind in ou-Israel geen parallel nie. 'n Tiperende uitdrukking vind ons in een van die laaste boeke van die ou Testament, in Neh.10: 37, waar gepraat word van „al ons landboustede”. Hierdie uitdrukking bedoel nie, om 'n onderskeid te maak tussen stede wat wel, en ander wat nie van die landbou lewe nie, maar om al die stede van die toenmalige provinsie Juda te karakteriseer. Al die stede van Juda is as sodanig sentra van die landbou. En inderdaad, as ons die kaart van Palestina in die oudheid bestudeer, sal ons opmerk dat amper al die stede lê in 'n gebied waar landbou die vernaamste bron van bestaan is. En waar dit nie die landbou is nie, daar is dit die beesboerdery, soos in Berseba, en natuurlik is die beesteelt netsoseer waarborg vir kontak met die natuur as die landbou. Op hierdie reël weet ons feitlik maar net een uitsondering: Esion Geber aan die golf van Elat, wat blykens die opgrawings aldaar as hawe- en industriestad gestig is, en in sy beplande opbou dan ook 'n totaal ander indruk maak as die gewone Palestynse stede.

So mag daar miskien nog twee of drie uitsonderings, waarvan ons tot nou toe niks weet nie, gewees het; maar hierdie sporadiese en kortstondige verskynsel — Esion Geber het maar net 'n paar kort periodes van bloei geken — doen niks af van die totale indruk: die stad in Israel vorm geen teenstelling teenoor die platteland nie.

So sien ons dat die drie trekke, wat in ons konsepsie van „die stad” so 'n oorwegende rol speel: massa, immoraliteit en onnatuur, nie in die Israelitiese *ḥir* aangetref kan word nie. Daarby kom dan nog suiwer numerieke en fisieke verskille, wat veelsins daarvan die grondslag vorm. In hierdie land ken ons maar 'n handvol stede — selfs Pretoria word nog dikwels 'n dorp genoem. Maar die aantal *ḥirim* in die rykie van Hiskia kan gerus op vyftig geskat word. Oor die inwonertal het ons reeds gespreek. Die oppervlakte van 'n aantal Palestynse stede kan met behulp van die argeologiese gegewens bereken word. Dit varieer van nog geen twee morge (Eglon, Gibe'a van Saul) tot die reus onder die ou-Palestynse stede, Geser, wat ruim tien morge beslaan. Die gemiddelde kom uit op omtrent vier morge. As mens oor die stadsmuur rondom die stad stap, is jy in tien minute op jou punt van uitgang terug.

Die vraag is dus wel gewettig, of ons inderdaad *haḥir* met „die stad” mag vertolk. Sowel wat die sigbare as wat die on sienlike faktore betref ontdek ons meer teenstellings as ooreenkomste. Een ding het ons nog onvermeld gelaat, en dit is een van die belangrikste trekke in die Ou-Palestynse stads-konsepsie: die muur met sy bolwerke en poorte, wat elke Israelitiese stad omgewe het. Dis feitlik die muur wat die nedersetting tot 'n stad maak. Maar waar is om ons stede die mure? Die enigste wat in hierdie verband genoem sou kan word is die borde met die bepaling van die maksimum snelheid. Die ooreenkoms strek nie ver nie!

As u my egter vra, of ek 'n betere vertaling van *haḥir* weet, moet ek die antwoord skuldig bly. Ons het in ons eie omgewing nie 'n ding soos die

Palestynse ʿīr nie, en die ou Israeliet het nooit gebly in ’n konglomerasie wat met ons moderne steenwoesteny vergelyk kan word nie. Aangesien daar geen ander woord is nie, sal ons maar die gebrekkige weergawe „stad” behou; dit is ook nie so erg dat die twee begrippe mekaar nie geheel dek nie: as ons maar weet dat „stad” dus een simbool is van ’n spesifieke begrip, wat ons wel beskrywe maar nie met een woord kan kenskets nie. As ons die verskil in die oog hou, kan ons die onvolkome term nog wel behou.

Maar dan is dit ook wenslik, dat ons nader bekend raak met die verdere voorstellings wat die Israeliet met sy woord „ʿīr” verbind het. By die ondersoek daarna het ons min houvas aan die etimologie van die woorde vir „stad”. Die oorsprong van die woord ʿīr is onbekend. Tot nou toe is die woord net in die Hebreeus en in die Ugarities aangetref. Of dit werklik saamhang met die Sumeriese woord *uru*, „stad”, is uitermate onseker. Vir ’n ander woord, *qirjā(h)* is partymaal as grondstam die werkwoord *qārā(h)* „om te ontmoet” aangeneem. Die stad sou dan die ontmoetingsplek wees, die bymekaarkomplek. Dit sou dan wys op die ontstaan van ’n stad rondom ’n mark of (en) heiligdom, waarheen die verskillende nomadiese stamme in die omtrek saamstroom. Maar terwyl ons in die Arabiese geskiedenis wel voorbeelde het van ’n stad wat op daardie manier ontstaan, ontbreek hulle volkome in die O.T., en ons vind nêrens in die Bybel ’n aanwysing dat die Israeliet in die stad in die eerste plek ’n markplaas of bymekaarkomplek gesien het nie.

Daarom is dit waarskynliker, dat die woord *qirjā(h)* nie geskeie mag word van die woord *qèrèt* nie en dat altwee vorme in verband staan met die woord *qīr*, wat in Hebreeus muur of wand beteken, en in die Moabitiese Mesa-inskripsie vier maal in die betekenis van „stad” aangetref word. Miskien is selfs die Hebreeuse woord ʿīr, kragtens die onderlinge wisseling van *ʿ* en *q* in verskillende Scmitiese tale (b.v.) *ar(ā)* langs *ʿarqā(ʿ)* in die Aramees, *alʿuds* langs *alquds* in die hedendaagse Palestyns Arabies, niks anders as die Moabitiese *qīr*. ’n Pleknaam soos Kir-Moab, „muur van Moab” (Jes. 15:1) kan dan vergelyk word met ’n reeks van Assiriese name wat met *duru* „muur” saamgestel is. Die grondgedagte agter die verskillende woorde voor „stad” sou dan steeds dieselfde wees, naamlik die van „muur”, en daarmee sou dan die gedagte van veiligheid, beskerming teen onverhoedse gevare, uitgedruk word.

Maar dis ’n gevaarlike metode om uit die oorsprong van ’n woord die betekenis en gevoelswaarde te wil aflei. Etimologie en semasiologie is twee verskillende dinge. In ons geval is daar nog ’n tweede rede om voorsigtig te wees: die Hebreeus is nie die oorspronklike taal van die Israeliete nie. Toe hulle die land Kanaan verower het, was hulle taal vermoedelik ’n soort Aramees; die Kanaänities is deur hulle van die onderworpe volke oorgeneem. Dit beteken dus dat Israel geen deel het aan die voorgeskiedenis van die Hebreeuse woord nie, en dat ons dus nie al te nou verband tusse die oorsprong van ’n woord en sy gevoelswaarde in die O.T. mag lê nie.

Dieselfde beswaar geld ook teen 'n verwante metode, naamlik om uit die name van stede af te lei watter trekke die grootste rol in die voorstellingslewe van die bewonders gespeel het. Oonskynlik is dit 'n eenvoudige metode, wat ryk resultate belowe: Jafa is „die skone”, Sigem „die skouer”, Karmel „die vrugteboord”. Dit staan egter vas, dat op slegs 'n paar uitsonderings na die Israelitiese stede van Kananese of nog ouere oorsprong is, dat die plekname uit die voor-Israelitiese tyd dateer, en dat daaraan dus geen gegewens ontleen kan word ter beantwoording van die vraag, met watter gevoelens die Israeliet sy eie stad aanskou het nie.

Ons is dus aangewys op die min of meer toevallige uitsprake dien-aangaande in die O.T. self. Talryk is hulle nie. Die boek Rut, wat ons so 'n heldere beskrywing van die lewe in Bethlethem gee, dat ons die gevoel kry dat ons daar maar gerus op deurborduur kan, vertel ons nie wat die gevoelens van Boaz teenoor sy eie stad was nie. Iets meer verneem ons uit die pleitrede, wat die wyse vrou uit Abel Bet Maäga vir haar stad hou: „Vroeër was hulle gewoon om só te sê: Laat hulle Abel maar net raadpleeg, en so het hulle 'n saak afgehandel. Ek is een van die vredeliewendes, van die getroues in Israel. U soek om 'n stad dood te maak, nogal 'n moeder in Israel. Waarom wil u die erfdeel van die HERE te gronde rig?”

In hierdie welsprekende sinne kan drieërlei motief beluister word: In die eerste plek die ou oorlewering: „Vroeër was hulle gewoon om só te sê: Laat hulle Abel maar net raadpleeg!” Daar die vroeëre dae was in die Kanaänitiese tyd, toe daar blykbaar in Abel 'n vermaarde orakel bestaan het. Daar blyk dus 'n sekere kontinuïteit tussen die Kanaänitiese en Israelitiese tydvak te bestaan. Met trots wys die vrou op die roemryke verlede.

Daarlangs hoor ons die beskrywing van wat Abel in die hede verteenwoordig: 'n element van rus en trou in die geheel van die volk Israel. Van Abel sal geen destruktiewe krag uitgaan om die volk Israel te teister nie. Intendeel, Abel is 'n moeder in Israel, dat wil sê 'n stad wat sy plek verdien, en waarvan niks anders as goeds vertel kan word nie. Die liefde vir die stad word hier dus op sedelike motiewe: vredelievendheid en trou, gefundeer.

In die derde plek word gevra, waarom die veldheer die erfdeel van die HERE tegronde wil rig. Die stad se bewoners is as sodanig die eiendom van JHWH, sy erfdeel wat nie geskend of aangetas mag word nie. Hier kry ons dus die religieuse motief, wat klaarblyklik die stad as 'n deel van die uitverkore volk teken. Dit is derhalwe 'n oneintlike spraakgebruik: want hoewel die vrou oor die stad spreek, bedoel sy in werklikheid die bewoners, wat as Israeliete deel uitmaak van die erfdeel van die HERE.

Verder moet ons aandag skenk aan 'n literatuursoort, wat tot nou toe nog nie die opmerkzaamheid getrek het nie. Ek dink aan wat mens sou kan noem die geografiese gedig, die gedig wat een of meer geografiese objekte as voorwerp het. Daar bestaan twee skerp onderskeie soorte;

die een is die gedig wat 'n hele reeks van stede by name noem, en daaraan opmerkings — dikwels in die vorm van woordspelings, en altyd in 'n bittere of skampere gees — verbind. Dit is die geografiese spotdig, waarvan die draers gewoonlik die uit die woestyn binnedringende hordes is, maar wat ook eenmaal deur Miga as vorm vir sy profesie gekies is. Aangesien hierdie soort vanuit die siel van die nomade gedig is, kan dit ons nie leer hoe die Israelitiese stadbewoner self teenoor sy plek gestaan het nie.

Die ander soort is die geografiese lofdig, wat sover as ons kan sien altyd maar net een stad tot voorwerp kies. Hierdie verskil met die eerste soort geografiese gedig is gemaklik om te verklaar: 'n nomade verag en haar alle stede, maar 'n stadbewoner het net sy eie stad lief. Die haat is algemeen, die liefde altyd partikulier. Elke liefde dra die element van uitverkiesing in hom.

'n Dergelike lofdig is altans gedeeltelik bewaar in die strafrede van Jesaja 28:1-6 teen Samaria. Die feit, dat hier tot drie keer toe die uitdrukking „kroon”, tweemaal die woorde „pronksieraad, wat daar is op die top van die vrugbare dal” gebesig word, wys daar wel op dat hierdie woorde besondere betekenis gehad het, sekere gevoelsmomente in die siel van die hoorders moes opwek. Die profesie kry sy volle sarkastiese betekenis vir ons eers as ons aanneem, dat daar 'n lied tot verheerliking van Samaria bestaan het, waarin die stad geprys is as trotse kroon, pronksieraad op die top van die vrugbare dal — vir elkeen wat op die puinhope van Sebastie gestaan het 'n besonder treffende kensketsing van die ligging van Omri se hoofstad.

Opmerklik, en vir sover ek sien sonder prallel in die ou Oosterse literatuur, is hierdie nadruk op die natuurlike ligging en die skoonheid van omgewing van Samaria. Afwesig daarenteen is die religieuse motief. Maar ons moet nie vergeet dat ons maar net 'n paar sinsnedes uit die geheel besit. Dit kan seer wel wees dat verderop ook die religieuse element tot sy reg gekom het.

Dit tref ons naamlik wel en steeds aan in die lofliedere op Jerusalem, waarvan ons 'n paar in die psalmboek oor het. Ek dink aan Ps. 46, 48 en 122. Die natuurlike element tree hierby sterk op die agtergrond. Wel heet dit in Ps. 48: „Skoon deur sy verhewenheid, die vreugde van die hele aarde is die berg Sion, aan die noordekant, die stad van die groot Koning”, maar hierdie verhewenheid is nie die aantreklikheid van die natuur, wat gesien word nie, dog die spieëling van die majestiet van Hom wat onsigbaar op Sion troon. En die ligging „aan die noordekant” is nie wat die Afrikaner daar miskien in sou sien nie, maar mities-geografiese aanduiding, dat Sion die ware Godsberg is.

Veel meer aandag trek die menslike bouwerke: „Gaan rondom Sion, trek daarom heen, tel sy torings, let op sy skanse, wandel deur sy paleise.” „Jerusalem wat gebou is soos 'n stad wat goed saamgevoeg is . . . Mag daar vrede wees in jou skanse, rus in jou paleise.” Nou daarmee is verbind die waardering van die samelewing ter plaatse: „Daar staan die stoele vir die gereg, die stoele van die huis van Dawid . . . Terwille van my broers

en my vriende wil ek spreek: Vrede in jou!” Miskien mag ons daarmee ook wel Ps. 133 verbind: „Kyk, hoe goed en hoe lieflik is dit dat broers ook saamwoon!”

Dit is nie verwonderlik, dat hierdie gevoelens ook menigmaal religieus gekleur word nie. Ooral in die hele antieke wêreld is die stad as sodanig die draer van religieuse waardes. Fustel de Coulanges het dit vir Griekenland en Rome aangetoon en beskrywe in sy pragtige boek *La cité antique*. Tog moet mens die gedagtes wat daarin uitgespreek is oor die onverbreeklike eenheid van stadsgod en stadslewe nie sonder meer op Bybels terrein oorbring nie. In Israel is hierdie dinge veel gekompliseerder, ek waag dit om te sê: veel dialektieser as in Griekenland. Die God van die Israelitiese veroveraars van die Kanaänitiese land was geen stadgod nie. JHWH trek saam met sy volk, JHWH gaan partymaal sy volk voor, JHWH laat hom tydelik êrens neer, maar ’n vaste woonplek het Hy nie en wil Hy nie hê nie. As gevra word na sy eintlike verblyfplek, dan rig die oog hom dikwels na die uiterste suide, waar êrens die berg Sinai lê; so weinig bepaald is origins hierdie orientasie, dat ons selfs nie meer weet waar Sinai of Horeb gesoek moet word nie.

Die gode van die Kanaäniete daarenteen het hulle stede gehad. Hier kan die plekname ons goeie dienste bewys. Amper al die stede wat met Bet begin, moet verstaan worde as woonplek van die een of andere godheid. Die bekendste voorbeeld is Bet-el, „huis van El”, waar dus ’n heiligdom was van die Kanaänitiese El, ons as *deus otiosus* uit die Ugaritiese tekste bekend. Bet Arbel is die „tempel van die vier gode”; Bet Baäl Maon die „heiligdom van die Heer van die woonplek”; Bet Dagon was die plek, waar die koringgod vereer is; in Bet Horon is die Kanaänitiese god Horon tuis; in Bet-Semes bloei die sonnekultus; ens., ens.!

Hier het ons dus ’n duidelike antitese: vir die Israeliet is die godheid transcendent wat die stad aangaan, vir die Kanaäniet immanent. So kon dit egter nie bly nie. Niemand kan blywend vrede hê met ’n god wat uitsluitend transcendent is. Daarvan is al iets hoorbaar in die stoutmoedige woord van Moses: „As U self nie meegaan nie, laat ons dan nie hiervandaan optrek nie.” Daar moet ’n moontlikheid wees om die godheid te ontmoet, ’n plek waar die mens hom kan soek. Ook tydens die omswerwing deur die woestyn het Israel ’n heiligdom gehad.

Aan die ander kant egter kan wie eenmaal die wilde verrukking van verlorenheid en redding in die transcensie gesmaak het, nooit volkome terugkeer tot die huisbakke gemoedelikheid van die reslose immanensie nie. Netsomin as wat ons kan verwag dat die Israeliete, eenmaal gevestig in die kultuurland, blywend sal vashou aan die gedagte dat JHWH buite hul eie land sy woonplek het, netsomin kan ons by hulle die volkome vereenselwiging van stad en Godshuis verwag wat blykbaar by die Kanaäniete in swang was.

Ter oplossing van hierdie tweespalt het Israel nie soseer na ’n sintese gesoek nie — die sintese is in die logika wat die immanensie in die teologie is — maar veeleer dialekties die een in teenstelling tot die ander

laat bestaan, en 'n uitweg gevind in die eschatologie. Nooit was Israel digter by die oorbeklemtoning van die immanensie as toe by Salomo se tempelwyding die heerlijkheid van die HERE die gebou vervul het. Maar in die woord, wat na Bybelse trant die teken begelei, heet dit: „Want sou God werklik op die aarde woon? Die hemel, ja die hoogste hemel kan U nie bevat nie, hoeveel minder hierdie huis wat ek gebou het.” Die uitweg word dan vervolgens aangedui: „Wend U dan tot die gebed van u kneg en tot sy smeking.” Dit is die eschatologiese moment: die ewige God wend hom tot die aarde. Dit is 'n handeling, wat telkens weer deur die Ewige herhaal kan word; maar dit is nimmer 'n toestand, waarop die mens kan reken nie.

So word dus inderdaad die stad met sy heiligdom die woonplek van die Allerhoogste. In die besonder geld dit, na Silo en ander plekke, waarvan ons min weet, van Jerusalem, in die Lagis-briewe en 'n paar keer ook in die O.T. kortweg „die stad”, *ha'ir* by uitstek genoem. God kan te Jerusalem gevind word: die HERE laat hom vind te Sion. Die ongekultiveerde woesteny is die woonplek van Asasel en ander demone; die heiligdom lê in die stad. Dit beteken egter nie, dat God die medeburger van die Jerusalemers word nie. Hy laat hom vind, Hy openbaar Hom, Hy verskyn in, Hy kom tot sy tempel, sy stad.

Dit is na my mening die verklaring van die uitdrukking Immanuel, wat in die heilsgeskiedenis so 'n groot rol speel. „God is met ons” is oorspronklik seker nie die beskrywing van 'n permanente toestand nie. Tereg het jare gelede die wysgeer Pos reeds betoog dat sinne wat algemene, blywende waarhede aandui (van die soort van „gras is groen”) tot die laast optredende in die geestesgeskiedenis behoort. „God is met ons!” is die juigende kreet van 'n priesterprofeet as antwoord op die gebed van die skare, wat om die teenwoordigheid van die godheid bid. Die koms van die hemelgod word aan sekere tekens gespeur, as saligende gebeure aangekondig, in 'n massale geestesvervoering ervaar.

Sodra as die geesteslewe iets van sy spanning inboet, sak hierdie liturgies-eschatologiese ervaring in tot 'n platvloerse en burgerlike selfversekerdheid. Terwyl waarskynlik die profeet Jesaja, en seker Ps. 46 met sy refrein: Die HERE van die leërskare is met ons! die Immanuelgedagte aanvaar, sonder daarom al te Kanaänities te word, moet Jeremia honderd jaar later teen die al te grote immanensie-voorstelling stry. Blykbaar is die eschatologiese spanning ingesak tot die gerusstellende oortuiging, dat die stad, as tempel van die Here, altyd seker kon wees van sy teenwoordigheid en beskerming. God het in die voorstelling van 'n Hananja en sy medestanders inderdaad tot medeburger geword. Wat die mistikus Rilke in sy eiewillige godsdiens 'n rede tot roem ag: „Es ist nur eine schmale Wand zwischen Ihn und mich” — dit is vir Esegïël een van die gruwele van ou Jerusalem: „deurdat hulle hul drumpel by my drumpel gemaak het, en hul deurpos langs my deurpos, sodat net *die muur tussen My en hulle was.*” Maar selfs Esegïël kan die gedagte van 'n heiligdom te Jerusalem nie loslaat nie en in die toekomstige eschatolo-

giese tydsgewrig sal die heilige stad, volgens die laaste woorde van die profeet, die naam dra: „Die HERE is daar!”

Met ander woorde, altans in die ene stad, en altans in verre toekoms, word tog die ou Kanaänitiese gedagte van die Godsstad tot 'n werklikheid. Soos die idee van die koningskap, al is dit van Kanaänitiese herkoms, in die heilsgeskiedenis opgeneem is as 'n draer van die hoogste gedagtes, so is ook die voorstelling van die Godsstad nooit losgelaat nie. Nog vir onse Here Jesus Christus is Jerusalem die stad van die groot Koning. En nouliks is die aardse heiligdom in vlamme opgegaan, of die apostel aanskou in 'n visioen die nuwe Jerusalem, die heilige stad, wat neerdaal van God uit die hemel, soos 'n bruid wat vir haar man versier is. Hier is die eschatologiese inhoud herwin; maar dit word van die selfde tyd af opgeweeg deur die liturgiese belewenis in die gemeente, wat die huis van God — Bet-el — en die tempel van die Heilige Gees is. En so, tegelyk as eschatologie in die eindtyd en as liturgiese werklikheid in die hede, tree die *civitas Dei* dan deur die arbeid van Augustinus binne in die geestesbesit van die Wes Europese Christenheid.

Daar is egter ook nog 'n ander lyn in die Bybel. Behalwe die Godsstad is daar ook nog die stad wat teenoor God hom verhef, nie natuurlik omdat dit 'n stad is — met daardie dwaling het ons reeds afgereken — maar omdat dit 'n ander stad is, een wat ons God, die God van ons heiligdom, nie vereer nie. Voorbeelde daarvan vind ons reeds in die Ou-Sumeriese periode: in die vervloeking van die godin van Umma deur 'n inwoner van Lagas, nadat dit deur die manne van Umma verwoes is. Die godheid van die vyandige stad word tot 'n duiwel. Al het ons daar tot nog toe geen bewyse voor, ons kan aanneem dat in geval van vyandskap en vete die een stad in Kanaän die ander as die antigodlike mag beskou, gevrees en gevloek het.

So kan dit verklaar word, dat by Israels profete met vrywel stereotipe wendinge gepraat word oor die antigoddelike stad, die stad van boosheid en sonde, van bloedskuld en afgodery. Nou eens word dit vereenselwig met Nineve, dan weer met Babel, maar partymaal ook, wat heel wat verderreikende betekenis het, met Jerusalem. Terwyl daar reeds, soos ons gesien het, in die voorstelling van die Godsstad 'n sekere dialektiek aanwesig is, word dit in amper ondraaglike mate die geval as dieselfde Godstad tegelyk ook die anti-god-stad genoem kan word. En ook hierdie lyn is deurgetrek. Die sondes van Jerusalem is erger as dié van Sodom, verkondig Esegieël. Die stad van die groot Koning is volgens die woord van Christus ook die stad wat die profete dood, en stenig die wat tot haar gestuur word, die stad waarvan die beeld geteken word in die gelykenis van die wingerd en die landbouers. En dieselfde boek Openbaring wat ons in die nuwe Jerusalem die ewige godsstad teken, spreek van Israels Jerusalem as „die groot stad wat geestelik genoem word Sodom en Gomorra”.

Langs die liturgiese vreugde van die Kerk, wat telkens weer in selfgenoegsaamheid kan ontaard, klink dan ook deur alle eeue die stem van die „stiefkinders van die Christendom” as 'n heilsame korreksie, hoewel

die vereenselwiging van Kerk en Satansryk ons netsomin aangenaam in die ore klink as die bestempeling van Jerusalem as Sodom die Jode vreugde gebring het. Teenoor die majestueuse beeld van die *Civitas Dei* in die Wes-Europese wêreld staan die afskrikkende waarskuwing van Dostojevski se Groot-Inkwisiteur. En so lewe ons ,seker as kinders van die Reformasie, in 'n blywende tweespalt, rampsalig en vol beloftes, omdat ons burgerskap in die hemele is.

A. VAN SELMS.
