

PREUTSHEID IN KRONIEKE.

Tallose male is die aandag daarop gevestig, dat die Ou Testament met besondere onbevangenheid oor die geslagslewe van die mens praat. Dit gebeur herhaaldelik dat 'n vader wat versuim het om hom behoorlik voor te berei, by die huisgodsdienste dinge voorlees wat altans vir kinders ongeskik is om te hoor. Die vraag kom dan op waarom hierdie soort dinge so veelvuldig in die Bybel aanwesig is. By die twisgeskryf oor die „ban”, waarmee deur die wêreldlike owerheid in hierdie land party boeke getref word, is dan ook herhaaldelik die opmerking gemaak, dat daar Bybelgedeeltes is wat netso goed in die ban gedoen sou kan word.

Natuurlik is hierdie opmerking 'n misverstand. Volgens die trefende uitspraak van MENNO TER BRAAK is pornografie nie 'n saak van inhoud nie maar van vorm. Die Bybel spreek opelik oor die lewe van die sinne, maar is daarom nog nie sinneprikkelend nie. Die bedoeling wat die Bybel met 'n geskiedenis soos dié van Tamar het is nie om op ons instinkte te spekuleer nie, maar om te laat sien wat die mens sonder God is; en daarom word so'n geskiedenis ook heel anders vertel as in 'n pornografiese boek sou gebeur.

Nietemin bly dit waar dat die Bybel 'n reeks van geskiednisse bevat, wat nie maar net ongeskik is vir kinders nie, maar ook onder volwassenes 'n sekere verleentheid kan veroorsaak. Hierdie verleentheid is nie ongesond nie. Dis in ieder geval beter as die skaamtelose „eerlikheid” wat as reaksie teen die Victorianisme die laaste halwe eeu gepredik is en sover as ons kan sien die wêreld en die jong mense nie baie verder gehelp het nie. Waarskynlik sal die impasse, waarin ons wat betref die seksuele moraal vandag verkeer, dit wel vir ons noodsaaklik maak om 'n nuwe, laat ons hoop opregte, Victorianisme aan te kweek.

In ieder geval, skrywers soos HUXLEY en andere wat hul by hul verdediging van boeke van 'n twyfelagtige gehalte op die Bybel beroep, behoort te bedink dat die Bybel ook in hierdie verband altyd die uiterste soberheid betrag en niks meer sê nie as wat vir sy doel strik noodsaaklik is. Ook gebruik die Ou Testament 'n reeks van eufemismes, wat ons gewoonlik nie meer as sodanig herken nie, maar wat tog in werklikheid omskrywings is wat blykbaar uit 'n behoefte aan kiesheid voortkom.

Ons gee maar net 'n paar voorbeelde:

jakab word gebruik om seksueel verkeer aan te dui. Die oorspronklike betekenis is „gaan lê”. Die Afrikaanse vertaling gee dit weer met „gemeenskap hê met” (Gen. 19: 33; ens.), „gemeenskap hou met” (Gen. 19: 33; ens.), „slaap by” (Gen. 30: 15, 16) of „lê by” (Gen. 39:

10; II Sam. 13: 11), sonder dat dit duidelik word waarom op die verskillende plekke onderling so verskillende vertalings gebruik word.

bo' el, „ingaan tot”, het dikwels dieselfde betekenis as die eersgenoemde woord. Die Afrikaanse vertaling gebruik hiervoor konstant die uitdrukking „ingaan by”. Die uitdrukking stam wel uit die tyd, toe die spraakmakende gemeente nog in tente gewoon het: by die Bedoeiene het die vrouens ’n afsonderlike deel van die tent tot hul beskikking, wat deur ’n gordyn van die res afgeskei is.

jada', „leer ken”, is oorbekend. Die Afrikaanse oorsetting gee dit amper altyd weer met „beken”, dog in I Kon. 1 : 4 kom daarvir in die plek „gemeenskap hê met”. Oor die oorsprong van hierdie omskrywing is nogal getwis. Opmerkelik is, dat die Grieks dieselfde eufemisme ken met *gignooiskoo*; egter dien opgemerk te word, dat dit eers by KALLIMACHOS (310–240 v.Chr.) voorkom, sodat die moontlikheid nie uitgesluit is nie dat ons hier met oosterse invloede op die Grieks van Alexandrië te doen het. Die Babilonies, Arabies en Siries ken verwante omskrywings.

qarab, „naby kom” (so ook die Afrikaanse vertalers) het al weer dieselfde betekenis as die voorafgaande terme. Dis opmerklik dat Jesaja in ’n outobiografiese stuk hierdie woord kies om sy verkeer met sy vrou aan te dui (Jes. 8: 3, waar die Afrikaans die kleine variant „na . . . kom” gebruik). Aangesien Jesaja op die gebied van die seksuele terme baie kieskeurig lyk, meer as een van die ander profete, kan ons wel aanneem dat hierdie omskrywing in die Hebreeus van sy tyd as die mees ordentlike gegeld het.

gilla kanāf (Deut. 23: 1 = 22: 30 in die vertalings; 27: 20) word in ons Bybelvertaling vertolk met „die kombes oplig”; in altwee die tekste word dit gebruik van ’n bloedskenigende verbintenis. Hiermee is verwant die uitdrukking *parasj kanāf* (Es. 16: 8; Rut 3: 9), „die kombes uitsprei”, in altwee die gesiteerde tekste van ’n geoorloofde seksuele verkeer gebruik. Dis moeilik om te begryp hoekom die Afrikaanse Bybelvertalers in die tweede uitdrukking die woord *kanāf* met „vleuel” weergegee het en nie, soos in die eerste, met „kombes” nie.

Naas hierdie ses eufemistiese omskrywings vir die seksuele verkeer noem ons drie vir die manlike lid: *basār*, „vlees” (Lev. 15: 2, 3, 7; 15: 19; Es. 16: 26; 23: 20); *raglaim* „voete” (Es. 4: 25; Jes. 6: 2; 7: 20); *jād* „hand” (in ieder geval Jes. 57: 8, waar die Afrikaans nie ten onregte „vlees” het; verder ook wel II Sam. 18: 18, vlg. I Sam. 15: 12; Jes. 56: 5).

Met hierdie voorbeelde kan ons volstaan. Hulle is voldoende om te bewys dat die Outestamentiese skrywers in hul woordekeus netsoos ons daarna strewe om ’n sekere kiesheid te betrag wat ’n kenmerk van beskawing is en nie as oneerlikheid of huigelary beskou mag word nie. In die verbygaan wil ons nog opmerk dat terwyl ons dikwels ook in

verband met swangerskap, geboorte en borsvoeding eufemismes gebruik, die Ou Testament hierdie lewensverrigtings regstreeks by hul naam noem.

Terwyl dus die Ou Testament 'n natuurlike kiesheid in sy taal betrag, spreid dit nogtans geen sluier van terughouding oor die geslagslewe nie. Waar dit nodig is, word onomwonde verhaal wat gebeur het, en dit op 'n manier wat vir die ore van ons tydgenote soms wat al te duidelik is.

Op hierdie algemene reël word na die mening van die skrywer van hierdie opstel 'n uitsondering gevorm deur die boek Kronieke. By noukeurige lesing van hierdie boek, en veral deur vergelyking met die daaraan parallel lopende passasies uit ander Bybelboeke kry mens die indruk, dat die skrywer bewus vermy om dinge te vertel wat vir die sedelikheid aanstootlik kan wees en ook in sy woordekeus hier en daar deur dieselfde strewe bepaal word.

Die eerste voorbeeld ontleen ons aan die geslagsregisters. In I, 2: 3-4 word die seuns van Juda opgesom. As eerste word Er vermeld; in die tweede helfte van vs. 3 word van hom gesê: „Er, die eersgeborene van Juda, het die HERE mishaag, daarom het Hy hom laat sterwe.” Hier verraai die Kronis baie duidelik, dat hy vir hierdie gedeelte Gen. 38 as bron gebruik het; daar kom mos in vs. 7 letterlik dieselfde woorde voor. Vir die gewone leser word dit effens verduister deur die feit dat die Afrikaanse vertaling om onbekende redes hier anders as in Kronieke vertaal het. Nou volg daar in Gen. 38 die welbekende geskiedenis van Onan. Mens sou dit nou ook in Kron. 2 verwag; die naam van Onan is tweede genoem, en as dit nodig was om te verklaar hoekom geen nakomelingskap van Er opgesom kan word nie, dan geld dieselfde ook met betrekking tot die naam van Onan. Maar die Kronis word hom plotseling bewus dat dit hom sou dwing om 'n geskiedenis te vertel wat besonder aanstootlik en inderdaad op sy mins onesteties is. Daarom swyg hy verder hieroor. Mens sou kan opmerk, dat die Kronis ook swyg oor Sela; maar dit kan verklaar word uit die feit, dat Gen. 38 oor Sela en sy nakomelingskap niks vertel nie. Aan Num. 26: 20, vgl. I Kron. 9: 5; Neh. 11: 5, het die Kronis in hierdie verband nie gedink nie.

Daarby aansluitende word die geskiedenis van Tamar, wat ook sy bedenkbare kante het, net met hierdie woorde aangedui: „En Tamar, sy skoondogter, het vir hom Peres en Serag gebaar.” As ons die geskiedenis nie uit Gen. 38 sou ken nie, sou ons dit sekerlik nie uit hierdie vae mededeling kan rekonstrueer nie. Die moontlikheid bestaan selfs, dat die Kronis hom opsetlik so vaag uitdruk sodat party van sy lesers mag glo dat ons hier 'n geval het wat lyk op dié van Gen. 50: 23: 'n man neem die klein kinders as eie kinders aan.

Aan die feit, dat in I Kron. 1:36 die woord vir „bywyf” uit Gen. 36: 12 vervang is deur „seun”, mag in hierdie verband geen betekenis geheg word nie. Die skrywer van Kronieke gebruik op ander plekke sonder enige bevangenheid die woord „bywyf”, vgl. Kron. 1: 32, ens. Watter verklaring mens ook mag gee vir die verandering in I, 1: 36, dit is duidelik dat ons hier geen voorbeeld van preutsheid het nie. Die instelling van die „bywyf”-verbintenis is blykbaar in die dae van die Kronis nog heeltemal as ’n eerbare beskou; daarmee is origens nog nie gesê dat dit in daardie tyd, die begin van die vierde eeu, nog baie veelvuldig voorgekom het nie. Waarskynlik geld hiervan dieselfde as van die poligamie in die algemeen: dat dit in onbruik geraak het, vermoedelik om ekonomiese oorsake, voor dit deur die wet of die sedelike bewussyn veroordeel is.

In die geskiedenis van die intog van die ark binne Jerusalem volg die Kronis van I, 15: 27b tot 16: 3 byna oorals woordelik die teks van II Sam. 6: 14–19. Hy vermeld dan ook dat Migal die koning om sy uitbundige vreugdedans in haar hart verag het. Maar in 16: 4 gaan hy plotseling sy eie weg met ’n beskrywing van die Levitiese musiek. Hierdie invoeging duur tot vers 43, wat gelyk is aan II Sam. 16: 19b en 20a. Daarna sou die Kronis dus, die berig in Samuel volgend, die ontmoeting van David met Migal moet teken het. Hy laat dit egter geheel weg, sodat die vermelding van Migal se veragting in 15: 29 nou in die lug hang en sy eintlike pointe mis.

Watter rede kan ons vir hierdie opvallende feit vind? Die beste lyk tog wel hierdie, dat die Kronis die vermelding van Dawid se „ontbloting” kwetsend vir die kiesheid gevind het. Wanneer ons II Sam. 6: 20 aandagtig lees, word dit duidelik dat hier geen sprake is van ’n ontbloting in die algemeen nie, maar spesiaal van die geslagsdele. Daarom voeg Migal daarby: „voor die oë van die slavinne van sy dienaars”, en sy vergelyk dit met die optrede van ekshibisioniste: „soos een van die ligsinnige mense hom somar ontbloot!”

Die mees opvallende weglating van die Kronis, in vergelyking met die ouere boeke van die Ou Testament, is wel dié van die sogenoemde familiegeskiedenis van Dawid, daardie meesterstuk van Israelitiese vertelkuns wat ons oorgelewer is in II Sam. 11–20. Amper altyd word hierdie weglating so verklaar, dat aangeneem word dat die Kronis alles verswyg wat aan die ideale beeld van ’n koning, wat hy in Dawid wou teken, in enig opsig afbreuk sou kan doen. Maar hierdie teorie hou geen rekening met die feit, dat die Kronis selfs van sy mees bewonderde koningsgestaltes sondes meedeel. Dit geld bv. van Salomo (vgl. Neh. 13: 26), van Asa (II Kron. 16: 1–12), van Josafat (19: 2; 20: 35–37), van Hiskia (32: 25)

en Josia (35: 22). Op hierdie algemene reël vorm Dawid geen uitsondering nie, soos baie duidelik blyk uit I Kron 21, veral vs. 7 en 8. Spesiaal vers 7, wat in II Sam. 24 ontbreek, is 'n bewys daarvoor dat die Kronis geensins bedoel om in Dawid 'n smettelose figuur te teken nie. Mens sou ook nog kan wys op I Kron. 22: 8, waarin anders as in die ouere bronne, bloedvergieting en oorlogvoering Dawid onwaardig maak om die tempel van die Here te bou.

'n Andere verklaring, wat effens aanneemliker is, wys daarop dat die doel van die skrywer van Kronieke was om 'n geskiedenis te gee van die kultus in die tempel te Jerusalem. Die familiegeskiedenis van Dawid het geen regstreekse betrekking daarop nie en kon dus agterweë bly, netso goed as bv. die hele geskiedenis van die konings van Noord Israel deur die Kronis weggelaat is.

Daarop moet die antwoord lui, dat daar 'n reeks ander gebeurtenisse in die lewe van Dawid is, wat seker nie meer verband hou met die erediens te Jerusalem as wat die familiegeskiedenis doen, en wat tog wel deur die Kronis opgeneem is. As voorbeelde kan genoem word die geskiedenis wat in I Kron. 18 en 19 gegee word. Dis oorgeneem uit die boek Samuel en behandel die oorloë met die omwonende nasies. Boënop is daar in die sogenaamde familiegeskiedenis 'n paar punte wat wel deeglik betekenis vir die godsverering in Jerusalem het, sien II Sam. 12: 20; 15: 24, 25.

So bly daar feitlik geen ander verklaring oor nie as dat dit die seksuele karakter van die sogenaamde familiegeskiedenis was wat dit vir die Kronis onmoontlik gemaak het om dit op te neem. Die hele geskiedenis van II Sam. 11–20 word beheers deur sonde op die gebied van die geslagslewe. Die Kronis kon hom agtereenvolgens stoot aan die sinspeling op die vroulike periodes by Batseba (II Sam. 11: 4); aan die egbrek van Dawid (11: 4); aan die aanmoediging van Uria deur Dawid tot coïtus (11: 8–13); aan die oorname van Saul se harem deur Dawid, sy skoonseun (12: 8, vgl. Lev. 18: 17); aan die bedreiging dat 'n ander die vroue van Dawid tydens sy lewe sal beslaap (12: 11); aan die verkragting van Tamar deur Amnon (13: 1–22); aan die daadwerklike oorname van die harem van Dawid deur Absalom (16: 21, 22).

Dit is sodoende sewe redes vir die Kronis om die geskiedenis, wat hy in II Sam. 11–20 gevind het, oor te slaan. Dit lyk of die Kronis daarom selfs die naam van Batseba liewerste vermy het. Terwyl hy van Salomo se opvolgers telkens die moeder met name vermeld (II Kron. 12: 13, Naäma, die moeder van Rehabeam; 13: 2, Migaja, die moeder van Abia; 15: 16, Maëga, die moeder van Asa; ens.), word die naam van Salomo se moeder in Kronieke nie genoem nie, met uitsondering alleen van die

vermelding in 'n lys buitekant die beskrywing van Salomo se regering, in I, 3: 5, waar boonop die naam vervorm is tot Bat-Sua, en dié van die vader van Batseba tot Ammiël. Dit lyk amper of die Kronis wil voorkom dat selfs die blote naamsvermelding die leser sou laat dink aan die mees bekende egbreuk-geskiedenis uit die Ou Testament en vermoedelik wel uit die wêreldliteratuur.

Veel minder het die weglating van I Kon. 3: 16–28 in Kronieke die aandag van die kommentatore getrek. Die meeste, bv. A. NOORDTJIJ (Kronieken, II, 1938, p. 52) gaan hierdie feit sonder nader ondersoek verby. 'n Eienaardige oplossing gee J. GOETTSBERGER (Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon, 1939, p. 204), wat aanneem dat in die dae van die Kronis die teks van Konings hierdie episode nog nie geken het nie. Die vernaamste beswaar teen hierdie teorie is dat ons moeilik kan aanneem dat die boek Konings nog in die vierde eeu sulke ingrypende redaksiewysigings sou ondergaan het, as die invoging van hierdie passasie sou veronderstel. So lang as 'n saaklike verklaring vir die verskil tussen Konings en Kronieke aangewys kan word, hoef ons nie na 'n literêr kritiese veronderstelling te gryp nie.

Daardie saaklike verklaring word gebied deur die feit, dat die geskiedenis van I Kon. 3: 16–28 handel oor die regstryd tussen „twee vroue wat hoere was”. Die ouere bronne praat met saaklike rus oor hoere, amper asof hulle dit as 'n beroep naas ander beroepe beskou (Gen. 38 is 'n tiperende voorbeeld!). Maar die woord kom by die outeur van Kronieke nie voor nie, netsomin as dié wat die manlike teenhanger daarvan aandui, soos ons netnou sal sien. Die blote feit dat die geskiedenis van I Kon. 3 twee vroue van onsedelike lewenswandel laat optree, was genoeg vir die Kronis om dit weg te laat.

Mens sou kan vra of dit nie vir hom moontlike was om hierdie geskiedenis, wat so goed pas in die skone beeld wat Kronieke van Salomo ontwerp, deur 'n verandering in terminologie geskik vir sy boek te maak nie. Die antwoord op daardie vraag moet egter ontkennend wees. Hierdie geskiedenis staan en val met die feit dat die twee vroue ongehuwde moeders is. Anders sou hulle mos nie self hul regsak voor die koning kon gebring het nie, maar dit aan hul manne moes oorlaat. Was egter so'n verandering deur die Kronis aangebring, dan sou die verhaal sy dramatiese karakter geheel verloor het. Ook is dit duidelik dat mens veral waar dit 'n jong suigling betref beter op die moederinstink as op die vaderbesef kan spekuleer. Daarom het die Kronis voor die keuse gestaan om die verhaal in hooftrekke ongewysig oor te neem — en dus die aanstootlike hoere te vermeld — of dit in sy geheel te verwerp. Hy het die laaste alternatief gekies.

Teen hierdie betoog sou ingebring kan word, dat die Kronis herhaaldelik (I, 5: 25; II, 21: 11, 13) die werkwoord „hoereer” en die

daarvan afgeleide selfstandige naamwoord „hoerery” gebruik. Op die genoemde plekke het hierdie woord egter die godsdienslike betekenis van „aan God ontrou word”, „afgodery pleeg”, wat sinds Hosea se dae ’n vaste term in die profetiese prediking was en blykbaar so veelvuldig in hierdie spesiale betekenis gebruik is, dat die eintlike en oorspronklike betekenis nie meer gevoel is nie. Die uitdrukking *isjsja zona*, „’n vrou wat ’n hoer is” daarenteen het sy oue betekenis behou en laat die leser dink aan ’n kant van die volkslewe wat die Kronis liefwerste onbelig laat. Daarom was dit, en ook die hele geskiedenis van I Kon. 3: 16–28, vir die Kronis onaanvaarbaar.

Mens kan nie sê dat die Kronis meer simpatie vir Rehabeam het as die skrywer van Konings nie. Al lê die Kronis meer as die boek van die Konings die nadruk op die feit dat Rehabeam volgens die teorie van die erflike monargie die wettige vors was, niettemin veroordeel hy die optrede van Rehabeam baie skerp: „Hy het die wet van die HERE verlaat” (II, 12: 1); „hulle (Rehabeam en sy volk) het ontrou teenoor die HERE gehandel” (II, 12: 2). Terwyl die skrywer van Konings in I, 14: 22 meer in die algemeen verklaar: „En Juda het gedoen wat verkeerd was in die oë van die HERE”, pas die Kronis dit spesiaal op koning Rehabeam toe (II, 12: 14): „En hy het gedoen wat verkeerd was.” Daar is dus seker geen sprake van dat die Kronis die opvolger van Salomo sou wil spaar.

Niettemin is daar ’n trek in die opsomming van griewe teen Rehabeam in Konings, wat by Kronieke nie terugkom nie. I Kon. 14: 24 vermeld, dat daar onder Rehabeam „skandseuns” in die land was. Met hierdie term word aangedui ’n persoon van die manlike geslag wat hom beskikbaar stel vir homoseksuele praktyke. Die woord hou egter nog meer in; na sy etimologie beteken dit ’n „gewyde”. Die skandseuns was blykbaar verbind aan die een of ander heiligdom waar hulle hul vir geld verhuur het aan dié wat hul dienste begeer het. Daardie loon vir die gewilligheid tot pederastie is as ’n soort van offerande in die kas van die heiligdom gestort. Die verbod van Deut. 23: 18, 19 (in die vertalings 17, 18) bewys dat hierdie soort van praktyke in voor-Asie voorkom het. Dis hierdie soort dinge wat selfs die blinde kan leer om te begryp hoe hoog Israel deur Gods wet bo sy omgewing uit geruk is.

Nou is dit hoogs opmerklik dat soos ons reeds aangedui het hierdie beskuldiging teen Rehabeam se regering nie in Kronieke herhaal word nie. Soos ons al bewys het, is die aanwesigheid van skandseuns deur die Kronis seker nie uit liefde vir Rehabeam verswyg nie. Die enigste verklaring wat ons daarvan kan gee is dan wel dat hy hierdie walgelike instelling glad nie wou noem nie.

Hierdie opvatting word nog gesteun deur ’n andere waarneming betreffende dieselfde woord. Van drie konings van Juda word in die

boeke van die Konings gesê dat hulle die instituut van die skandseuns probeer uitroei het: van Asa (I, 15: 12), van Josafat (I, 22: 47) en van Josia (II, 23: 7). Hierdie drie konings, en nog in die besonder die laaste twee, is groot gunsteling van die Kronis, veral om die hervormings wat hul ingevoer het tot suiwering van Israels godsdienst en verwydering van die Kanaänitiese sedeloosheid. Niettemin word by die beskrywing van die hervormings deur hierdie drie konings soos die Kronis dit gee in II, 14: 3-5; 15: 8, 16, 17 (Asa), II, 17: 6; 19: 3, 4 (Josafat) en II, 34: 3-7, 33 (Josia) met geen woord melding gemaak van die verwydering van die skandseuns of die afbreek van hul vertrekke nie. Die sterkste spreek dit wel in die geval van Josafat; II Kron. 20: 31-21: 1 is baie duidelik afhanklik van I Kon. 22: 42-51. In die meeste verse is die ooreenstemming woordelik. Maar juis die vers wat oor die skandseuns handel word saam met die daarop volgende vers deur die Kronis geskrap.

Hier kan mens nie meer aan toeval dink nie. Die verklaring vir hierdie viervoudige weglating moet wel in die woord en begrip van „skandseun” self gesoek word.

Daar is nog een klein puntjie wat miskien ook nog ’n voorbeeld is van preutsheid in Kronieke. Dit betref die woord *sjēt*, „fondament, grondslag” wat in Jes. 20: 4 en II Sam. 10: 4 as aanduiding vir die sitvlak gebruik word. Die Afrikaanse oorsëtters het op hierdie plekke respektiewelik „agterdele” en „sitplek” as vertaling gebruik, sonder dat dit duidelik word hoekom hulle nie in al twee die gevalle dieselfde woord gekies het nie. Maar in I Kron. 19: 4, die vers wat parallel met II Sam. 10: 4 loop, staan pleks van die woord *sjēt* die woord *mifsa’a*, wat volgens die etimologie die „stap-plek” is, die plek waar die romp oorgaan in die twee bene. Vermoedelik sal kommentatore soos ROTHSTEIN (Kommentar zum ersten Buch der Chronik, 1927) wel gelyk hê as hulle beweer dat die uitdrukking wat Kronieke hier gebruik minder drasties geklink het as dié wat in Konings staan. Op grond van die etimologie sou mens dit nie agterkom nie, maar die etimologie is in die algemeen en in gevalle soos hierdie in die besonder geen beslissende faktor nie. Die teengestelde bewering van GOETTSBERGER hang saam met sy onvoldoende gemotiveerde opvatting van die reël van die vers en ontbeer elke grond. Niettemin sou ons hierdie variasie tussen Kronieke en Samuel glad nie vermeld het nie, as dit nie ons die geleentheid gebied het om die aandag te vestig op ’n eienaardigheid van die Afrikaanse vertaling: terwyl dit, soos ons alreeds gesê het, dieselfde woord *sjēt* op die een plek met „sitplek” weergee, op die ander met „agterdele”, word die woord *mifsa’a*, wat deur die Kronis bewys in afwyking van die in II Sam. 10: 4 gevonde term gebruik word, in die Afrikaanse vertaling netsoos *sjēt* in Samuel vertolk met „sitplek”! Hier het dus die vertalers feitlik die korreksie wat die Kronis aangebring het weer ongedaan gemaak. Na

die baie voorbeelde wat Gemser in vroeëre jaargange van hierdie tydskrif gegee het, kan ook hierdie vermaaklike geval demonstreer hoe wenslik dit is dat die Afrikaanse vertaling nogeens met hulp van 'n konkordansie gerevideer word.

Hierdie reeks van voorbeelde is te lang as dat mens hom in sy geheel sou kan wegredeneer. Dit moet ons wel tot die gevolgtrekking bring dat die Kronis, so nie as persoon, dan tog seker wel as outeur 'n mate van preutsheid vertoon wat nie so gemaklik by 'n ander Israelitiese geskrif aangetoon sal word nie. Tot sover het ons nog wel vaste grond onder die voete. Anders word dit egter as ons trag om die vrae te beantwoord wat onvermydelik uit hierdie konklusie voortvloei.

Die eerste vraag is: wie is eintlik vir hierdie preutsheid verantwoordelik? Met ROTHSTEIN neem ons aan, dat ons in die boek van die Kronieke in hoofsaak met twee hande moet reken; na die eerste redaksie, wat omtrent die jaar 400 plaas gevind het, het 'n tweede tydens die eerste helfte van die vierde eeu tot stand gekom, waaraan ons o.a. die veelvuldige beskrywings van die tempelmusiek dank.

Dit lyk of ons reeds die eerste Kronis verantwoordelik moet stel vir die kiese toon van die geheel. 'n Vlugtige herhaling van die gevalle wat ons bespreek het wys dit aan: Die geskiedenis van Onan sou in hfst. 2 behandel moet word, en daardie hoofstuk, anders as die vierde is die werk van die eerste Kronis. I, 15 en 16 is sterk deur die tweede Kronis uitgebrei, maar die plek waar die ontbloting van David bespreek sou moet wees, na 16: 43 en voor 17: 1, lyk vry van die inmenging van die tweede Kronis. Egter is hierdie geval die mins duidelike. Die weglating van die familiegeskiedenis van Dawid is ongetwyfeld 'n daad van die eerste Kronis; as hy dit opgeneem sou het, sou die regeringstyd van Dawid, in vergelyking met dié van Salomo, ho alle proporsies uitgegroeï het.

Oor die verdeling van die stof van II Kronieke oor 'n eerste en 'n tweede Kronis bestaan, anders as wat I Kronieke betref, nog geen studie nie. Rothstein se kommentaar is deur Hänel nie verder voortgeset as die end van die eerste boek nie. Dit lyk ook of dit baie moeilik sal wees om in die tweede boek konkrete gegewens vir 'n dergelike verdeling te kry. Mens kan dan ook daarvoor twis of die eerste hoofstuk van die tweede boek spore van die bewerking deur die tweede Kronis vertoon of nie; dit hang veral af van die waardering van die doeblet II, 1: 14-17 en II, 9: 25-28, wat volgens die skrywer van hierdie opstel geen bewys van die redigerende ingrype van 'n tweede hand hoef te wees nie.

Tenslotte is daar niks wat daar op wys dat die viervoudige weglating van die vermelding van „skandseuns” aan die hand van die tweede Kronis

te wyte is. Die passasies, waar mens hierdie vermelding sou verwag, is almal gedeeltes wat ongetwyfeld tot die werk van die eerste Kronis behoort.

Die moontlikheid bestaan natuurlik, dat die tweede Kronis alles geskrap het wat in die werk van die eerste teen sy gevoel van betaamlikheid gestry het, maar waarskynlik is dit tog nie. Dit kan, soos alreeds hierbo gesê, moeilik aangeneem word dat die familiegeskiedenis van Dawid ooit tot die Kronistiese werk behoort het; dit sou die hele komposisie uit mekaar geruk het en 'n persoonlik-psigologies element in die boek van die Kronieke gebring het, wat ons origens nêrens aantref nie.

Wanneer ons sodoende geneig is om aan te neem, dat die tendens tot preutsheid reeds die werk van die eerste Kronis karakteriseer, dan kom vervolgens die vraag op, hoe hierdie neiging, wat sterk met die algemene lyn in die Israelitiese literatuur kontrasteer, by hom verklaar moet word.

Was dit 'n tendens van sy tyd? Dit is 'n bekende verskynsel, dat die opvatting om trent wat wel en nie in geskifte gesê kan word nie, van die tyd afhanklik kan wees. In die sewentiende eeu se Nederlandse blyspel-literatuur kom tallose passasies voor wat in die negentiende en twintigste eeu nie geduld sou word nie.

Ons sal dus 'n blik moet slaan, op literatuur wat ongeveer in dieselfde tyd in Israel die lig gesien het. Ongelukkig is daar nie baie geskifte wat met sekerheid in die vierde eeu gestel kan word nie. Die datering van die boek Joël is te onseker as dat mens 'n gevolgtrekking uit Joël 4: 3 (vertalings 3: 3) sou kan maak. Rut, die pragtigste voorbeeld uit die wêreldliteratuur van 'n reïne onbevangeheid, is waarskynlik uit die vierde eeu afkomstig en bied, afgesien van 1: 12, in hoofstuk 3 'n episode, wat die skrywer van Kronieke vermoedelik ongemaklik sou laat voel het. Uit hierdie selfde eeu dateer vermoedelik die versameling van liedere wat ons in die Hooglied vind, en al is die meeste daarvan waarskynlik eeue ouer, die blote feit van die versameling wys allermins op 'n tyd wat aan 'n oormaat van preutsheid gely het.

So kom ons tot die gevolgtrekking dat in soverre ons die tyd van die Kronis ken, ons geen rede het om aan te neem dat dit anders teenoor die geslagslewe gestaan het as die voorafgaande eeue nie. Verder as hierdie negatiewe gevolgtrekking kan ons nie gaan nie. Die eienaardighede van die Kronis op hierdie punt mag dus vermoedelik nie uit sy tyd en die heersende opvatting verklaar word nie.

'n Ander moontlikheid sou wees om die preutsheid van Kronieke te verklaar uit die doel, waartoe die boek geskrywe is. Vir gekastigeerde edisies, in sonderheid van die klassieke outeurs, gebruik ons die uitdrukking „in usum delphini”. Dis ontleen aan die titelpagina van die

serie uitgawes van klassieke outeurs, wat onder toesig van BOSSUET en HUET in 64 dele van 1674 tot 1730 verskyn het. Op bevel van Lodewyk XIV wat hierdie uitgawe in die eerste plek vir die opvoeding van sy troonopvolger, die Dauphin, bestem het, is daaruit elke aanstootlikheid verwyder.

Sou dit moontlik wees, dat die boek van die Kronieke in die letterlike sin ook 'n edisie in usum delphini was? Een van die duidelikste tendense in die hele boek is die verheerliking van die Dawidiese dinastie en die strewe, om nie maar net die wêreldlik-politieke, maar ook die religieuse betekenis van Juda se koningsgeslag in die lig van die aandag te stel. In die dae van die Kronis het die Dawidiese geslag nog wel betekenis gehad as die vernaamste van die aristokratiese geslachte van Juda, en dit het die voorsitter van die volksvergadering, die sogenaamde *nasi*' (die „vors”) gelewer. Sodoende het die messiaanse verwagting in die Dawidiese lyn, wat deur passasies in die boeke van die profete en in die psalms gevoed en onderhou is, hom telkens kan konsentreer om die persoon van 'n jonge loot uit hierdie geslag.

Die moontlikheid is nie uitgesluit nie, dat die Kronis sy werk in die eerste plek bedoel het as 'n middel by die opvoeding van die jonge Dawidiese van sy tyd. Mens kan inderdaad die skildering van die optrede van figure soos Dawid, Salomo, Josafat, Hiskia en Josia beskou as 'n vorstespieël: die verlede bied die voorbeelde waarna die jonge vors hom moet rig. Dit het inderdaad sy bekoring om die werk van die Kronis onder hierdie gesigspunt te lees.

Niettemin moet ons twee dinge nie vergeet nie. Die eerste is, dat ons in die hele werk geen enkel dwingend bewys vind, dat dit werklik as vorstespieël bedoel is nie. Die ander dat ons niks weet omtrent die wyse van seksuele opvoeding in Israel nie. Op watter leeftyd het die Israelitiese vader dit wenslik gevind om sy seun oor die feite van die geslagslewe in te lig? Mag ons aanneem, dat in die sogenaamde *bar-miçwa*-leeftyd nog 'n aanwysing te vinde is omtrent die tydstip waarop in 'n ver verlede die Israelitiese seun ingewy is in die geheime van die geslagslewe? Die analogie van party min of meer primitiewe volkstamme in verskillende lande van die wêreld sou daarvoor kan pleit, maar die analogie is 'n swak pleitbesorger. Die kans is minstens netso groot dat soos baie vaak in 'n boere-omgewing die geval is, seksuele voorligting geheel oorbodig was deurdat die kind van sy vroeë jare af alles wat hy moet leer van die diere afgesien het.

So eindig dus hierdie ondersoek van ons met 'n paar vrae wat nie gemaklik beantwoord kan word nie. Ons kan dit betreur. Vas bly

egter staan dat daar in die boek van die Kronieke 'n duidelike neiging tot preutsheid opgemerk kan word, en dat hierdie neiging die werkwyse van die Kronis in hoë mate beïnvloed het.

Pretoria, 10 Nov. 1947.

A. VAN SELMS.
