

Intertekstualiteit, kontekstualiteit en Daniël 9¹

P.M. Venter
Departement Ou-Testamentiese Wetenskap
Fakulteit Teologie (A)
Universiteit van Pretoria
PRETORIA

Abstract

Intertextuality, contextuality and Daniel 9

*This article investigates the terms **intertextuality** and **contextuality** as used in literary science. The discussion follows Sailhamer's proposal that these terms can be used to understand the theological meaning of the final shape of the Old Testament. The investigation of the terms is then applied to a reading of Daniel 9:1-27.*

1. Inleiding

In sy publikasie *Introduction to Old Testament Theology. A Canonical Approach* (1995), gee Sailhamer besondere aandag aan die kanonieke eindgestalte van die Ou Testament. Daar is vir hom 'n "... hermeneutics and semantics of that shape" (Sailhamer, 1995:239). Hy beskou dit egter van belang om ook aandag te gee aan die wordingsproses waardeur hierdie eindvorm tot stand gekom het. Daarvoor maak hy onder andere gebruik van twee begrippe uit die literatuurwetenskap, wat hy noem "Inter-Textuality" en "Con-Textuality". Hierdie begrippe dra volgens hom daartoe by om die eindvorm beter te verstaan.

Sailhamer gee geen aanduiding van die literêr-teoretiese grondslag van hierdie begrippe wat hy gebruik nie. Dit lyk of daar wel verdienstelikheid in Sailhamer se aanwending van hierdie begrippe skuil wanneer die Ou Testament as kanon en as bron van 'n teologie van die Ou Testament bestudeer word. Dit is egter wenslik om eers die teoretiese onderbou van hierdie twee begrippe na te gaan alvorens 'n proefloop gemaak word om Daniël 9 aan die hand daarvan te lees.

2. Intertekstualiteit in die taalkunde

Die begrip "intertekstualiteit" word in die literatuurwetenskap op verskillende maniere gebruik. Die betekenis wat daaraan gekoppel word, hang grootliks saam

1 Hierdie artikel word opgedra aan kollega Frans Lion-Cachet uit waardering vir sy werk op die terrein van die Ou Testament. Die kanonistiek, waaroor dit onder andere in hierdie artikel gaan, is ook een van sy belangstellings.

met die taalteorie wat 'n navorser aanhang. Dit hang ook af van waar die klem in die leesproses geplaas word. Wanneer daar vanuit 'n produksie-estetiese hoek na die bronne en die betekenselemente gesoek word, word die rol van die outeur in die hantering van bestaande tekste beklemtoon. Intertekstualiteit het dan met *herhaling* te doen. Wanneer daar vanuit die perspektief van die Franse teorie (soos dié van Julia Kristeva) met die "polilogie" van die teks gewerk word, val die klem op dekonstruksie en die aandeel van die leser in betekenisgewing (vgl. Ibsch & Van Gorp, 1987:3). Intertekstualiteit het dan met die *dialogisme* van die taalhandeling te doen. Die saak word vervolgens vanuit albei hoeke nader bekyk.

2.1 Die aard van intertekstualiteit

Vanuit die *produksie-estetiese perspektief* is intertekstualiteit 'n proses van teks-absorpsie en transformasie tot nuwe tekste. Intertekstualiteit is "... de potentiële overdraagbaarheid van uitingen over de tekstgrens heen, en hun assimilatie in nieuwe tekststructuren" (Van Peer, 1987:20). Die teoretiese onderbou van hierdie siening van intertekstualiteit is te vinde "... in een algemene teorie van het parallelisme in de literatuur ..." (Van Peer, 1987:16). Literatuur het 'n bepaalde selfstandigheid. Dit kan naas ander literatuur, verwant daaraan, maar tog selfstandig, bestaan.

Volgens die taalteorie van Bakhtin, daarenteen, is taal 'n sosiale aktiwiteit. Die taalhandeling is wesenlik dialogies van aard. Woorde is daarop gerig om antwoorde te ontlok. Dit antisipeer 'n reaksie en is ook met die oog daarop gestruktureer. "Elke diskoers is ook in dialoog met voorafgaande diskoerse oor dieselfde onderwerp sowel as diskoerse wat nog moet kom en waarop dit in antisipatie gerig is" (Viljoen, 1993:314). Betekenis in die taalhandeling word volgens Bakhtin bepaal deur die heteroglossie wat die wêreld sien as 'n wemelende verskeidenheid van diskoerse. Elke taaluiting is 'n voortdurende wisselwerking tussen betekenis wat mekaar wedersyds bepaal. Die taaluiting is deel van hierdie groter netwerk van interaksies. 'n Literêre skepping, soos die roman, is die literêre verwesenliking van die *dialogisme* in die taalhandeling.

Die taalteorie van Bakhtin is verder uitgewerk deur die Franse poststrukturalisme, veral in die werke van Julia Kristeva, Roland Barthes en ander wat bekend staan as die Tel Quel-groep. Intertekstualiteit is een van die konsepte waarop hulle hulle taalteorie bou. Veral die semioloog Kristeva het aan die moderne teorievorming oor intertekstualiteit nuwe rigting gegee deur haar gebruik van die term *intertextualité*. Daaronder verstaan sy volgens Roudiez (1980:15) "... the transposition of one or more systems of signs into another, accompanied by a new articulation of the enunciative and denotative position". Volgens hierdie siening is dit so dat "... elke tekst situeert zich op het kruispunt van verschillende teksten, die hij herleest, condenseert, verplaat, verdiept" (Lernout, 1987:33). Elke teks staan intertekstueel met ander tekste in verband. Hierdie verband sluit nie net

direk aanwysbaar en aangehaalde tekste in nie, maar alle ander tekste, ook die mees triviale. Die teks is die ontmoetingsplek van verskillende tekste. Dit is 'n spinneweb. Dit gaan selfs nog breër as dit: “Kristeva, Sollers en Barthes hebben de gehele cultuur beschreven als een tekst, zodat de intertextualiteit kan worden opgevat als het spel van interacties daartussen” (Claes, 1987:9).

2.2 Die tegniek van intertekstualiteit

Vanuit die produksie-estetiese perspektief gesien, kan intertekstualiteit baie vorms aanneem. Wat *herhaal* word en wat oorgedra word, kan enigiets wees vanaf 'n sitaat, parafrase, résumé, ekserp, kommentaar, kritiek, interpretasie, plagiaat, cliché, gemeenplaas, spreekwoord, allusie, parodie, selfs 'n pastiche. Die aard van die herhaling is so dat “... alleen die vorme van talige herhaling die in het taalgebruik niet dwingend zijn ... worden in het algemeen als intertextualiteit bestempeld” (Van Peer, 1987:16). Vanuit hierdie perspektief gesien, is intertekstualiteit nie die dwingende gebruik van ander tekste nie, maar 'n keuse wat uitgeoefen word. 'n Teks kan ook tot stand kom sonder om ander tekste te gebruik. Volgens die dialogistiese perspektief, daarenteen, is daar geen keuse vir Teks die outeur of hy intertekstualiteit wil verwesenlik al dan nie. Dit is reeds aanwesig die oomblik dat daar 'n taaluiting plaasvind.

As die intertekstualiteitsteorie tot die produksie-estetiese terrein beperk word, kan intertekstualiteit op drie vlakke onderskei word.

- **Intertekstuele relasies op sintaktiese vlak**

Eerstens is daar intertekstuele relasies tussen tekste op sintaktiese vlak, selfs al is daar net een element gemeenskaplik. Daardie element funksioneer dan as 'n “interteksteem” (Claes, 1987:10). Interteksteem kan op verskillende vlakke voorkom, vanaf die fonologiese tot die semantiese vlak. Die belangrikste is om die vlakke waarop die interteksteem voorkom te identifiseer en dit binne daardie konteks te verstaan. Saamgebondelde interteksteem kan as 'n “interteks” funksioneer. In “generiese intertekstualiteit” (Claes, 1987:11) word verskillende tekste as variante van die interteks verstaan. In “spesifieke intertekstualiteit” (Claes, 1987:11) kan relasies tussen twee bepaalde tekste uitgewys word. Die een teks kan dan slegs in die lig van die ander teks verstaan word. Onleesbare gedeeltes ontstaan wanneer die leser nie die verband met die ander teks kan raaksien nie. As die leser 'n naslaanwerk moet raadpleeg, is daardie teks volgens Claes se terminologie 'n “mesoteks”: “een teks die als tussenschakel dient tussen de te duiden tekst (fenoteks) en de duidende teks (architeks)” (Claes, 1987:11). Die intertekstuele ooreenkomste tussen die argiteks en die fenoteks is waarop die interteksteem wat hier bo genoem is, neerkom. Hulle intertekstuele verskille kan as transformasies beskryf word. In identiese transformasies of herhalings word die betekenisvorm en betekenisinhoud van die oorgeneemde tekselemente nie verander nie, slegs die konteks verander. Dit word die “sitaat” genoem. As

slegs die betekenisvorm oorgeneem word, kan dit die klank- of lettersitaat genoem word. As slegs die betekenisinhoud behou bly, het ons met die *allusie* te doen.

- **Intertekstuele semantiek**

Die tweede vlak waarop intertekstuele relasies nagegaan kan word, is dié van die intertekstuele semantiek. Hier gaan dit oor die funksie van die intertekstuele verskynsel. Die illokutiewe strekking van die taalhandeling is hier bepalend. Die illokutiewe strekking van die oorspronklike handeling kan behou word, maar ook drasties verander word. Die vorm speel hier 'n belangrike rol. Hier kan opgemerk word "... dat literaire vorme van intertextualiteit in hoofzaak worden gekenmerk ... door een wijziging die ten opzichte van de originele taalhandeling wordt aangebracht, een wijziging die in ieder geval de illocutieve strekking van het origineel aantast en daarbij de uitings- en propositionele dimensies zoveel mogelijk ongewijzigd laat" (Van Peer, 1987:22).

- **Die kommunikasiesituasie**

Die derde vlak van intertekstuele relasies is dié van die kommunikasiesituasie. Die intertekstuele rituele was anders in 'n mondelinge situasie waar woorde geen outeur gehad het nie en vrylik oorgeneem was. In die huidige tyd is ons baie gesteld op outeursreg. Intertekstuele aanhalings gaan gepaard met allerlei protokol. In die gebruik van idioome, geykte uitdrukkings en gevestigde uitdrukkings is taal egter 'n voortdurende aktiwiteit van intertekstualiteit waarin bestaande literatuur weer ingespan word in nuwe taaluitings.

Vir navorsers wat in terme van herhaling dink, is die gevalle waar die outeur homself nie net in terme van aanhalings nie, maar ook in terme van die denkbeelde en begrippe van 'n ander outeur/s uitdruk, steeds 'n vorm van intertekstualiteit. In die werke van Freud en Jacques Lacan druk die outeurs hulle in terme van reeds gepubliseerde werke uit. Herhaling is 'n taaldaad waarin twee prosesse afspeel, naamlik seleksie (paradigmaties) en kombinasie (sintagmaties). Ook is dit 'n metaforiese en metonimiese gebeure. Wanneer iets in taal uitgedruk word, word dit in terme van die reeds bekende en die vereistes van taalekspressie gedoen. Die bestaande word betrek, al is dit nie in duidelik uitgespelde aanhalings nie. "Tekste waarin intertextualiteit een open rol speelt (waarin wij duidelijke aanwijzingen aantreffen dat er een relatie-confrontatie met bepaalde andere tekste bestaat) zijn hierbij symptomatisch voor welk geschrift dan ook" (Houppermans, 1987:45). Alle geskrifte funksioneer intertekstueel en hierdie aanwysbare intertekstualiteit is maar net die sigbare kant van iets wat in elk geval aanwesig is. Die konfrontasie met die ander tekste kan verskillende vorms aanneem en maak dit moontlik om van soorte intertekstualiteit te praat.

Schmitz onderskei dan ook inderdaad tussen "intertextualiteit door middel van signalen" (Schmitz, 1987:25) en "intertextualiteit door middel van symptome"

(Schmitz, 1987:25). By intertekstualiteit deur middel van “signalen” is daar duidelike verwysings na ’n ander teks wat die kompetente leser kan sien. “Intertextualiteit is een vorm van verwijzen, en het is ook duidelijk waarnaar verwezen werden” (Schmitz, 1987:26). By intertekstualiteit deur middel van simptome, sien die leser die verband tussen twee tekste, hoewel daar geen enkele aanleiding in die teks daarvoor bestaan nie. Schmitz verwys na Riffaterre en sluit by sy gedagtes aan. Aanwysbare verbindings, soos aanhalings, tel vir Riffaterre glad nie onder intertekstualiteit nie. Sullepsis of woordspeling is volgens hom die intertekstuele herkenningsmiddel by uitstek. Dit is ongrammatikaliteite wat ’n aanduiding gee van die interteks wat nie meer aanwesig is nie. Dit is simptome van iets onvolledigs, wat op ’n ander vlak voltooi moet word. Volgens Schmitz is daar vir Riffaterre drie tipes intertekstualiteit: in die intratekstuele tipe sit die interteks binne in die teks self waar nie-verenigbare tekste saam afgedruk staan; die komplementêre tipe waar die leser die teks as die negatief van die interteks sien; gemedieerd waar ’n derde teks die verband tussen teks en interteks aan die lig bring.

Die prosas van intertekstualiteit kan ook *dialogisties* vanuit ’n konteks van betekenisproduksie gesien word. Umberto Eco gebruik die term hipokodifikasie om aan te dui dat ’n teks geskep word deur ’n nuwe kombinasie van elemente wat alreeds vantevore deur ander kodifiserings gebruik was. Die aktualiseringspotensiaal van taal vorm die hoeksteen van die artistieke teks. Daardie teks word in die kommunikasiesemiotiek gesien as ’n skepping wat in referensiebetrekking staan, nie net tot die aktuele wêreld van die leser nie, maar ook tot literêre referensiewêreld. Die teks bring ’n referensiewêreld tot stand wat nie die teks voorafgaan nie, maar juis deur die teks self geskep word. “Vanuit dit uitgangspunt veronderstellen wij een mogelijke wereld van referenties, die van de teks, tot stand gebracht *in en door de tekst zelf*” (Rodríguez, 1987:55). Die teks skep sy eie verwysings. “Maar de tekst bestaat gewoon niet zonder lectuur, hij is tekst in een spel van communicatieve activiteit” (Rodríguez, 1987:55).

Volgens Eco word ’n wêreld uit “individue” geskep en aan elk van daardie individue word bepaalde eienskappe toegeken. Om ’n teks met sy referensiewêreld te skep beteken om sulke “individue”, wat elk hulle eie referensiewêreld gehad het, saam te bring en aan elkeen ’n bepaalde eienskap binne die nuwe tekswêreld toe te ken. Die tekskritikus moet in staat wees om hierdie “individue” te herken en die wêreld waaruit hulle kom te sien. Hy moet ook in staat wees om raak te sien watter eienskappe aan hulle toegevoeg is toe hulle ’n nuwe identiteit in hulle nuwe teksverband ontvang het. “Deze individuen zijn herkomstig uit zeer verschillende werelden: die van de dagelijkse ervaring, de geschiedenis, de kunsten en vooral andere literaire teksten, gecanoniseerde paradigma’s van ‘individuen’ met specifieke hoedanigheden en met eigen betrokkenheids-wetten” (Rodríguez, 1987:56).

Omdat elkeen van hierdie “individue” verweef is in ’n netwerk van relasies en aksente binne die wêreld waar hy gebruik word, kan dit nie gaan om die vergelyking van twee wêreldes nie, maar om die vergelyking van twee individue en veral hulle noodsaaklikheid. “Het is bijgevolg evident dat *het intertextuele of transtextuele verband niet wordt gelegd tussen twee volledige werelden* waarvan de ene de potentiële variabele kan zijn van de andere ... *maar tussen individuen*” (Rodríguez, 1987:57). Die referensiële wêreld waartoe die individu behoort, is dus nie die objek soos Riffaterre dink nie. Die tekstuele individu wat die kritikus herken as moontlike variasie van die individu uit sy eie referensiewêreld, is egter ’n ander individu wat enkele gemeenskaplike eienskappe het wat essensieel geword het in die literatuur. Daar is ook nie ’n verskil tussen die individue wat gebruik word, of dit mense se name (“rigid designators” – Dolozel) of wat ook al is nie. “Er is voor ons bijgevolg geen verschil wat de intertextuele behandeling betreft van eiggamen ... bepalende beschrijvingen ... en citaten. Alle noemen ze hun referentiële wereld ...: maar geleidelijk naargelang onze referentie breder word, benoemen de ene *meer* dan de andere...” (Rodríguez, 1987:59). Dit gaan dus in intertekstualiteit om die semiotiese funksie wat dit vervul.

De herkenning van een individu in een nieuw teken als mogelijke variabele van een individu dat tot een andere textuele referentiewereld behoort is een *semiotische actualisatie*: het referentiële individu wordt aldus tot uitwendige interpretant van het teken. Deze intertextuele (Kristeva) of transtextuele (Genette) relatie wordt geïntegreerd in een semiotische ketting van hypocodificaties (Rodríguez, 1987:59).

2.3 Die funksie van intertekstualiteit

Vanuit die *produksie-estetiese* perspektief gesien, is daar twee redes vir die gebruik van intertekstualiteit. Die een funksie daarvan “... ligt in de band die door het gebruik ervan ontstaat met de tradisioneel in de kultuur verankerde kennis en waarden” (Van Peer, 1987:23). Kultureelverankerde kennis word daardeur oorgedra. In nuwer tekste gaan dit meer daarom om in dispuut met die tradisionele kennis en waardes te gaan. In ouer tekste gaan dit om die kultuur en sosiologiese verryking. Die tweede funksie is ter wille van die spel van taal. “Het spel-karakter ervan is een constante in al die vormen van intertextualiteit waarbij de oorspronklike taaluiting manipulaties ondergaan” (Van Peer, 1987:23). Daar word met die teks gespeel en dit is ’n bron van vermaak.

Vanuit die *dialogistiese* perspektief gesien, met sy klem op die polifonie van die taaluiting, gaan dit oor meer as net ’n spel: dit gaan om die wesenlike dialektiek van bestaan deur middel van die taal. Intertekstuele funksies is histories en sosiaal bepaal. “Zij kunnen alleen onderzocht worden binnen de sociale, ideologiese en literaire instituties waarbinnen zij geproduceerd en geconsumeerd word” (Claes, 1987:12).

Volgens Claes dien intertekstualiteit in die literatuur vier tipes funksies. Dit gaan in die argitekse om 'n *inhoudelike funksie*, soos byvoorbeeld die bewysplek van 'n stelling. In die subjek van die argitekse gaan dit om 'n *outoritêre funksie*, soos 'n gesagsargument. In die fenoteks gaan dit om 'n *integreerende funksie* waar 'n sitaat 'n cliché geword het. In die subjek van die fenoteks gaan dit om 'n *karakteriserende funksie*, soos 'n erudiese sitaat. Hierdie vier funksies kan verdubbel as dit ook vir die negatiewe teendeel gebruik word.

Schmitz (1987:26) bepaal die funksie van 'n teks deur die relasie daarvan tot ander tekste. Deur intertekstualiteit kan 'n teks in een van drie negatiewe tipe relasies tot 'n ander teks te staan kom. Een tipe relasie is dié van totale ontkenning: die betekenis van die teksfragment waarna verwys word, word heeltemal omgedraai. In die relasie van simmetriese ontkenning word grootliks by die ander teks gehou, maar daar word tog aan die betekenis 'n ander draai gegee. In die relasie van gedeeltelike ontkenning word slegs een gedeelte van 'n teks ontken. 'n Ander manier om hierdie funksie van negatiewe relasie te beskryf, is om van psigo-analitiese terme gebruik te maak. Dit kan as “neuroties” beskryf word wanneer iets in die gebruikte teks ontken word. Dit kan “pervers” wees wanneer die teendeel van die gebruikte teks doelbewus uitgebou word. Dit is “sublimierend” wanneer dit in dialogiese gesprek met die gebruikte werk gaan (vgl. Houppermans, 1987:45).

3. Intertekstualiteit in Bybelondersoek

Brawley (1992:419) is van mening dat die ontwikkeling in die taalwetenskap van belang is vir die eksegeese en die teologie: “... current literary theory on intertextuality holds promise for further advances by showing how scriptural precursors and their successors resonate against each other to form allusive meanings that elude literal explanation”. In die intertekstuele verbinding van tekste word begrippe en idees na vore gebring wat bo die afsonderlike tekste uitstyg. 'n Teks bestaan nie net in terme van homself nie, maar ook in terme van 'n groter literêre tradisie of kanon, waarvan kultuur selfs as interteks oorweeg kan word. “Intertextuality is not as concerned with identifying the sources of a document as it is with understanding the impact and function of both earlier and contemporary texts in a given text” (Aune, 1991:142). Gewoonlik word 'n teks gemeet in soverre dit sy voorganger se literêre en historiese konteks getrou reflekteer. Die ouer en jonger teks word gewoonlik van mekaar weggehou en in hulle afsonderlike literêre en historiese kontekste gehanteer. Wanneer Psalm 2:1-2 in Handeling 4:25-26 aangehaal word, word die parallelisme in die psalm geïgnoreer en die historiese konteks daarvan laat vaar. Wanneer die tekste saam gelees word, kom daar egter 'n derde dimensie na vore. “Allusions are interdependent formulations. What one text expresses in its own voice is altered by the voice of the other, and the interaction between the two recasts the meaning of

the independent parts” (Brawley, 1992:421). Die ouer en nuwer teks eggo mekaar sodat die een in terme van die ander gelees moet word en nie apart soos die gewone metode vereis nie. “The play between precursor and successor texts, like word play, produces a figuration that goes beyond the sum of the meanings of the independent texts” (Brawley, 1992:421).

Die intertekstuele verbintenis dra iets in hom van die metafoor. Oordrag vanaf die konstante komponent (die *tenor*) op die veranderlike komponent (die *vehicle*) bring ’n idee na vore wat nie in een van die komponente afsonderlik gesetel is nie, maar juis in hulle interaksie. Wanneer twee tekste op mekaar betrek word, word nie net die betekenis van die ouer teks op die jonger een oorgedra nie, maar ook iets van die jonger teks op die ouer een. Wanneer Deuteronomium 8:3 in Lukas 4:4 aangehaal word, word Israel se honger in die wildernis oorgedra op Jesus wat gevas het. Maar dit kan ook omgedraai word, sodat Deuteronomium Jesus se honger uitbou om met Israel se wedervaring in die wildernis te klop sodat dit ook ’n teologiese betekenis het om die honger na God se Woord aan te dui. “Ultimately intertextuality can be viewed from the perspective of an interpreter who reads both texts in resonance. Together they form a figuration that goes beyond the sum of the independent meanings” (Brawley, 1992:422).

Hierdie betekenis-tussen-die-tekste in die Bybel word deur Snyman (1995) ’n end verder gevoer. Hy bring intertekstualiteit met die kanonisiteit van die Bybel in verband. Die intertekstualiteit in die tekste van die Bybel moet ook binne die historiese groeiproses van die kanon, die fiksering daarvan en die voortdurende funksionering daarvan in die verskillende geloofsgemeenskappe gesien word. Snyman sluit by die kanonkritiek van Sanders aan, maar modifiseer sy teorie in die lig van ’n breër definisie van intertekstualiteit. Sanders sien kanon as ’n proses waarin stabiliteit en aanpasbaarheid die sentrale rol speel. ’n Vaste kern van tradisies is telkens in ’n krisissituasie deur ’n geloofsgemeenskap aangegryp en na aanleiding van die vrae “wie is ons?” en “wat moet ons doen?” is die tradisie geherformuleer.

Snyman het ’n probleem met die gedagte van ’n vaste kern van tradisies. In die lig van die Qumranvondste van parallelle tekste, die tekskritiese aanvaarding dat daar meer as een variant van tekste in omloop was, waarvan een uiteindelik oorgebly het en as kanonteks gebruik is en die inherente intertekstualiteit van tekste, verkies hy om eerder te praat van “story streams” (Snyman, 1995:207). In verskillende gemeenskappe was verskillende teksvariante in omloop. Omdat dit nie oor ’n gefikseerde teks gegaan het nie, maar oor die gesaghebbende verhaal wat dit oordra, was daar die ruimte vir elke geloofsgemeenskap om ’n eie variasie te gebruik. Vanweë die inherente eienskap van intertekstualiteit het die verskillende gemeenskappe se tekste nie los van mekaar gestaan nie. “These texts shared a network of intertextual connections, all pointing to one another. In

most cases the texts narrated the same story, presented, however, in an entirely different form of discourse” (Snyman, 1995:212).

Elkeen van hierdie parallele tekste was weer intertekstueel verbind aan die bestaande tradisiestroom. Dit was volgens Snyman nie ’n vaste kern van tradisies nie, maar parallele strome van oorgelewerde tradisies. Elke teks (mondeling of skriftelik) kon met enige, of baie, van die ander tradisiestrome in intertekstuele verbintenis staan. Met die eventuele fiksering van die tekste en die uitkristallisering van een bepaalde vorm van die tradisiestroom en die toenemende oortuiging dat die geskrewe teks woordeliks geïnspireer is, word dit die woorde en frases van die teks wat voortaan intertekstueel met mekaar saamgelees word en met nuwe stories verbind word. Dit neem egter nie weg dat die gefikseerde kanonteks steeds intertekstueel aktief bly nie. Die gefikseerde teks verteenwoordig ’n teks wat intertekstueel met ouer strome van tradisies en met kontemporêre strome van tradisies verbind was. Dit is die bepaalde tapisserie wat een geloofsgemeenskap van die post-eksiliese tyd uit ouer en tydgenootlike tekste geweeft het waarin hulle waardestelsel en geloofsoortuigings verwoord is. Vanweë die skriftelike vorm daarvan – en moet ons byvoeg, die gebruik daarvan deur die godsdienstparty van die Fariseërs wat die mag in die hande gehad het en dit deur hulle geskifte uitgeoefen het – het dit die status van ’n gesaghebbende kommunikasie verkry. Hierdie teks het en sal egter vanweë die inherente eienenskap van intertekstualiteit aktief bly. So ’n teks bly vanweë die aansien daarvan deel van die intertekstuele dialoog. Spore daarvan sal altyd in ander geskifte gevind word. So gaan die tradisiestroom voort, sodat die kanon deel is van ’n veel groter stroom wat vanweë die inherente intertekstuele karakter van tekste iets is wat nooit sal ophou nie.

Die semantiese en teologiese belang wat Sailhamer (1995:239) aan die kanonvorm heg (“... hermeneutics and semantics of that shape”), moet dus binne die raamwerk van intertekstualiteit, soos ons dit hier beredeneer het, oor ’n veel breër linie gesien word. Elke teks in die kanon is “... a moment in the life of a story within a community ...” (Snyman, 1995:212). Elke teks verteenwoordig binne die heteroglossie van die wêreld en die dialogisme van die taaluiting ’n bepaalde keuse en uitdrukking van ’n geloofsontmoeting van God deur ’n spesifieke geloofsgemeenskap. Die wyse waarop die bepaalde teks geformuleer is, staan intertekstueel in verbinding (in al die vorms wat in die taalkunde hierbo uitgewys is) met die literêre tradisiestroom wat was en wat sou kom, maar staan ook in verbinding met “... de sociale, ideologiese en literaire institusies waarbinnen zij geproduceerd en geconsumeerd word” (Claes, 1987:12). Die Jesaja-tradisie wat Jesaja van Jerusalem in die agtste eeu v.C. geskep het, was intertekstueel aan die uitsprake van profete en die sosiale omstandighede van sy tyd in Jerusalem verbind. In die kontinuïteit en diskontinuïteit van hierdie tradisie het ’n Deutero- en Trito-Jesaja hulle later intertekstueel, onder andere aan hierdie tradisie en sy

teologiese strominge, verbind. Hulle het hulle tydens die verdere lotgevalle van Jerusalem en in die lig van die verwagtings oor die stad, op 'n manier uitgedruk wat hulle uitsprake deel van die boek van Jesaja in die kanon gemaak het (vgl. Venter, 1989).

4. Montage

Die woord “con-textuality” kan met kontekstualiteit vertaal word. Ek verkies die Franse woord *montage*, om enige verwarring met die begrip kontekstualisering te vermy.

Montage het basies met materiële produksie te doen. Sedert die negentiende eeu dui dit op die monteer van 'n masjien of die inwerkingstel van 'n monteeraanleg. “Wenn Künstler diese Bezeichnung auf ein Verfahren ästhetischer Produktion übertragen, so nehmen sie damit über die immanent entwickelten künstlerischen Techniken hinaus alle neuen technischen Möglichkeiten ihrer Zeit für sich in Anspruch” (Jürgens-Kirchhoff, 1984:7). Die kunstenaar benut alle tegniese en estetiese moontlikhede, nuut en oud, om vanuit die materiaal wat beskikbaar is, 'n *collage* te skep. Deur sy/haar jukstaponeering van die gegewene probeer hy/sy 'n estetiese werk daarstel wat die realiteite van die spesifieke tydperk mimeties weergee en dit betrek. Hierdie tegniek word nie net in verskillende kunsvorms, soos die beeldende kunste, die literatuur en die musiek gebruik nie, maar ook in die “... künstlerischen Randgebieten, in der Typographie, im Layout, in der Plakatkunst, sodann in sogenannten trivialästhetischen und außerästhetischen Bereichen” (Jürgens-Kirchhoff, 1984:30). Die bedoeling van *montage* is “... die Überwindung der Grenzen und Rangunterschiede zwischen den künstlerischen Gattungen. Alle möglichen Formen und Stoffe sollen fortan in Kommunikation treten können” (Jürgens-Kirchhoff, 1984:11). Die mees uiteenlopende sake word bymekaar gegooi om in interaksie te tree. Uit hierdie *dialogistiek* van die kunswerk spreek dan die kunstenaar se bedoeling.

Elke kunsvorm hanteer *montage* op sy eie manier, ooreenkomstig die medium waarin dit werk, maar ook in ooreenstemming met 'n eie interpretasie en toepassing van die tegniek. Die Kubiste onder die skilders en die fotomontage van John Heartfields is sprekende voorbeelde van twee verwante visuele mediums wat elkeen 'n ander pad met *montage* loop. Sparke en McKowen werk op die gebied van die letterkunde. *Montage* het vir hulle met jukstaponeering en relasiestelling te doen. Hulle omskryf die werking van *montage* in die letterkunde soos volg:

There is only one way in which a person acquires a new idea: by the combination or association of two or more ideas he already has into a new juxtaposition in such a manner as to discover a relationship among them of

which he was not previously aware. An idea is a feat of association (Sparke & McKowen, 1970:2).

In die fotokuns beteken *montage* om twee of meer foto's te kombineer óf deur die negatiewe saam af te druk, óf deur foto's uit te knip en dit saam te plak om een foto te vorm. 'n Skyfievertoning is wesenlik 'n *montage* van afsonderlike beelde wat geflits word en saam 'n bepaalde geheelbeeld skep. "Montage gives full scope for juxtaposing images to make graphic, emotional or intellectual points" (Freeman, 1985:152).

Die Russiese filmmaker, Sergei Eisenstein, was een van die eerste mense uit die kunswêreld om die term *montage* te gebruik. Hy het reeds in 1923 sy gedagtes oor *montage* in "Montage of Attractions" in die tydskrif *Lef* gepubliseer. Hy het die tegniek van *montage* in sy films gebruik om uiting te gee aan sy aanvoeling vir kontraste, vir die patos van die dialektiek van teenoorstaandes. Hy het die wyduiteenlopendste sake denkbaar aangewend om 'n nuwe tipe kunsfilm te skep. "A new art would be shaped somewhere where the sciences must intersect all those monumental forms of art – the fresco, the symphony, the tragic rituals of ancient theatre – there, where the structure of pathos lived and waited to be used" (Leyda, 1982:8).

Sailhamer vereenselwig sy begrip "kon-tekstualiteit" met Eisenstein se begrip *montage* (vgl. Sailhamer, 1995:213). Hy werk nie soseer met Eisenstein se aanvoeling vir kontras en patos nie, maar eerder met die effek wat verkry word wanneer twee selfstandige literêre entiteite gejuksaponeer word en 'n semantiese omraming daardeur ontstaan in terme waarvan elkeen van die entiteite verstaan moet word. Hy gebruik die begrip "kon-tekstualiteit" om die betekenis van die posisie van Bybelboeke in die kanon vas te stel. Die vorm van die kanon, onder andere geskep deur *montage*, het semantiese sowel as teologiese betekenis. Die juksaposisie van die materiaal van die kanon dui teologiese temas aan wat in 'n teologie van die Ou Testament beskryf moet word.

Hierdie benadering van Sailhamer kan met 'n paar uitbreidings gehandhaaf word. *Montage* verskil van intertekstualiteit daarin dat daar nie versmelting plaasvind nie, maar dat die dele wat in juksaposisie geplaas word, herkenbaar hulle eie identiteit behou. Die *semantiese raamwerk* wat die *montage* skep, lê nie in die teks self nie, maar bô die teks. Dit lê op die vlak van die metaforiese, op die terrein van wat Brawley (1992:422) hierbo genoem het "... beyond the sum of the independent meanings". Die juksaposisie waarin *montage* sy komponente plaas, het dikwels meer met Sergei se kontras en patos te doen as met Sailhamer se identifikasie. Parallelisme in Hebreeuse poësie – wat ook maar 'n vorm van *montage* is – stel dikwels teenoorstaandes parallel naas mekaar omdat hulle juis in hulle kontras die verskillende kante van die selfde munt is. Iets van hierdie stereometriese plasing rondom 'n gemeenskaplike wat raakgehoor moet word,

kan ook in die *montage* van groter dele binne die kanon verwag word. Iets van hierdie polifonie van dialektiese uitsprake kan tot stand kom in 'n teologie van die Ou Testament wat ruimte laat vir die diversiteit van teologieë binne een kanon.

5. Daniël 9

Daniël 9:1-27 bestaan uit drie gedeeltes. Die inleiding in die eerste twee verse stel die probleem wat Daniël het met Jeremia se uitspraak dat Jerusalem vir sewentig jaar vervalde sal lê. In verse 3-19 word Daniël se gebed van boetedoening weergegee. Verse 20-27 keer terug na die onopgeloste raaisel van die sewentig jaar, wanneer die engel Gabriël aan Daniël verskyn en hom inlig dat dit dui op sewentig tydperke.

Wat nou volg, is 'n intertekstuele ondersoek van die gebed en sy omramende openbaring, asook 'n kontekstuele refleksie oor die samevoeging van hierdie twee bepaalde gedeeltes met hulle oënskynlik teenstrydige teologiese sienings in een hoofstuk.

5.1 Eksplisiete en toespelende intertekstualiteit

'n Geval van "intertextualiteit deur middel van signalen" (Schmitz, 1987:25), of wat Sailhamer noem "eksplisiete intertekstualiteit", of "spesifieke intertekstualiteit" (Claes, 1987:11), kom voor in vers 2, waar verwys word na die uitspraak van Jeremia dat Jerusalem vir sewentig jaar vervalde sal wees (Jeremia 25:11-14 en 29:10). 'n Tweede geval kom voor in verse 11 en 13 waar daar na "die wet van Moses" verwys word. In nie een van die twee gevalle is daar 'n herhaling van die ander teks deur middel van aanhaling nie. Slegs die betekenisinhoud bly behoue. Dit is wat Claes (1987:11) *allusie noem*. Waarna Sailhamer verwys as *toespelende* intertekstualiteit, kom voor in vers 15 waar die tema van God wat sy volk uit Egipte gelei het, aan die orde gestel word. LaCocque (1979:185) verwys daarna as die "Urtheophanie of the Exodus".

5.2 Implisiete intertekstualiteit

Volgens Sailhamer veronderstel *implisiete intertekstualiteit* bekendheid met bestaande tekste. Hierdie tipe intertekstualiteit is wat Schmitz (1987:25) "intertextualiteit deur middel van symptomen" noem. Voorbeelde hiervan kom veral in die gebed van Daniël voor (verse 3-19). In byvoorbeeld verse 12-14 word Klaagliedere 1:18a en 2:17a gereflekteer. Die gebed is al bestempel as "... a mosaic of quotations from Deuteronomy and Jeremiah, and occasionally from 1 Kings, Leviticus and Ezekiel" (LaCocque, 1979:182), "... an anthology containing a number of quotations from Deuteronomy and Jeremiah ..." (Anderson, 1984:107) en "... a smoothly flowing pastiche of traditional phrases ..." (Collins, 1984:90). As "... an anthological liturgical text in the post-exilic literature ..."

(LaCocque, 1979:182) dui dit op 'n proses van hergebruik van bestaande gedeeltes. Die “aanhalings” is egter nie eksplisiet nie, maar iets wat deur die ingeligte leser ontdek moet word. Daar is “verhullingsprocédés” (Van Peer, 1987:22) waardeur die literêre gedeeltes so volledig in die nuwe teks geïntegreer is dat daar geen formele aanduidings meer is van die grense van die oorspronklike gedeelte nie. Dit stem presies ooreen met gedeeltes uit dieselfde kategorie in 1 Konings 8, Esra 9:6-15, Nehemia 9:6-37 en 1 Barug 1:15-3:8.

Buiten met tekste wat nou nog bestaan of literatuur wat tans nog bekend is, was daar ook implisiete intertekstualiteit met tekste wat verlore gegaan het. Uit die groot aantal geskrifte wat by Qumran ontdek is, soos die Aramese Gebed van Nabunaid en Pseudo-Daniël, veronderstel Dimant (1993:57) “... a rich literary tradition, out of which the Book of Daniel itself, at least partly, may have emerged”. Daniël en ander kontemporêre literatuur uit die tweede eeu “... characterize early Judaism as a religious and literary world of great diversity” (Dimant, 1993:57).

Bultema (1988:272) is in sy kommentaar op hoofstuk 9 gedeeltelik reg om aan te neem “... that Daniel had read much, especially in the prophecy of Jeremiah, for he alludes more often to words from this prophet than to those of any other”. Om egter summier te veronderstel dat die boek Jeremia waarna in Daniël verwys word, die boek is presies soos ons dit vandag ken, of dat die “wet van Moses” waarna verwys word, die huidige Pentateug is, sou foutief wees. 'n Mens wil eerder saam met Snyman (1995:207) aanvaar dat daar “story streams” in omloop was en dat Daniël gebruik gemaak het van een van die weergawes van Jeremia se uitsprake. Die *sefarim* (boeke) waarin Daniël die getal 70 gekry het (vers 2) kon enigiets wees van “... the prophetic literature ... i.e. ... the second part of the later Hebrew canon” (Anderson, 1984:105), tot selfs briewe van Jeremia aan die ballinge waarin die profeet in konfrontasie was met vals profete oor 'n vroeë terugkeer uit die ballingskap. Wilson baseer hierdie standpunt op sy tese: “We have then in Jeremiah 27-29 a distinct literary unit which circulated independently and which relates temporally and thematically to the very situation addressed in Dan. 9.1-2” (Wilson, 1990:94). *Sefarim* dui in Daniël 7-12 op die hemelse tablette (10:21, 12:1). Binne die konteks van die tweede deel van Daniël kan die boeke van vers 2 selfs beskou word as 'n kopie van die hemelse tablette wat vooraf deur Jeremia geskryf is. Nog 'n ander moontlikheid word deur Anderson (1984:112) genoem: “The so-called ‘Letter of Jeremiah’, composed not long after the death of Alexander the Great, proffered the suggestion that the Exile would extend for ‘seven generations’ (Letter of Jeremiah v. 3)”. Hierdie brief kon in verskillende vorms in omloop gewees het en sy intertekstuele nalatenskap in die verwysing in Daniël 9:2 gevind het.

Daniël 9:24-27 gaan oor die geskiedenis van God se volk in terme van drie apokaliptiese tydvakke wat saam die sewentigjaarweek-tydperk vorm. Die sewentigjaarweke is verbind met die profesie van Jeremia dat die ballingskap 70 jaar sal duur (vers 2). Hierdie interpretasie van Jeremia skakel egter via die intertekstualiteit met ander gedeeltes: dit berus op "... an exegetical link already made by the Chronicler (2 Chron. 36,21), who understood Jeremiah's prophecy (Jer. 25,11/29,10) in the light of Lev. 26,31-35,43" (Dimant, 1993:61). 'n Ander intertekstuele moontlikheid is dié van Laato. Volgens hom werk Sagaria 12-14 met die tradisie-historiese motief van die aanvalle van die nasies op Sion. Hierdie idee word in Daniël 9:24-27 verder uitgewerk. "Dan. 9,24-27 contains a pre-Maccabean core (= Dan 9,24-26) which was based on the expectations in Zach. 12-14 and which was actualized during the Maccabean time after the murder of Onias III" (Laato, 1990:225).

Die verskynsel in verse 24-27 om die geskiedenis in terme van sabbatsiklusse te behandel, kom ook voor in die temporêre werk van die Diere-apokalips (1 Henog 89:57-90) met sy 70 herders wat oor Israel vir sewentig tydperke moet heers. Die gedagte van 70 weke van sonde en oordeel kom ook voor in die Testament van Levi 16, Boek van die Opsigters (1 Henog 10:11-12) en 4 Q181 2 5. Dit dui vir Dimant (1993:66) daarop dat daar 'n "... comprehensive chronology of history" moes bestaan het. Grabbe (1987:70) veronderstel dat die outeur/s van Daniël aangesluit het by bestaande orakels, veral "... oracles based on the figure 70", wat kort voor en tydens die Makkabese tyd bestaan het. Daar was verskeie orakels in omloop tydens die laaste eeue van die tweede tempel. "The few preserved plus the occasional reference to others make us aware of the wealth of oracular material which was available to the Jews of the time" (Grabbe, 1987:70). Vorige pogings om Jeremia se 70 te verduidelik, kom reeds voor in Sagaria 1:12 en 2 Kronieke 36:22-23. Dit is egter nie die oudste nie, want Daniël is op 'n nog ouer orakel gebaseer waarin dit alreeds gedoen is.

If so, the author of Daniel was not interpreting Jeremiah directly but simply took a pre-existing interpretation and deftly made it a part of his own message. Such a hypothesis would imply that the process of interpreting Jeremiah's 70 years was a continual one and that the Danielic writer was not the first to interpret the 70 years as *weeks* of years (Grabbe, 1987:72).

Binne die "story streams" (Snyman, 1995:207) was daar 'n voortgaande proses van intertekstualiteit aan die gang waarvan Daniël 9 'n snit uit die geheel en die fiksering van 'n oomblik was.

5.3 Illokutiewe wysiging

Van Peer (1987) se derde fase van intertekstualiteit behels 'n wysiging van die oorspronklike taalhandeling en 'n verandering in die illokutiewe strekking van die

taaluiting. In die wesenlike dialektiek van bestaan word die bestaande teks in 'n dialektiek met die ideologie van die leser betrek. Hierdie prosedure is in die laat Christelike jaartelling uitgevoer deur die metodes wat in die rabbynse literatuur as *Midrasj* en *Pesjer* bekend staan. *Midrasj* was 'n tegniek wat gebruik is om veral gedeeltes van die wetsliteratuur só uit te lê dat dit ook op veranderde lewensomstandighede toegepas kon word (vgl. Deist & Burden, 1980:56-61). *Pesjer* was 'n metode wat uit die dialektiek van die apokaliptiese perspektief en bestaande literatuur gebore is. "Die woorde van die Ou-Testamentiese profete is volgens hulle vol geheime (*razim*). Hierdie versteekte betekenis moet deur 'n openbarende uitleg (*pesjer*) verklaar word" (Deist & Burden, 1980:62). Dexinger (1969:51) praat van "... die Doppeldeutigkeit von Worten ... als Schlüssel zu ihrer Interpretation". Hierdie intertekstuele openheid van die teks leen hom tot 'n "organische Ergänzung" (Dexinger, 1969:51) aan die hand waarvan die apokaliptiese begrip van die geheim aan 'n uitspraak dubbelslagtige betekenismoontlikhede gee en toelaat dat dit ook op die uitgewerkte verloop van die geskiedenis betrek kan word. Hierdie tegniek het "... the aim ... to bridge the gap between the original prophecy and the contemporary reality of the later author" (Dimant, 1993:58-59). Die manier van dink is "... typical of the Second temple Period's eschatological thinking" (Dimant, 1993:59); dit is "... a feature of much of the apocryphal and pseudepigraphal literature and is also to be found in the NT" (Anderson, 1984:106).

Vers 24, met sy besonderhede uitgewerk in 25-27, "... is a clear example of the midrashic actualization of the Scriptures (a *pesher*)" (LaCocque, 1979:191). Dit is "... an exegetical MIDRASH or PESHER on Jeremiah 25:11-12; 29:10. The angel does not explicitly claim to be expounding Jeremiah's prophecy, but the association is obvious in view of Daniel's preoccupation in 9:2" (Collins, 1984:91). Die dubbele lesing waarop Dexinger gewys het, maak dit moontlik dat Jeremia 25:11-12 en 29:10 se **שְׁבַעִים** (25:11) ook as **שְׁבַעִים** (70) in Daniël 9:1 gelees kan word en as **שְׁבַעִים** (weke) in Daniël 9:26. Jeremia 25:11-14 en 29:10 het simbolies die einde van die onderdrukking op 'n tydperk van tien sabbatsiklusse geplaas. By die profete word die volk aandadig gehou. By Daniël is die kwaad in Antiochus Epifanes gesetel. "The confession of sin is still present, to be sure, but it has acquired a supplementary character, something like the prerequisite for the presentation of divine secrets, a sort of initiation rite" (LaCocque, 1979:177). Hy ontvang die openbaring dat Jeremia se 70 jaar sewentig weke van jare is, dit wil sê tien keer sewe sabbatte van jare. In die lig van die apokaliptiese perspektief word 'n nuwe betekenis aan 'n bestaande teks geheg. Dit is volgens die inhoud 'n *ex eventu*-profesie in geperiodiseerde vorm. Gebeure wat reeds plaasgevind het, word hier as voorspellings gehanteer. Die reël is dat 'n gedeelte geïnterpreteer moet word met die oog op 'n gebeurte waarvan 'n mens reeds kennis dra. Die sabbatsjare in Levitikus 25 lê aan die

basis van hierdie skema van sewentig weke van jare wat hier gebruik word. Dieselfde metode is ook in Daniël 11:33 e.v. gebruik om Jeremia 25:11-14 te aktualiseer. Ook in 1 Makkabeërs 1:54, 1 Henog 89:68-90:27 en Testament van Levi 16-17 is die teks met hierdie metode van intertekstualiteit kontemporêr gemaak deur die berekening van die jare op die Hasmonese dinastie te laat eindig.

5.4 Kulturele intertekstualiteit

“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 in ’n beweging wat met die sambreelbegrip “Hasidim” aangedui kan word” (Venter, 1996:631). Die inhoud van Daniël 7-12 is intertekstueel gekoppel aan die historiese, sosiale en literêre omstandighede in Jerusalem tydens die tweede eeu v.C. Die historiese omstandighede van die maatreëls van Antioqus IV Epifanes om die tempel te ontwy, die helleniseringsdruk van die gesagvoerende elite in Jerusalem, die teenstrydige standpunt van die militêr-georiënteerde faksie van die Makkabeërs en die konkurrerende invloed van die ander Hasidimgroep wat vir 1 Henog 83-90 verantwoordelik was (vgl. Venter, 1997), vorm die tafereel waarteen die inhoud van Daniël 9 verstaan moet word.

Die historiese omstandighede van Daniël word in verskillende terme gereflekteer. Die begrip *rabbim* in 25 verwys na die Joodse Hellenisties-georiënteerde elite wat ’n ooreenkoms met Antioqus gehad het (vgl. Anderson, 1984:106). Die meeste van die terme wat in die gebed voorkom, kom uit die tegniese taal van die Joodse liturgie. Die kombinasie van vas, sak en as kom in dieselfde konteks ook voor in Nehemia 9:1. Die priester waarna hy in vers 25 verwys, is Onias III wat in 171 v.C. vermoor is op aandrang van sy opvolger Menelaos (vgl. LaCocque, 1979:185-6). Die gedagte van die gevleuelde engele in vers 21 was “inspired perhaps by the sculptures of winged demons in Egypt, and Mesopotamia” (LaCocque, 1979:190).

Die verwysings na *mašiah* (verse 24 en 25), na Jerusalem (verse 16, 18, 24 en 25) en die tempel (verse 16, 20, 24, 26 en 27) reflekteer die outeur/s se unieke apokaliptiese siening. Daar is ’n “... intimate association the Author establishes between the High Priest, the Holy City, the People, and the transcendent Destiny of Israel” (LaCocque, 1979:197). Die outeur het ’n priesterlike opvatting van geskiedenis en eskatologie. Sy messiaanse verwagting is gekoppel aan die persoon van die hoëpriester. Elke deel van sy geskiedenis eindig met die optrede van die messias. Sy verwagting skuif van ’n Dawidiese verwagting na ’n priesterlike tipe van eskatologie. Hy sien in Jeremia se voorspelling ’n kriptiese verwysing na sy eie tyd. “Jeremiah’s prophecy now no longer refers simply to the length of the exile but takes on theological and cosmologic dimension: it centers around the temple and its sanctity, rather than the land and the people ...

and it refers to an apocalyptic endtime, not just the return of the exiles” (Grabbe, 1987:68).

Die kontemporêre interaksie met ander apokaliptiese groepe en die intertekstualiteit met hulle geformuleerde standpunte is duidelik uit die parallele met Daniël 9 wat in verskeie ander apokaliptiese werke uit die 2de eeu voorkom. Hieronder tel die Apokalips van die Week (1 Henog 93), die Diere-apokalips (1 Henog 83-90), die Melgisedekrol uit Qumran (11QMelg) met sy skema van tien jubeljare en ook die Pesjer op die Tydperke (4 Q180 en 181) (vgl. Collins, 1984:92). Daar was ’n tradisiestroom (Snyman, 1995 se “story streams”) waarin die outeur/s van Daniël beweeg het en interaktief-intertekstueel tot ’n eie siening gekom het. Collins dink daaraan as ’n apokaliptiese skema wat in omloop was: “Daniel’s schema need not have been an ad hoc exegesis of Jeremiah, but may have been a deliberate conjunction of Jeremiah’s prophecy and an apocalyptic schema which had been developed independently” (Collins, 1984:92). Dieselfde kan van die gebed in verse 3-19 gesê word. Die gebed is ’n “Communal Confession of Sin” (Collins, 1984:93) op dieselfde vlak as die gebed van Asarja, Psalm 106, Esra 9:6-15, Nehemia 1:5-11, 9:5-37 en Barug 1:15-3:8. Almal van hulle is aan die verbondsvorm verbind. Uit die meer keer wat die gebed in hierdie vorm voorkom, kan afgelei word “that there was an ongoing synagogal tradition down into the hellenistic period” (Collins, 1984:93).

5.5 Montage

Op Sailhamer (1995) se standpunt dat daar deur die jukstaposisie van dele van die Ou Testament teologiese temas geskep is wat nie in die afsonderlike dele aanwesig is nie, maar deur die tegniek van *montage* in die gedagte van die opletende leser geplant word, het ons ’n verdere uitbreiding gemaak. Daar moet ook in *montage* rekening gehou word met kontras en patos en iets van die polifonie van dialektiese uitsprake. Deur die jukstaposisie van teologieë kan metafores iets teregkom van ’n kanonteologie. Dit word duidelik wanneer die gebed in verse 3-19 met die omraming in verse 1-2 en die openbaring in verse 20-27 vergelyk word.

Die gebed verskil opsigtelik met die omraming en met die res van Daniël 7-12. Die verskil geld vir die inhoud, die styl en die teologie daarvan. Dit is wel so dat daar duplisering in verse 3, 4a en 20, 21a voorkom. Heelparty van die woorde van die gebed word in die raamwerk herhaal. Die gedig en die omraming verwys ook albei na Jerusalem. Hierdie ooreenkomste kan egter as redaksionele lasplekke gesien word.

Die gedig pas egter nie goed in sy konteks in nie. Waar die gebed ’n bede vir die oplossing van ’n vraagstuk moet wees, is dit ’n skuldbelydenis. In plaas van ’n gebed om verheldering is dit ’n gemeenskaplike belydenis van skuld.

Theologies stem die gebed ook nie ooreen met die omraming nie. “The apparent contradiction between the theology of the prayer and that of the rest of the book is perhaps the major problem posed by this chapter” (Collins, 1984:91). Daar is ’n wesenlike teologiese verskil tussen die geskiedenis teologieë van die gebed en dié van die engel se uitspraak. Die gebed, soos die Deuteronomistiese tradisie, maak ’n oorsaaklike koppeling tussen die volk se berou/smeekbede en die goddelike beslissing. Die uitkoms wat die engel belowe, is egter op geen manier verbind aan Daniël se gebed nie. Die einde van die tyd sal kom soos dit bepaal is – afgesien van enige aksie van mense. Eienaardig is ook die gebruik van die tetragrammaton *Jhwh* in verse 4, 8, 10, 13 en 14, wat nie in die omraming voorkom nie.

Redaksioneel kan bespiegel word of die gebed ’n bestaande komposisie was, of dit deur die outeur/s self geskep is, of dit redaksioneel later toegevoeg was, of reg van die begin af deel van die perikoop was. Binne hierdie raamwerk kan daar ook na verskillende verklarings gesoek word. Collins se standpunt is dat die outeur self hierdie gebed, wat hyself nie saamgestel het nie, ingevoeg het en nie ’n latere redaktor nie. Volgens Jones is die gebed ingesluit om ’n kontras met die engel se woorde uit te wys en aan te toon dat die einde bepaal is en deur geen gebed verander sal word nie. Volgens Towner wys dit bloot op ’n gebaar van vroomheid, op die houding van ’n man wat op God wag. Steck meen dat daar tog iets deuteronomisties in die engel se woorde in 9:24-27 is. Wilson (1990:92) meen “It is either a rather clumsy attempt to provide an orthodox, deuteronomistic corrective to the deterministic worldview of Daniel, or [it] has undergone a metamorphosis and now serves simply as a substitute for a prayer of illumination”. Collins (1984:96) redeneer weer na die ander kant toe: “We need not assume any polemical intent on the part of the author. In effect, however, Daniel 9 entails a rejection of Deuteronomic theology, not an acceptance of its influence”. LaCocque (1979:189) neem ’n versoenende standpunt in en beskou verse 20-27 as “... résumé of what has gone before. The central element is Zion. Daniel has prayed for Zion and, through it, for God himself”. Volgens Wilson is die funksie van die gebed in sy konteks om die bevinding van Daniël verder te voer – die bevinding dat die tyd van vernietiging besig was om vinnig ten einde te loop en dat sy mense nog nie die verwagte verootmoediging getoon het nie. “The prayer is best understood as an attempt to have Daniel fulfil the conditions for restoration set out in Jer. 29.12-14” (Wilson, 1990:97). Gevolglik: “... it does seem that it is the Hebrew author that corrects the viewpoint of the prayer rather than the other way round” (Wilson, 1990:97)

Die verklarings gaan almal van die standpunt uit dat die outeur/s of redaktor/s korreksies op bestaande teologiese standpunte wil aanbring. Dit is óf die Deuteronomistiese teologie óf die apokaliptiese Sionsteologie wat gehandhaaf word en die dominante rol speel. Die moontlikheid van *montage* is egter dat

albei teologiese strominge gehandhaaf word en parallel langs mekaar staan. Uit die jukstaposisie van die kontrasterende teologie van die gebed en dié van die omraming kom die derde moontlikheid na vore van 'n teologie wat beskryf kan word as 'n "apokaliptiese modifikasie van askese" (Venter, 1996:629). Die engel konfronteer Daniël met die onverwagte verlenging van die tyd van verwoesting: God is nie gebind deur menslike verwagtings nie, maar bly soewerein om op te tree soos Hy wil. Die houding wat die gelowige moet inneem, is om volledig op God te vertrou en in gebedstoewyding sy volgehoue vertrou op God te bevestig. Omdat hulle oortuig is van 'n toekoms wat God uitgewerk het en wat aan hulle geopenbaar is, kan hulle 'n houding inneem wat nie daarop gerig is om God se besluite of die wêreld te verander nie, maar 'n houding van vroomheid en ootmoed waar hulle lewe met die oog op God gerig. Intertekstueel kan dit weer gelees word langs ander boeke uit die Geskrifte soos Job en Prediker wat die standpunt na vore bring dat alles in die hand van God is; die mens kan alleen in vertrou en afwagting op God lewe.

Bibliografie

- ANDERSON, R.A. 1984. Signs and wonders. A commentary on the Book of Daniel. International Theological Commentary. Grand Rapids : Eerdmans.
- AUNE, D.E. 1991. Intertextuality and the genre of the apocalypse. (*In* Lovering, E.H. Jr. ed. Society of Biblical Literature, 1991 Seminar Papers. Atlanta, Georgia : Scholars Press. p. 142-160.)
- BRAWLEY, R.L. 1992. Canon and community: Intertextuality, canon, interpretation, Christology, theology and persuasive rhetoric in Luke 4:1-13. (*In* Lovering, E.H. Jr. ed. Society of Biblical Literature, 1992 Seminar Papers. Atlanta, Georgia : Scholars Press. p. 419-434.)
- BULTEMA, H. 1988. Commentary on Daniel. Grand Rapids, Michigan : Kregel Publications.
- CLAES, P. 1987. Bijzondere en algemene intertextualiteitstheorie. *Spiegel der Letteren*, 29:7-15.
- COLLINS, J.J. 1984. Daniel with an introduction to apocalyptic literature. The forms of the Old Testament literature. Volume 20. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans.
- DEIST, F.E. & BURDEN, J.J. 1980. 'n ABC van Bybeluitleg. Pretoria : Van Schaik.
- DEXINGER, F. 1969. Das Buch Daniel und seine Probleme. Stuttgarter Bibelstudien 36. Stuttgart : Verlag Katholische Bibelwerk.
- DIMANT, D. 1993. The seventy week chronology (Dan 9,24-27) in the light of new Qumran texts. (*In* Van der Woude, A.S. ed. The Book of Daniel in the light of new findings. Leuven : Leuven University Press/ Uitgeverij Peeters. p. 57-76.)
- FREEMAN, M. 1985. The encyclopedia of practical photography. London : Quill.

- GRABBE, L. 1987. "The end of the desolations of Jerusalem": from Jeremiah's 70 years to Daniel's 70 weeks of years. (In Evans, C.A. & Stinespring, W.F. Early Jewish and Christian exegesis. Studies in memory of William Hugh Brownlee. Atlanta, Georgia : Scholars Press. p. 67-72.)
- HOUPPERMANS, S. 1987. Subject en intertekst. *Spiegel der Letteren*, 29:43-51.
- IBSCH, E. & VAN GORP, H. 1987. Woord vooraf. Themanummer "Intertextualiteit". *Spiegel der Letteren*, 29:3-5.
- JÜRGENS-KIRCHHOFF, A. 1984². Technik und Tendenz der Montage in der bildenden Kunst des 20. Jahrhunderts. Giessen : Anabas Verlag.
- LACOCQUE, A. 1979. The Book of Daniel. London : SPCK.
- LAATO, A. 1990. The seventy yearweeks in the book of Daniel. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 102: 212-225.
- LERNOUT, G. 1987. Intertextualiteit als programma. *Spiegel der Letteren*, 29:33-42.
- LEYDA, J. ed. 1982. Film essays and a lecture by Sergei Eisenstein. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- RODRIGUEZ, L. 1987. Intertextuele referentie: een semiotiek van de mogelijkheid. *Spiegel der Letteren*, 29:52-60.
- ROUDIEZ, L.S. ed. 1980. Desire in language. A semiotic approach to literature and art by Julia Kristeva. Oxford : Blackwell.
- SAILHAMER, J.H. 1995. Introduction to Old Testament theology. A canonical approach. Grand Rapids, Michigan : Zondervan.
- SCHMITZ, P.F. 1987. Intertextualiteit door signalen en door symptomen. *Spiegel der Letteren*, 29:25-32.
- SNYMAN, G. 1995. Intertextuality, story and the pretence of permanence of canon. *Old Testament Essays*, 8(2):205-222.
- SPARKE, W. & McKOWEN, C. 1970. Montage: Investigations in language. London : Collier-Macmillan.
- VAN PEER, W. 1987. Intertextualiteit: traditie en kritiek. *Spiegel der Letteren*, 29:16-24.
- VENTER, P.M. 1989. Jesaja en die kanonvormingsproses vanaf die agtste eeu voor Christus. *Hervormde Teologiese Studies*, 45(2):527-553.
- VENTER, P.M. 1996. Daniël 7-12 in sosiaal-wetenskaplike perspektief. *Hervormde Teologiese Studies*, 52(4):605-632.
- VENTER, P.M. 1997. Daniel and Enoch – two different reactions. *Hervormde Teologiese Studies*, 53(1&2):67-91.
- VILJOEN, L. 1993. Die roman as polifonie: diskursiewe verskeidenheid in Lettie Viljoen se *Belemmering Tydskrif vir Literatuurwetenskap*, 9(1):313-325.
- WILSON, G.H. 1990. The prayer of Daniel 9: Reflections on Jeremiah 29. *Journal for the Study of the Old Testament*, 48:91-99.