

ESEGIËL 16: WEGGOOIKIND, SPOGBRUID OF ONTROUE VROU?

M G SWANEPOEL

ABSTRACT

EZEKIEL 16: ABANDONED CHILD, BRIDE ADORNED OR UNFAITHFUL WIFE?

Ezekiel 16 : 1 - 63 uses different metaphors in bringing its message home. For instance it uses the shocking metaphor of immorality in order to eliminate the false confidence in human merit. We find Yahweh in this text as an outraged and exasperated lover. The pendulum swings in Ezekiel 16, metaphorically, from an abandoned child of suspect parentage (judgement) to ceremonies of fetching the bride (restoration); from a wedding (restoration) to a prostitute who pays her lovers (judgement); and from the disgraceful conduct of her daughters (judgement) to a new everlasting covenant (restoration). This is a mirror image from life with a meaning for life. Opposites meet in this text: Here is magnificent mercy, regardless of filth and vileness; and then the love of Yahweh in spite of the evil of man. The purpose: A new understanding and appreciation of Yahweh.

Esegiël 16 is seker een van die aangrypendste eenhede in die boek Esegiël. Tog meen geleerdes soos Gowan¹ dat hierdie belangrike Esegiëltekste nie op sy "eie" kan staan nie en net in samehang met ander tekste gepreek kan word. Esegiël 16 se boodskap word dan ook as "skokkend" en "onaanvaarbaar" aangeteken². Ons vind die Here hier in sy liefde gekrenk deur 'n weggooikind, oor wie Hy Hom ontferm het. Daarom merk Lemke³ met reg soos volg op oor Esegiël 16: "All the rot and vileness of the nation had to be exposed mercilessly; all the false confidence in human merit, all the facile claims on God's mercy had to be undercut radically once and for all".

Hierdie gedeelte het ook tot uiterste sienings gelei. Lang⁴ gee enkele van hierdie menings weer. Hy haal Koch aan wat sê: "In der Weltliteratur findet sich schwerlich ein Dokument, das die Geschichte des eigenen Volkes derart negativ und schuldverfallen darstellt." Ook Jaspers wys op "ausgemalten sexuellen Gleichnisse in Ezechiel 16 und 23 die einen Tatbestand darstellen der bei Schizophrenen nicht selten ist."⁵

Greenberg⁶ het egter 'n interessante siening: "By extending the metaphor in time, Ezekiel provided the adulterous wife of Hosea and Jeremiah with a

biography." Dit is duidelik sigbaar dat Esegïel 16 van metafore gebruik maak soos dié van die ontroue vrou om iets aar Jerusalem en die kinders van God vandag te sê. Die inhoud hiervan het ingrypende konsekwensies vir die verhouding tussen die Here en sy kinders. Lemke⁷ praat dan ook eerder van Jahwe as die "outraged and exasperated lover, rather than a tender and forgiving parent ..." wanneer hy aan Esegïel 16 dink.

Esegïel 16:1-63 vorm 'n netjiese afgebakende eenheid. Dit begin in 16:1 met die geykte *Wörtereignis*-formule waarmee die meeste van die boek Esegïel se profesië begin. Die gepaste afsluiting van die eenheid vind ons aan die einde van 16:63 met die geykte *Gottesspruch*-formule. Esegïel 16:1-63 is dan ook die langste profesie in die boek Esegïel⁸.

Die doel van hierdie ondersoek is om die teologie van Esegïel 16 vas te stel. Daarvoor is 'n grondige bestudering van die Hebreuse teks nodig. 'n Paar tekskritiese opmerkings is in hierdie geval van belang.

16:6b-b Die oorspronklike LXX en die Siriese vertaling asook 'n paar ander manuskripte laat hierdie gedeelte uit omdat dittografie moontlik plaasgevind het. Die MT-lesing moet myns insiens behou word omdat die herhaling die gedagte wil beklemtoon.

16:7c-c Die tekskritiese nota se lesing is *b't 'dym* of *b'dym*. Dit kan vertaal word: "in die tyd van die maandstonde". Dit maak beter sin in die konteks as die MT waar *b'dy 'dyym* as 'fynste ornamente' vertaal kan word.

16:15b-b Die MT-lesing is *lō-yhy* (dit was vir hom). Volgens Fuhs⁹ is: "Der Schluss des Verses in H unverständlich". Die LXX werp ook nie lig op die saak nie. Zimmerli¹⁰ wys daarop dat "this undoubted secondary element in the text is interpreted by Halevy (Toy) as *lu yhy* ("whoever he may be)." Hier moet ons dalk sê ons weet nie. Fuhs¹¹ meen dat ons dit dalk onvertaal moet laat. Die MT word dus behou by gebrek aan 'n beter alternatief.

16:23b-b Volgens die tekskritiese nota ontbreek hierdie gedeelte in die LXX naamlik *'wy 'wy lh* (wee, wee jou). Dit maak egter nie veel verskil aan die betekenis nie en daarom kan die MT goedskiks behou word.

16:24a Die tekskritiese nota wys daarop dat baie ander manuskripte *gâb* vokaliseer en dit dan vertaal met "platform" of "artificially constructed hill" volgens Wevers¹². Die MT vokaliseer soos volg: *geb* (dam, holte of bed). Dit lyk asof die tekskritiese nota

meer sin maak in die konteks. Daarom moet saamgestem word met die NAB wat *gāb* as "offerbult" vertaal.

- 16:29b Die tekskritiese nota dui aan dat die LXX hierdie woord nie bevat nie. Dit is dalk bygevoeg. Die Mt-lesing is *kn'n* (handelsland). Ek stem saam met Wevers¹³ dat Kanaän hier die betekenismoontlikheid van "handelaar" het en as byvoeglike naamwoord gebruik word. Daar is dus geen rede om af te wyk van die MT nie.
- 16:53a Volgens die tekskritiese nota is die lesing *wšbty* (as ek verander). Die MT-lesing is *wšbyt* (gevangenisskap van). Laasgenoemde maak nie sin in die konteks nie. Daarom is die tekskritiese verandering verkieslik.
- 16:57a Die nota stel voor *'rth* (jou naaktheid) in plaas van die MT *r'th* (jou boosheid). Die nota maak beter sin in die konteks.
- 16:57c Die MT-lesing is *'rm* (Aram/Sirië). Die tekskritiese nota se lesing is *'dm* (Edom) onder andere op grond van die Siriese vertaling van die LXX en baie ander manuskripte. Die *Edom*-motief kom voor in Esegieël 25:12 en 36:5. Die Arameërs word ook nie elders as vyande van Jerusalem aangedui nie¹⁴. Die LXX is egter nie 'n goeie eksterne kriterium om die nota te aanvaar nie. Gevolglik bly ek by die MT.
- 16:61 Die LXX (Latynse vertaling) van papius 967 se lesing is in Hebreeus *bqhty* (ek neem). Die MT-lesing is *bqhtḥ* (jy neem). Die tekskritiese wysiging is verkieslik bo die MT omrede Jahwe die subjek is en niemand anders nie.

Wanneer ons na die struktuur van Esegieël 16 gaan kyk, vind ons 'n paar interessante verskynsels. Die struktuuranalise van 16 is egter van kardinale belang vir die verstaan van die perikoop.

Soos reeds gesê, begin 16:1 met die geïllustreerde *Wörtereignis*-formule wat ons 45 keer in die boek Esegieël aantref¹⁵. Die feit dat die woord van Jahwe na sy profeet kom is inderdaad 'n gebeurde. Hierdie gebeurde is van beslissende belang vir die hele res van die perikoop. Met reg kan aanvaar word dat 16:1 die hoofkolon is waarby alles wat volg ingebed is. Die waw-konsekutief en imperfektum in 16:1 word gevolg deur direkte rede in 36:2 waar die geadresseerdes genoem word, naamlik *bn-'dm* (seun van die mens) wat as tussenganger optree tussen Jahwe en Jerusalem.

Dit is giasheider dat 16:3 tot 16:14 sub-perikoop A vorm. Die sub-perikoop neem 'n aanvang met die boodskappersformule in 16:3 en eindig met die *Gottesspruch*-formule aan die einde van 16:14. Die oorheersende rol wat die eerste persoon subjek (Jahwe) speel, is opvallend. Jahwe is in beheer van elke gebeurtenis wat in hierdie sub-perikoop afspeel. Jerusalem se pa is 'n Amoriet en haar ma is 'n Hetiet volgens vers 3. In 16:4 en 5 kom die behandelings van die pasgeborene ter sprake¹⁶. Mckeating¹⁷ stel dit onomwonde dat Esegjël 'n voorliefde het vir "metaphors involving filth, dirt and loathsome matter."

Die afwisseling van eerste persoonswerkwoorde met tweede persoonswerkwoorde dui op die intieme aktiwiteite en persoonsverhouding wat tussen Jahwe en die weggooikind tot stand kom. Die *Stichwort dm* (bloed) word in noue relasie met *hyh* (lewe) gebruik in 16:7. 'n Nuwe metafoor word gebruik in 16:7, naamlik die van die *rbbh* (veldplant) met die doel om die klem op lewe, vitaliteit en groei te lê. Dit is duidelik dat die vondelkind gedy onder Jahwe se liefdesorg.

Daarom is dit nie vreemd nie dat Jahwe se goeie sorg en tere ontferming uitloop op 'n *bryt* (verbinding) in 16:8 met die nou jong hubare¹⁸ meisie. Ons vind die verbondsformule hier¹⁹ en daarom is Zimmerli²⁰ reg as hy meen dat hier sprake van 'n verlosing is op grond van Jahwe se inisiatief. "Aber allein, und ausser sich selbst hat sie nichts, was ihr die Aussicht auf eine eheliche Gemeinschaft ermöglichte. Da geschieht das Zweite Wunder"²¹. Die afwas van menstruele bloed (*dm*) gryp terug na 7 en vorentoe na 22.²²

Jahwe se oorvloedige genade kry verder gestalte wanneer Hy klere (*knpy*) vir die meisie aantrek om haar naaktheid te bedek (cf Gen 3). Wevers²³ wys daarop dat dit 'n simbool is van die huwelik wanneer naaktheid bedek word. Jahwe besit nou die meisie²⁴. Hierdie proses van optooi en verfraai (16:9 en 10) voer hierdie meisie na 'n bruidskroon²⁵ en sy word as prinses²⁶ beskou in 16:12. Die oordad van klere en geskenke dui bes moontlik op Egiptiese invloed volgens Fuhs²⁷. Hierdie meisie is asemrowend mooi (*wtypy bm'd m'd*) en daarom is dit vanselfsprekend dat sy uitgaan onder die nasies en roem verwerf vir haar "Geliefde" (*bhdr*) in 16:14. Die "nasies" is 'n term wat politieke betekenis dra. Die *Gottesspruch*-formule in 16:14 plaas die seël daarop dat Jahwe die subjek van elke liefdeshandeling is. Met reg kan sub-perikoop A (16:3-14) beskryf word met die frase: van weggooikind tot skoonheidskoningin.

Sub-perikoop B begin met 'n *waw-adversatief* in 16:15. Hier is ook die begin van 'n opeenvolgende aantal tweedepersoon enkelvoudswerkwoorde in die imperfektum waarmee die roekelose wandade van Jerusalem beklemtoon word. 'n Merkwaardige hoë voorkoms van die stam *zny*

(hoereer) is opvaliend dwarsdeur hierdie subperikoop, sodat 'n mens kan sê dat *zny* die deurlopende tema van hierdie sub-perikoop is. Om die waarheid te sê kom hierdie stam voor in 16:15 (2x), 16, 17, 20, 21, 25, 26, 28 (2x), 29, 30, 31, 33 (2x) en 34 (2x). Esegïël 16:34 vorm die afsluiting van hierdie perikoop. Die losbandige wandade is nou aangeteken. Twee teenoorstaande *hpk*-frases vorm 'n *inclusio* in 34. Die twee sentrale werkwoordstukke vorm 'n chiasme²⁸. Dit kan as opsomming van die voorafgaande beskou word.

Die sondes van Israel word hemelhoog opgestapel in sub-perikoop B. Wevers²⁹ toon oortuigend aan dat *wq̄h* (Jy het geneem) in 16, 17, 18 en 20 voorkom asook *ntty* in 19. Hierdeur word die gedagte beklemtoon dat die geskenke wat Jahwe geskenk het nou misbruik word: 16: die klere word gebruik vir afgodery (heiligdomprostitusie, volgens Greenberg³⁰), 17: die misbruik van kultiese objekte: goud en silwer, 19: die misbruik van voedsel, 20-22: die offer van kinders (nuutgebore kinders is die resultaat van hoerery). Dit is dus duidelik dat die geskenk die Gewer vervang³¹. Daar word in 22 teruggegryp na 6 met die herhaling van dieselfde frase *mtbsst bdmh* (spartel in jou bloed). Die doel hiervan is om die kontras te aksentueer tussen wat Jahwe toe gedoen het in A (3-14) en wat Jerusalem nou in B (15-34) doen.

Die wee-rede in 23 word versterk met die *Gottesspruch*-formule wat herinner dat Jahwe aan die woord is. Nieteenstaande hierdie feit is daar 'n klem op die "vermeerdering van die hoerery" (*wtrb t-tznth*), versterk deur die frekwentatiewe Piël van *psq*³² in 25. Vanaf 23 tot 29 word 'n hele aantal politieke minnaars genoem: die Egiptenare (26), die Filistyne (27), die Assiriërs (28) en die Galdeërs/Babiloniërs (cf Greenberg 1983:282) in 29. Elkeen is verteenwoordigend van 'n bepaalde politieke tydperk in Israel se geskiedenis. Die skokkende beeld van immoraliteit word gebruik om Jahwe se afkeer uit te druk oor die feit dat Hy in sy liefde vir Jerusalem "verlaat" is. Verse 23 tot 29 wil eintlik sê dat elke era in Israel se geskiedenis deur ontrouheid en ongehoorsaamheid gekenmerk is.

Die grootste skok is ons egter nog nie gespaar nie. Die skokkende feit is "jy het betaal, jy is nie betaal nie" (34). Maarsingh praat sekerlik onder andere van hierdie gedeelte as hy sê oor die boek Esegïël: "Er staan stukke in het boek waar we koud van worden"³³. Dat jy jou mans betaal, in plaas van hulle vir jou, is seker die toppunt van immoraliteit. In 32 word die vrou as owerspelig/ontrou beskryf (Piël van *n'p*). Dit moet egter in gedagte gehou word dat Zimmerli³⁴ waarskynlik reg het as hy beweer dat die hoerery by die offerbulte eerder op die metafoor wil dui as op die daad self. Die boek Esegïël wil Israel se skokkende "weggaan" vanaf Jahwe só uitdruk. Die hoerery is 'n metafoor vir Israel se soeke na politieke sekuriteit

Sub-perikoop C (16:35-43) word deur die boodskappersformule (35) en 'n konkluderende *lkn* ingelei in 16:36. Hierdie *lkn* is volgens Fishbane³⁵ "a legal nexus between the sins and the divine decision to punish them". As gevolg van die groot aantal *zny* werkwoorde word Jerusalem nou genoem *znh* (hoer). Sy het dit so baie gedoen dat dit nou amper 'n eienaam is. Die boodskappersformule (16:36) bewys dat Jahwe nog steeds in beheer van hierdie moraliteitskrisis is. Vers 36 verwys weer na *zny* en bring dit in verband met 21 (die kindermoord). Die straf (*lkn*) in 37 bestaan daaruit dat die eertydse minnaars bymekaar gebring sal word en "dan gaan Ek jou ontbloot voor hulle sodat hulle na jou kan kyk terwyl jy heeltemal kaal is". Naaktheid is 'n konstante tema in hierdie sub-perikoop. Die naaktheid (*rth*) wat ontbloot word (37) is 'n simbool van die verlies van Jahwe se beskerming³⁶. Fishbane³⁷ is reg as hy sê: "She will be stripped naked before her lovers (thus reversing the robing motif of her youth)". Jahwe is in voile beheer van die straf (36-38) - let op die groot aantal eerste persoonswerkwoorde. Jahwe vergader die eertydse minnaars (37). Hy oordeel (*wšpṯṯh*) die owerspeliges en vergieters van bloed. Die einde (*dm*) is soos die begin (*dm*) in 6³⁸. Hy gee (*wntt*) in 39 die slegte vrou oor in die individuele hande van die minnaars. Die straf pas die weersinwekkende dade van die ontroue vrou. God stuur haar self na 'n geweldadige dood³⁹ in 40-41 waar die owerspelige vrou gestenig word.

Jahwe bly in beheer van die aksie van hierdie oordeel, maar merkwaardig belangrik is die feit dat dit die eertydse minnaars is wat vergader (*qhl*) teen die vrou en haar stenig (*wrgm*) en haar aan repe sny (*wbtqh*) en brand (*wsrp*) in 41. Van Jahwe staan daar net dat Hy die hoerery sal beëindig (*whšbṯh mznh*). Binne hierdie oordeel is daar tog heil. Vir Jahwe gaan dit meer om die beëindiging van die hoerery as die geweldadigheid van die straf. Al wat gebeur is dat Jahwe die minnaars geleentheid gee om hulle ware kleure te wys. En nou spaar hulle nie hulle eertydse liefling nie. Nee, hulle is die oorsaak dat sy terugkeer na die tyd toe sy weerloos in haar bloed gelê en spartel het in ⁴⁰. Dit moet gebeur om Jahwe se geskenke weer in die regte perspektief te plaas. Die *Gottesspruch*-formule in 16:43 bekragtig Jahwe se woede en gramskap, deur Jerusalem "verlaat" in sy grenslose liefde.

Sub-perikoop D begin met die aklamatiëse *hnh* in 16:44. Dit word gevolg deur 'n *mšl* (spreuk): "Die dogter is soos die ma" of "Die appel val nie ver van die boom af nie". Vers 45 gryp terug na 3 met die verwysing na die ma as 'n Hetiet en die pa as 'n Amoriet.

Jerusalem se invloed strek wyer. Zimmerli⁴¹ wys tereg op die tweede persoon vroulike suffikse wat opeens na meervoud verander. So word die

eenheid behou in die hele perikoop deur kruisverwysings. Dieselfde liedjie (boodskap) word deurgaans in 'n ander toonaard (metafore) gespeel. In 46 word verwys na 'n bepaalde tradisie rondom Samaria en Sodom. Jerusalem is die ma en Sodom en Samaria is die dogters. Greenberg⁴² is waarskynlik reg as hy opmerk: "Since the daughter's depravity derives from bad heredity, her mother's behavior is wholly assimilated to hers (though it is nowhere described to have been so)." Greenberg⁴³ beskou 44 tot 47 as 'n sub-eenheid (D₁) onder die noemer: Jerusalem die slegste van drie bose susters.

Vers 48 is 'n nuwe sub-eenheid (D₂) op grond van die *Schur*-formule plus die *Gottesspruch*-formule. Sub-eenheid D₂ (48-58) se tema is: Jerusalem laat haar slegte susters "goed" lyk met haar skaamtelose optrede. Die sonde van Sodom word in 49 genoem: Hier word "volheid van brood" (*sbt-ilm*) en "ongevoeligheid vir gemaksug" (*wšlt hšqt*) as sinonieme gebruik⁴⁴. Dit staan in opposisie tot *ga'on* (hoogmoed), die subjek van *haya* en verduidelik dit. Dit is dus tegelykertyd een van die kenmerke, maar ook oorsake van hoogmoed.

Samaria word in 51 gebruik om Jerusalem as aktiewe subjek voorop te stel. "Jy het afskuweliker dinge as hulle gedoen en dit laat voorkom asof hulle in vergelyking met jou 'n goeie lewe gelei het", lui 52 volgens NAB. Jerusalem het haar susters 'n skyn van regverdigheid (*bšdqth*) gegee deurdat sy gepleit het vir hulle.

Jahwe gaan egter in 53 die lot verander van Sodom, Samaria en Jerusalem. Let op die woordspeling tussen *šbty* en *šbyt* (gevangenisskap). Jerusalem se optrede was meer vernederend as dié van haar dogters. Sy het hulle bevoordeel deur haar slegte optrede (54). Sy het gespog met haar meerderwaardigheid (56). Zimmerli⁴⁵ wys op die paradoks dat: "the one who sinned more than Sodom and Samaria defends these sisters before God's judgement of the world and effects their rehabilitation." Greenberg⁴⁶ merk betekenisvol op "Furthermore, the cases of her sisters being better than hers, their restoration will take precedence over hers (note the order in vs 53, 55) so that hers can be said to be incidental to theirs ('among them')." Om die voile vernederende impak hiervan te verstaan moet na die negatiewe tradisies rondom Samaria en Sodom gekyk word in die Tradisiekritiek. Nou is dit die aartsvyande Edom en die Filistyne wat spot met Jerusalem.

Die *Gottesspruch*-formule in 58 plaas die seël op die straf "op jou afstootlike afskuwelike dade" wat Jerusalem nou moet dra. Die skuld word aangedui deur die indikatief/jussief derde persoon perfektum van *nš'*. Die skuld (deur die straf van Jahwe) is 'n skande in die oë van die nasies (eer tydse minnaars). Daar word gevra na 'n erkenning van skuld en die aan-

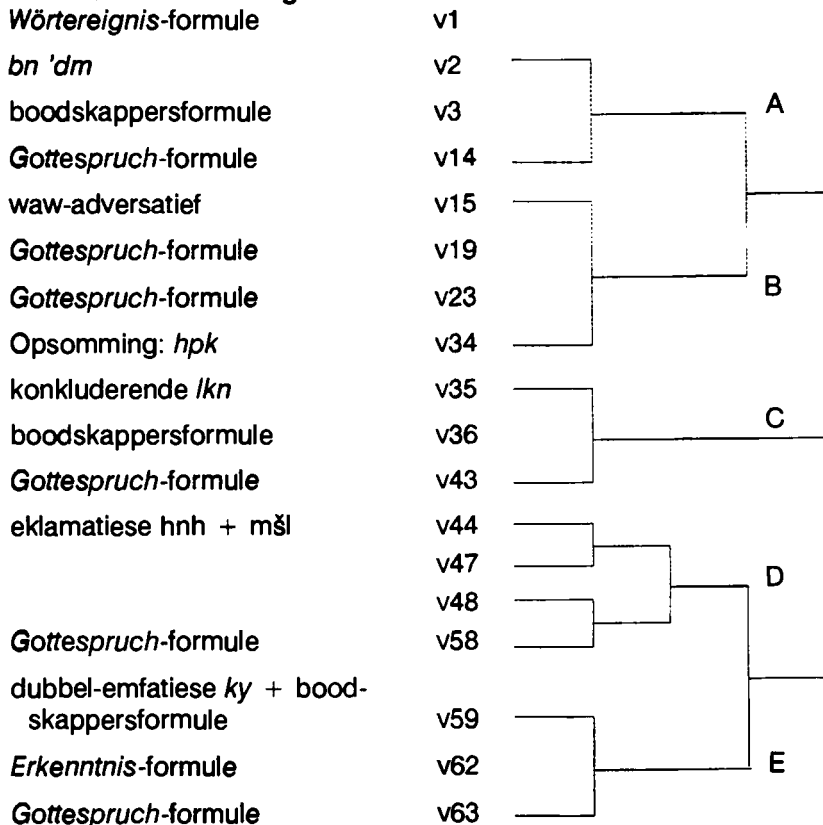
vaarding van die daarmee-gepaardgaande skande. Hiermee vind ons ook die afsluiting van sub-perikoop D. Die brug van sub-perikoop D en E is *kšr àšt* (59) "soos wat jy gedoen het" wat ooreenstem met *kol/kšr àšt* in 48, 51 en 54.

Sub-perikoop E begin in 16:59 met die dubbel-emfatiese *ky* gevolg deur die boodskappersformule. Ons vind hier weer 'n verwysing na die verbond wat reeds gesluit is in 8⁴⁷ met 'n plus, naamlik ewig '*lm*, asook 'n subjekwisseling tussen die eerste en die tweede persoon. Hierdie subjekwisseling tussen Jahwe en Jerusalem wil die verantwoordelikheid van Jerusalem vir sy eie hopelose toestand beklemtoon, asook die aksie wat Jahwe neem om die toestand te verlig. Die tweedepersoonwerkwoorde (Jerusalem) staan in kontras met die eerstepersoonswerkwoorde (Jahwe). Dis is 'n stilistiese kenmerk van hierdie sub-perikoop.

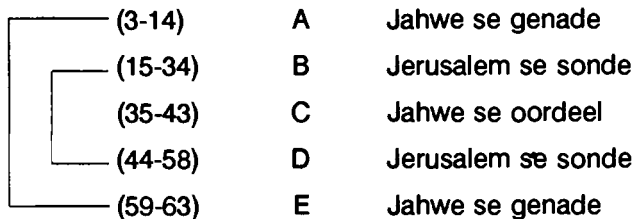
Die gedagte van *zkr* (onthou) figureer sterk in hierdie perikoop en gryp terug na 43 en 22. Zimmerli⁴⁸ bring hierdie gedagte sterk na vore: "Against Jerusalem's 'not remembering' 60 sets the gracious 'remembering' by Yahweh, through which Jerusalem is to be brought to a right remembering (61, 63), with a sense of its own shame". In hierdie verband is dit betekenisvol om te let op die rol wat *klm* (61 + 63) speel.

wl' mbryth (nie volgens jou verbond) in 61 stel dit duidelik dat Sodom en Samaria nie binne dieselfde verbond as Jerusalem aanvaar word nie, maar toon 'n wyer verbond⁴⁹. Jahwe bring in 62 die verbond met Jerusalem tot stand en die waarborg vir hierdie verbond (asook van die hele perikoop) vind ons in die geekte *Erkenntnis*-formule wat die formule van begroning in die boek Esegieël is. Dit word gevolg in 63 deur *lm'h tzkry wbšt* (sodat jy onthou en skaam is) as noodwendige resultaat van die eerstepersoonsaksie van Jahwe in 62. Die sub-perikoop asook die hele perikoop word verseël deur *bkpny* (ek bedek/maak toe) wat die gedagte van versoening klimakties stel. Die gedagte van vergewing staan voorop in aansluiting by die *Erkenntnis*-formule in 62. Die hele perikoop word afgesluit met die *Gottespruch*-formule in 63. Von Rabenau⁵⁰ wys tereg daarop dat hierdie formule die gesag van die rede "des göttlichen 'Ich', as komende van Jahwe, wil beklemtoon.

Die struktuur van Esegïel 16: 'n Jahwerede

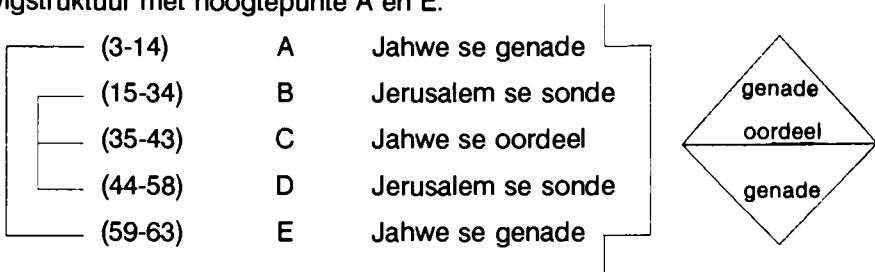


Die struktuur van Esegïel 16 kan op twee maniere voorgestel word. Die een is 'n chiasiese struktuur:



Hier word Jahwe se oordeel in die middel (C) as sentrum beklemtoon enersyds met B en D as die aanleidende oorsaak. Andersyds word die hele perikoop omraam deur Jahwe se genade (A en E). Hierdie struktuur wil die gevolge van Jerusalem se sonde beklemtoon.

Die diamantstruktuur is klimakties van aard en begin en eindig in 'n wigstruktuur met hoogtepunte A en E.



Hier word Jahwe se genade as beginpunt (A) en eindpunt (E) beklemtoon, terwyl C as gevolg van B en D geskets word. Ek verkies hierdie struktuur omrede die *Wörtereygnis*-formule (A) en *Erkenntnis*-formule (E) as hoogtepunte teenoor mekaar staan. Die genade van Jahwe word hier *weergaloos* beklemtoon.

Die *Wörtereygnis*-formule, die boodskappersformule asook die *Got-tesspruch*-formules wat deurgaans in die perikoop voorkom, onderstreep die feit dat ons hier met die *Gattung* van Jahwerede te doen het.

Sub-perikoop A (3-14) word met reg as 'n *Bildrede* en nie 'n allegorie nie, deur Fuhs⁵¹ beskou. Hy meen dat "märchen"-motiewe met dié van die vondelkind verbind word. Garner⁵² is van mening dat hier sprake van persoonifikasie is. Luc⁵³ praat van die metafoor van die weggooi-kind. Ook Eichrodt⁵⁴ maak baie van die sprokie-motief. In die oorspronklike verhaal sou daar 'n towenaar wees wat die kind met magie red⁵⁵.

Beide Hosea en Jeremia het soortgelyke motiewe. Hierdie kind is egter aangename. God red nie net die kind nie, maar neem haar aan. Hy behandel haar as 'n eie kind en nie as 'n slaaf nie. "It is not that she is wonderful, but the care and gifts lavished on her by YHWH", meen Greenberg⁵⁶.

Ek oordeel dat A 'n *Bildrede* is met 6 die beeld van die weggooi-kind; 7 dié van 'n plant en 8 tot 15 dié van 'n skoonheidskoningin. Daar word gemaklik van een beeld na 'n ander oorgestaan met een doel voor oë: om verskillende fasette van dieselfde boodskap weer te gee.

In subperikoop B (15-34) kry ons die beeld van hoerery wat 'n metafoor is vir afgodery (16), tempelprostitusie (17) en kinderooffers (20-21) as 'n gevolg daarvan. Vanaf 26-29 is die hoerery 'n metafoor vir buitelandse

politieke verhoudings van Jerusalem met ander lande. Hierdie beeld van die owerspelige vrou loop deur tot 35.

Subperikoop C (35-43) word deur die boodskappersformule (35) en 'n konkluderende *lkn* (37) ingelei en weerspieël, gevolglik Jahwe se oordeel en toorn oor Jerusalem se slegte optrede wanneer die owerspelige vrou gestenig word.

In subperikoop D (44-58) het ons weer 'n *Bildrede* wat uitgebou word rondom 'n spreuk in 44: "Die dogter is soos die ma". Hierdie familie- of gesinstema vind ons dwarsdeur die hele perikoop: in 20 kinders, in 46 en in 61 waar die susters verrassend 'n transformasie ondergaan⁵⁷.

Ten slotte is subperikoop E (59-63) die klimaks van die Godsrede. Dit neem 'n aanvang met die boodskappersformule en sluit af met die *Got-tesspruch*-formule. Betekenisvol is die *Erkenntnis*-formule wat in 62 voorkom wat bevestig dat ons moontlik kan praat van die *Gattung* van *Er-weiswort*. By die *Erweiswort* gaan dit om die Goddelike bewys van self-openbaring⁵⁸. Jahwe bewerk dus self met behulp van die *Erweiswort* die persoonlike verhouding met Hom.

Samevattend kan ons dus sê dat die *Gattung* van die perikoop dié van 'n Jahwerede is wat uit verskeie *Bildreden* 'n oordeelswoord en 'n *Erweis-wort* as heilswoord bestaan.

Daar is oor die *Sitz im Leben* min duidelikheid. Bykans die hele geskiedenis van Israel word in hierdie enkele perikoop omvat. Tradisioneel word Esegïël 1-24 as oordeelsprofesie getipeer en gevolglik voor die val van Jerusalem in 587 vC gedateer. Die struktuuranalise het hierdie hipotese reeds as problematies uitgewys deurdat die perikoop afsluit met 'n klimaks as heilsprefesie (cf subperikoop E). Hoe kan heilsprefesie moontlik wees voor die val van Jerusalem in 587 vC? As ons net kyk na die sentraliteit van die verbond in hierdie gedeelte en veral die "ewigheid" (61) daarvan, sal ons die vraag moet vra of die perikoop nie net sowel tuis behoort in 'n *Sitz im Leben* ná 587 vC nie. In hierdie verband is dit belangrik om na Esegïël 34 en 37 te kyk⁵⁹. Die *terminus ante quem* is op 'n tydstip waar die Babiloniese ballingskap tot die verlede behoort, dus ±500 vC, terwyl die *terminus post quem* rondom 721 vC met die val van Samaria is.

Daar is heelparty motiewe wat voorkom in Esegïël 16. Hiervan is die *Kanaänmotief* 'n interessante voorbeeld in 3. Dit is duidelik dat die heidense oorsprong van Jerusalem hiermee beklemtoon word. Kanaän word deur Noag vervloek in Genesis 9:25. Die *Kanaänmotief* sluit ook die verwysing na die Amoriëte en Hetiëte in. Hierdie heidennasies moes volgens Fuhs⁶⁰ deur Israel verdryf word voor hulle die land in besit kon neem

(cf Deut 7:1; Jos 3:10 en 24:11).

Die *Kanaänmotief* word verbind met die weggooi-kind of vondelkindmotief in 6. Eichrodt⁶¹ noem dit die sprokiemotief. In die oorspronklike verhaal sou dit die towenaar wees wat die kind red met magie, maar hier is die held Jahwe⁶². Ons vind die weerlose kind ook in Hosea 2:2 asook 'n ver-wysing in Jeremia 3:19.

Daar is egter by Esegïel 16 'n drastiese verandering. Hierdie is 'n aan-genome (heiden)kind. "She had no natural claim on God at all. She was not his. She was foreign to him, of suspect parentage", meen Mckeating⁶³. God red nie net die kind nie, maar neem haar aan. Hy behandel haar as eie kind en nie as slaaf nie.

Sonder meer gaan die weggooi-kindmotief oor in die plantmotief in 7 wat vitaliteit en wasdom beklemtoon. Hierdie motief gebruik die taal van die Genesis 2:4vv. Dis 'n teruggryping na die Skeppingstradisie⁶⁴. Die plantmotief gaan op sy beurt oor in die huweliksmotief⁶⁵ in 8-14. Ook Zimmermanli⁶⁶ praat met reg van "ceremonies of fetching the bride". Hier is sprake van 'n intieme band tussen God en mens. As die eerste wonder is dat Jahwe die kind aanneem, is die tweede wonder dat Hy die kind as vrou neem⁶⁷.

Die verbondsformule (8) staan in noue verband hiermee en beklemtoon die saak waarom dit gaan⁶⁸, naamlik die persoonlike verhouding tussen God en mens. Die tema van die verbond figureer sterk in die boek Esegïel (cf Eseg 16:8 en 59-62, 17:13-19; 20:37; 34:25; 37:26; 44:7. Veral Eseg 16:60 se formulering naamlik *whqmt y lhbryt 'lm* (En Ek sal in stand hou/onderhou my verbond met jou vir altyd).

Die skema van hoop kom in die vernuwing van die Sinaiverbond in die verbondsformule "julle is my volk - Ek is julle God" na vore⁶⁹. Die presiese formule kom nie hier in Esegïel 16 voor nie, maar die gedagte wel. Daarom kan ons van 'n geykte tema praat. Die groot klem word op die heil geplaas; 'n nuwe heilstyd het aangebreek. 'n Belangrike kwalifikasie word in 60 bygevoeg - die nuwe heilstyd geld vir altyd (*'lm*). Die afwesigheid van die geykte verbondsformule en die gepaardgaande hoofklem op die aktiwiteit van Jahwe bewys die ontoereikende van Jerusalem.

Die motief van die ontroue vrou (*zny*) vanaf 15-34 is nie 'n vreemde motief in die OT nie. Ons vind dit in Jes 1:21; 57:8; Jer 2:20, 3:2, 6, 20, Esegïel 23:3,8,11,12 en Hosea 1:2 onder andere. Soos reeds by die struk-tuuranalise aangetoon, dui hierdie motief op die weggaan weg van Jahwe, hoe die volk Jahwe probeer "verlaat" in sy liefde. Dit is ook 'n metafoor vir

verkeerde politieke bondgenootskappe (26-29) en 'n geheul met afgode (17-19).

Ook die kinderooffers (20-22) staan in verband hiermee. Want die kinders was waarskynlik die produkte van tempelprostitusie van die Baäldiens. Die kinderooffers vind ons ook in Jeremia 2:34; 3:24; 7:31; 19:5 en 32:35. Dit vind plaas in 'n tyd van groot krisis. Eichrodt⁷⁰ toon aan dat dit plaasvind wanneer die Jahwisme oorgaan in Kanaänitiese godsdienste.

Die straf op die ontrouheid, owerspel en kindermoord volg in 36. Hier kry ons die skokkende blootstelling van die vrou. Greenberg⁷¹ sê: "This may be the earliest instance of what became a motif of hypersexuality in erotic literature". Die skuldige daad (ontbloting voor die minnaar) kom op die skuldige as 'n vloek in die vorm van 'n straf (ontbloting deur Jahwe). Beide die metafoer (owerspel met die minnaar) en realiteit (immoraliteit met afgode) word hiermee veroordeel. Hier loop betekende en saak ineen⁷².

Daar is twee oortredings volgens 38: owerspel en vergieters van bloed (*wšpbt dm*). Daarom verwoes die eertydse minnaars Jerusalem (die Jahwe-huwelik loop op die rotse en Jerusalem keer terug na sy begin (7)⁷³. Die einde is soos die begin: in bloed. Die straf op owerspel vind ons in Deuteronomium 22:21 en 24 asook Esegjël 23:47. Dit is verbranding en steniging.

Volgens die kontrakte van Nuzi (1500vC, Noord-Irak) sal 'n vrou, as sy van haar man skei, nakend (39) wees wanneer sy hom verlaat⁷⁴. Sy word gedood (Lev 20:10) deur steniging as 'n openbare straf wat uitdrukking gee aan die woede van die gemeenskap. Haar lyk word ook opgesny. Diegene wat dit uitvoer is 'n *qhl* - 'n term wat 'n vergadering van gewapende magte aandui (Eseg 17:17; 26:7; 32:3,22; 38:4,7,13 en 15) asook 'n skare (Eseg 27:27 en 34) buitelandse leërs wat Jerusalem oorval.

Die motiewe rondom Samaria en Sodom (44-58) verdien ook ons aandag. Eichrodt⁷⁵ noem dit 'n direkte personifikasie wat ons hier aantref. Die *Sodommotief* vind ons ook in Genesis 18, Amos 4:11 asook in Jesaja 1:9vv. In Genesis 19:5-9 word *Sodom* in verband met seksuele immoraliteit genoem. Wevers⁷⁶ dui aan dat Sodom aan Jerusalem se regterkant en wel in die Suide geleë is. "Sodom is 'little' in size not age, since it was destroyed before Judah ever existed"⁷⁷.

Samaria daarenteen, is aan Jerusalem se linkerkant en noord geleë. In die geval is dit noord van die een wat na die opkomende son kyk⁷⁸. Samaria se sonde is afgodery volgens 2 Konings 17:7-18. Greenberg⁷⁹ meen dan ook: "Samaria is 'big' in size, not age, younger than Jerusalem, much larger than Judah (for which Jerusalem stands)."

Maar die vraag bly: wat is die funksie van die Sodom- en Samaria-motiewe in hierdie gedeelte? Klaarblyklik wil die Esegïëls (49) selfte-vredenheid, hoogmoed asook oorfloed ten op sigte van Sodom veroordeel. Dit is opmerklik dat hierdie faset nie in Genesis 19 na vore kom nie. Daarom lyk dit meer waarskynlik dat Sodom (en Samaria) hier gebruik word by wyse van vergelyking/beeldspraak om die tipiese sosiale omstandighede rondom *Jerusalem* te beklemtoon. Dit gaan eintlik daaroor dat die dogters (Samaria en Sodom) se slegte gedrag aangeleer is by die Jerusalem-ma.

In hierdie verband wys Greenberg⁸⁰ daarop dat "dogters" die aanduiding is van kleiner dorpe wat in die geselskap van 'n groot stad genoem word. Esegïël 26:6 ten opsigte van Tirus, asook Esegïël 30:18 ten opsigte van Tagpanges, geld as voorbeelde. Greenberg⁸¹ is waarskynlik reg as hy beweer dat Jerusalem se sondes haar slegte susters se sonde "goed" laat lyk in vergelyking met hare. Háár herstel is ook 'n byvoeging by die slegte susters se herstel (cf volgorde in 53). Die susters se optrede kry 'n "vreemde regverdiging" vanaf 51.

Dit bring ons by die tradisie rondom Jerusalem wat nooit by name in die boek Esegïël genoem word nie, maar altyd op die agtergrond aanwesig is⁸². Die gedagte van Sion word gebruik in die naam Jerusalem. Maar omdat die Siontradisie verkeerdelik vir Esegïël op 'n misplaaste vertrouwe in Jerusalem se onaantasbaarheid uitgeloop het, gebruik Esegïël nie die Sionnaam nie.

Die boek Esegïël wil eerder Jahwe se teenwoordigheid as enigste sekuriteit vir Jerusalem voorhou. Daarom meen Fuhs⁸³ tereg dat die lot van Sodom en Samaria moontlik kan verander omdat Jerusalem hulle skuld dra. Dit is duidelik dat Jerusalem 'n representatiewe rol in Jahwe se oë, ten opsigte van die nasies vervul. Jerusalem is voor Jahwe medeverantwoordelik vir Sodom en Samaria se slegte gedrag.

Die verbondstema word bekragtig deur die *Erkenntnis*-formule in 62. Hierdie formule kom ten minste 54 keer in die boek Esegïël voor: "Jy/hulle sal besef dat Ek die Here is". Daardeur is die erkenning van Jahwe geopenbaar as laaste doel en die eintlike slot van die *Gotteswort*. Die erkenning van Jahwe is dus 'n gebeure wat na 'n daad van Jahwe heenwys⁸⁴. Jahwe se handeling is op die mens gerig⁸⁵. Die daad moet die mens aangryp en tot erkenning, tot besef en ook tot 'n waardering van Jahwe beweeg. Jahwe handel omdat Hy hierdie waardering onder die mense wil bereik.

Die *Erkenntnis*-formule is ook myns insiens die sleutel tot die verstaan van *wl' mbryth* (nie volgens jou verbond nie). Die klem is op die tweede persoon (Jerusalem) wat deel van die nuwe verbond vorm.

Deurdat Jahwe goed doen aan Jerusalem, doen Hy ook goed aan Samaria en Sodom binne 'n ruimer verbond. Oënskynlik wil die skrywer hier die klem op Jerusalem se verantwoordelikheid teenoor Samaria en Sodom plaas. "Through the judgement God will lead his people so that they will be made ashamed of the overplus of grace shown to them and will be pleased to accept as a daughter the Canaanite Sodom which they had hitherto rejected as too sinful. By such action they will come to recognize their God and know who He is".⁸⁶

Dit is duidelik dat ons in Esegïël 16 'n vermenging vind van verskillende tradisies. Ons vind die woestyntradisie (die weggooi-kind, cf ook Esegïël 20:10-26), die skeppingstradisie (die jong plant) asook die landsbesettingstradisie (Jerusalem se heidense afkoms), en die Siontradisie (Jerusalem). Al hierdie tradisies word deur Esegïël 16 gebruik om 'n nuwe verstaan, 'n nuwe besef, 'n nuwe ken van Jahwe na vore te bring. Daarom word al hierdie tradisies tuisgebring onder die noemer van die *Erkenntnis*-formule (62) as slotformule van die perikoop. Dikwels funksioneer die *Erkenntnis*-formule as afsluiting/gevolg van 'n reeks dade van Jahwe⁸⁷. Jahwe se groot daad aan Jerusalem word in herinnering geroep (eintlik herbeleef). Dit bring Jerusalem in die regte verstaan van die ewige verbond.

Wat die redaksiekritiek betref is die menings uiteenlopend. Von Rabenau⁸⁸ beskou 16:1-42 as 'n oorspronklike eenheid. Die res sou latere redaksionele byvoegings wees⁸⁹. Presho⁹⁰ huldig ook hierdie standpunt. Volgens hierdie standpunt vorm 16:1-42/3 die kerntema of "oorspronklike woord" en 44-58 en 59-63 is dan die kerntema op 'n nuwe manier ontwikkel en in nuwe bane gestuur. Eichrodt⁹¹ is uitgesproke dat 16:59-63 nie van Esegïël afkomstig is nie. Ook Wevers⁹² aanvaar 16:1-43 egter as die "oorspronklike" profesie. Sy rede is: "Not only is the figure of the original story completely abandoned in verses 44ff, but the concept of a restoration to the former estate is completely at odds with the judgment on the adulteress in verses 40-41a." Hierdie gedagte word versterk deur Clark⁹³ se aanduiding dat 16:44-58 gebou is op "aanhalings".

Daarenteen beskou Lang⁹⁴ Esegïël 16:1-52 as 'n eenheid wat gedateer kan word vanaf 591 vC tot 588vC. Greenberg⁹⁵ verdeel die perikoop in drie gedeeltes, naamlik 3-43, 44-58 en 59-63. Elke gedeelte eindig met die *Gottesspruch*-formule. Dit blyk dus dat daar verskil van mening bestaan oor wat "oorspronklik" sou wees en wat nie.

Myns insiens het die struktuuranalise oortuigend aangetoon dat die hele perikoop 'n sinvolle eenheid vorm. Om enige gedeeltes vroeër of later te dateer sonder genoegsame gronde is dus nie oortuigend nie.

In hierdie verband wys Parunak⁹⁶ op die verhouding tussen Esegïel 16 en 17. Hy beskryf 16:59-63 as 'n "inverted hinge" tussen 16:1-58 en 17. Hy grond dit veral op die sleutelterm *bryt* wat deurgaans in die chiasiese skarnier (16:59-63), asook in beide aangrensende eenhede (16:1-58) voorkom. "In 16:8, the word refers to a marriage covenant between the Lord and the orphan girl, while in 17:13-19, a political covenant is in view"⁹⁷.

Dit bevestig die feit dat Esegïel 16:1-63 die meesterstuk van die finale redaktor van die boek Esegïel is. Hy het die sub-perikope in 'n bepaalde volgorde geplaas ten einde die gewenste effek (boodskap) te kry.

Die hoofgedagtes in hierdie perikoop kan óf onder die noemer van oordeel óf onder dié van heil saamgevat word. So swaai die pendulum in Esegïel 16 van 'n weggooikind (onheil) na 'n veldplant (heil)/jong skoonheid (heil), en van 'n bruid (heil) na 'n ontroue vrou (onheil) wat gestenig word oor haar wandade, en van die wandade van haar dogters (onheil) tot 'n nuwe verbond (heil). Esegïel 16 is 'n spieël uit die lewe vir die lewe. Hier ontmoet die uiterstes mekaar: die grootste genade en die verskriklikste veragting.

Die boek Esegïel lê hier die afskuwelikhede wat teen God gepleeg kan word op 'n aangrypende wyse bloot. Ons vind in Esegïel 16 die pyn en woede van 'n persoonlike verwerping⁹⁸, maar ook die volheid wat 'n mens alleen in 'n intiem-persoonlike verhouding met God kan vind. Daarom is Jerusalem se sonde teen Jahwe die flagrante skending van juis hierdie mooi verhouding/verbond tussen die Here en sy kind. Aan die een kant kry ons die pragtige klere en geskenke van die Gewer, aan die ander kant die weggee van hierdie geskenke aan ander minnaars. Dit is vir Jahwe vernederend.

Esegïel 16 wil nie hê dat Jerusalem moet terugdink aan die "goeie ou dae nie". Hierdie dae was boos en sleg⁹⁹. Die skuld lê nie by iets of iemand anders nie, maar word vierkantig op Jerusalem se skouers geplaas. "Israel wou se in wie die anderen Volker, wou se in wie die anderen vergessen, dass es in eine unauflösliche Gemeinschaft mit Gott berufen war".¹⁰⁰ Daarom is die straf ook die noodwendige gevolg van die verbond wat verpligtinge op beide partye lê.

Die oordeel is 'n persoonlike oordeel van die Verbondsgod. Daar is egter geen spesifieke oordeel wat verband hou met 'n spesifieke sonde nie¹⁰¹. Daarom wil hierdie perikoop eerder dui op die realiteit van Goddelike voorsienigheid enersyds, maar andersyds op die sonde-oordeel verband. Daar word in metaforiese en poëtiese taal oor die sonde gepraat en nie in detail nie. Dit wil die gedagte tuisbring van 'n sondige gerigtheid/aard eerder as 'n aantal sondes. Die sonde word dus in sy kern, in sy oorsprong aan-

gespreek.

In hierdie verband is dit betekenisvol om te let daarop dat die skuldbelydenis van Jerusalem na die vryspraak volg. Dit is so omdat die genade so geweldig groot is. Die groot genade van Jahwe oorskadu elke enkele daad wat Jerusalem kan doen. Die skaamte is egter die bewys van 'n nuwe, skoon hart wat hoop bring vir 'n nuwe toekoms. Daarom word met die besef van die roekelose verlede en die gebreekte hart die doel van die oordeel bereik en is dit moontlik vir 'n nuwe "besef van die Here".

Hierdie "besef/ken" van die Here toon vir ons die persoonlike betrokkenheid van Jahwe aan. Dit gaan hier daarom dat Jahwe ook binne sy oordeelsverband leer ken moet word. Sy oordeel is op die toekoms gerig. Dit wil aanspoor en vermaan tot 'n kennis van Jahwe wat op die huidige stadium ontbreek, dat Jahwe die magtige God is wat sy oordele uitvoer soos wat dit aangekondig is. Deurdat die oordele vooruit beskryf word, het die geadresseerdes in die teenswoordige tyd 'n vooruitgrypende begrip van hierdie toekomstige kennis¹⁰². En juis dit is die doel van hierdie perikoop: om mense tot dieselfde staat van kennis van Jahwe te bring waartoe ongelowiges gebring sal word, teen hulle sin.

Daar is egter ook 'n ander aspek: Jahwe se begeerte om geken te wil wees. Nie omdat Hy dit nodig het nie, maar omdat Hy sy naam aan sy mense verbind het¹⁰³. Die profeet weet dit, want sy hele wese word opgeneem in hierdie wete, maar die ironie is dat sy geadresseerdes nie tot hierdie "besef" kom nie. Daarom is die hele boek van Esegïël 'n reeks pogings om die bedoelinge van Jahwe met mense bekend te maak. Daar is dus geen uitkoms nie.

Daar bly net een wete oor: Die erkenning van Jahwe. As jy dit teensinnig wil aanvaar sal dit in 'n oordeelsgedaante na jou aankom. Hy wat dit uit genade aanvaar sal dit as heil vir hom ervaar. Daarom sê Zimmerli¹⁰⁴ tereg: "Das sola gratia dei, das bei Ezechiel interpretiert wird als ein sola majestate dei, wird darin hörbar." Hierdie verering van God, wat bestaan uit 'n ontsag vir sy Naam is die skakel tussen Israel/Jerusalem se bedenklige verlede, huidige oordeel en toekomstige redding¹⁰⁵.

Fuhs¹⁰⁶ se woorde is van pas: "Die Scham, wir würden sagen: Reue, eröffnet der Liebe Gottes einen Weg zu Israel hin. In der Vergebung aller Schuld zeigt sie ihre ware Grösse. Das ist der neue Bund: Vergebung aller Schuld und Begnadigung zu einen neuen Leben." Die gewone volgorde van skande wat lei tot skuldbelydenis word dus hier omgekeer¹⁰⁷.

Ook Jerusalem se medeverantwoordelikheid vir ander (Sodom en Samaria) kom hier ter sprake. Die skande moet in herinnering gehou word

om die boosheid nie weer te laat herhaal nie. Die genade is so baie dat dit ook genade vir Samaria en Sodom insluit.

NOTAS

1. D E Gowan, *Ezekiel*. Atlanta 1985. 67.
2. Gowan, *a w*, 66.
3. W E Lemke. "Life in the present and hope for the future (Ez 33-37)", *Int* 38 (1984), 165-180.
4. B Lang, *Ezekiel*, Darmstadt 1981, 137.
5. Lang, *a w*, 62.
6. M Greenberg, *Ezekiel 1-20: A new translation with introduction and commentary*, New York 1983, 299.
7. Lemke, *Int* 38 (1984), 176.
8. Greenberg, *a w*, 292.
9. H F Fuhs, *Ezekiel 1-24*, Wurzburg 1984, 83.
10. W Zimmerli, *Ezekiel, a commentary on the book of the prophet Ezekiel, chapters 1-24*, Philadelphia 1979, 325.
11. Fuhs, *a w*, 83.
12. J W Wevers, *Ezekiel*, Grand Rapids 1969, 99.
13. Wevers, *a w*, 99.
14. Greenberg, *a w*, 290.
15. K von Rabenau, "Die Entstehung des Buches Ezechiel in formgeschichtlicher Sicht", *WZ(H)* 5 (1955/56), 659-694.
16. Greenberg, *a w*, 274.
17. H McKeating, "On understanding Ezekiel", *LondQHolbr* (1965), 36-43.
18. Greenberg, *a w*, 276.
19. Greenberg, *a w*, 278.
20. Zimmerli, *a w*, , 340.
21. Fuhs, *a w*, 81.
22. Greenberg, *a w*, 278.
23. Wevers, *a w*, 96.
24. Greenberg, *a w*, 277.
25. Wevers, *a w*, 96.
26. Greenberg, *a w*, 278.
27. Fuhs, *a w*, 82.

28. Greenberg, *a w*, 278.
29. Wevers, *a w*, 98.
30. Greenberg, *a w*, 280.
31. Zimmerli, *a w*, 343.
32. Greenberg, *a w*, 282.
33. J H le Roux, "Die boek Esegïël", in *Tweegesprek met God: Die literatuur van die Ou Testament*, Vol 3, J J Burden en W S Prinsloo (reds), Kaapstad 1987, 175-194.
34. Zimmerli, *a w*, 343.
35. M Fishbane, "Sin and judgement in the prophecies of Ezekiel", *Int* 38 (1984), 131-150.
36. Wevers, *a w*, 96.
37. Fishbane, *a w*, 138.
38. Greenberg, *a w*, 286.
39. Greenberg, *a w*, 294.
40. Fishbane, *a w*, 138.
41. Zimmerli, *a w*, 350.
42. Greenberg, *a w*, 288.
43. Greenberg, *a w*, 294.
44. Greenberg, *a w*, 289.
45. Zimmerli, *a w*, 351.
46. Greenberg, *a w*, 289.
47. Greenberg, *a w*, 291.
48. Zimmerli, *a w*, 352.
49. Zimmerli, *a w*, 353.
50. Von Rabenau, *a w*, 678.
51. Fuhs, *a w*, 80.
52. D W Garner, *Forms of communications in the book of Ezekiel*, Ph D proefskrif, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky 1980, 132.
53. A Luc, "A theology of God's name and Israel's history", *JETS* 26 (1983), 137-143.
54. W Eichrodt, *Ezekiel a commentary*, London 1970, 202.
55. Eichrodt, *a w*, 205.
56. Greenberg, *a w*, 301.
57. Greenberg, *a w*, 295.
58. W Zimmerli, "Special form - and traditio-historical character of Ezekiel's prophecy", *VT* 15 (1965), 515-527 en M G Swanepoel, *Die teologie van Esegïëi 33 tot 39*, DD proefskrif, Universiteit van Pretoria Fakulteit Teologie, Afd B, Pretoria 1987, 33.
59. Swanepoel, *a w*, 69 en 154.
60. Fuhs, *a w*, 81.

61. Eichrodt, a w, 202.
62. Eichrodt a w, 205.
63. McKeating, a w, 38.
64. Fuhs, a w, 81.
65. Fishbane, a w, 139.
66. Zimmerli, a w, 1979, 340.
67. Fuhs, a w, 81.
68. Greenberg, a w, 254, 277/8.
69. U Kellerman, *Messias und Gesetz*, Neukirchen-Vluyn 1971, 85.
70. Eichrodt, a w, 207.
71. Greenberg, a w, 286.
72. Zimmerli, a w, 1979, 347.
73. Greenberg, a w, 286.
74. Zimmerli, a w, 1979, 346.
75. Eichrodt, a w, 217.
76. Wevers, a w, 102.
77. Greenberg, a w, 288.
78. Greenberg, a w, 294.
79. Greenberg, a w, 288.
80. Greenberg, a w, 288.
81. Greenberg, a w, 294.
82. W Zimmerli, "Israel im Buche Ezechiel", VT 8 (1958), 75-90.
83. Fuhs, a w, 82.
84. W Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel - Eine Theologische Studie*, Würzburg 1954, 12.
85. Zimmerli, a w, 1954, 14.
86. Zimmerli, a w, 1979, 353.
87. Zimmerli, a w, 1954, 10.
88. Von Rabenau, a w, 681.
89. Le Roux, a w, 175.
90. C Presho, *Distinctive theological emphases in the book of Ezekiel*, Ph D proefskrif, Queen's University, Belfast 1972, 79.
91. Eichrodt, a w, 217.
92. Wevers, a w, 94.
93. D R Clark, *The citations in the book of Ezekiel: an investigation into method, audience and message*, Ph D proefskrif, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee 1984, 190.
94. Lang, a w, 49.

95. Greenberg, a w, 292.
96. H van Dyke Parunak, *Structural studies in Ezekiel*, D Phil proefschrift, Harvard University, Cambridge, Massachusetts 1978, 544.
97. Parunak, a w, 545.
98. J Mayo, "Covenant theology in Ezekiel", *ResQ* 16 (1973), 23-31.
99. Luc, a w, 139.
100. Fuhs, a w, 85.
101. Fishbane, a w, 148.
102. Fishbane, a w, 149.
103. Zimmerli, a w, 1958, 88.
104. Zimmerli, a w, 1958, 90.
105. Luc, a w, 142.
106. Fuhs, a w, 87.
107. Greenberg, a w, 292.