

OORLOG IN DIE WÊRELD VAN DIE OU TESTAMENT: VERSKEIE PERSPEKTIEWE¹

Eben Scheffler

Ou Testament en Ou Nabye Oosterse Studies

UNISA

Abstract

The title is two-pronged. On one hand the article deals with the variety of (and contrary) views on war in the Old Testament world, as well as the variety of scholarly viewpoints on this matter. It is advocated that the conflicting views on war encountered in the Old Testament world cannot be confined and systematised to a clearly uniformed "Biblical" view on war which could function as a prescriptive norm for Christians today. The views encountered in the Old Testament are a result of the historical circumstances in which the texts originated, and correlate with the needs of a particular community at a certain stage in history. Studying these views has the value of providing insight into what can be called the "human predicament" as far as the issue of war is concerned. Ways are explored for using this insight to facilitate relevant serious debate on the issue in the (post-)modern world.

Key words: Hermeneutics, Old Testament, War
Hermeneutiek, Ou Testament, Oorlog

1. Inleiding

Die titel van hierdie artikel het 'n dubbele betekenis. Enersyds handel dit oor 'n verskeidenheid (en teenoorgestelde) perspektiewe van oorlog in die Ou-Testamentiese wêreld, en andersyds gee dit aandag aan 'n verskeidenheid vakkundige sienswyses oor die aanleentheid.

Daar het verskeie vorme van geweld in die Ou-Testamentiese wêreld voorgekom, wat strek vanaf interpersoonlike aanranding en moord (bv. Kain en Abel (vgl. Peels 2008), Moses en die Egiptenaar, geweldadige *coup de tats*), verkragting (bv. Dina en die bende-verkragting in Rigters 19), psigologiese geweld (bv. om valse getuienis teenoor die naaste te lewer), die doodstraf (sien Klopper 1988) en dan natuurlik, oorlog. Sonder om die belangrikheid van hierdie verskeie vorme van geweld te ontken (wat almal 'n diepte-onderzoek regverdig, vgl. Niditch 1993 en Van Dyk 2003:96-112), gaan ek om twee redes my in hierdie artikel tot die kwessie van oorlog beperk. *Eerstens* veroorsaak oorlog dood en lyding op 'n uiters groot skaal, en *tweedens* is dit die enigste vorm van geweld wat steeds gesanksioneer word en selfs religieus reverdig word deur die meeste samelewings in die wêreld. Die opsie vir passifisme word selde verdra in menslike samelewings, trouens in die meeste samelewings word dit verag en gestraf.

¹ Hierdie artikel is oorspronklik as referaat gelewer by die EABS in Budapest, Augustus 2006 en 'n Engelse weergawe (Scheffler 2008) verskyn eersdaags in Fitzgerald e.a. 2008.

In sy kort oorsig oor oorlog in die Ou-Testamentiese wêreld, verteenwoordig Kraus (1955:64-65) wat genoem kan word die algemeen gangbare siening oor oorlog in die Ou Testament. Hierdie algemene siening is wesenlik monolities en “marcionities” van aard, deurdat dit oorlog nie alleen beskou as wesenlik deel van die Ou Testamentiese boodskap nie, maar eintlik ook as kenmerkend daarvan.

In breë trekke sien die gangbare siening soos volg daaruit: Jahwe Sebaot (wat waarskynlik “Jahwe van die leërskaare beteken) is ’n oorlogsgod (Eks 15:3) en die ark is die sigbare teken van sy teenwoordigheid wanneer Israel oorlog maak (1 Sam 4:3). Jahwe voer self die oorloë aan, wat eintlik sy oorloë is (Eks 14:4; Dt 1:30; Jos 10:14; Nm 21:14). Die inbesitname van die land word deur die boek Josua as ’n roemryke en lofwaardige militêre oorwinning uitgebeeld.

In die Ou-Testamentiese wetenskap (in navolging van Von Rad 1951) is die siening algemeen aanvaar dat daar in Israel (veral in die “teokratiese” Rigterperiode) die instelling van ’n “Heilige Oorlog” was. Hiervolgens is oorlog heeltemal “geheilig” en geregverdig en daar het ’n volledige oorvleueling bestaan tussen Israel se behoeftes en Jahwe se wil (sien hieronder).

Die noodsaak vir militêre stabiliteit is die oorsaak vir die monargie, wat die konflik verklaar tussen Samuel en die volk oor of daar ’n koning moet wees of nie (1 Sam 8). Daar is klaarblyklik nou afstand gedoen van die idee dat Jahwe *alleen* vir die oorwinning in oorlog verantwoordelik is. Konings soos Saul en Dawid is in wese militêre leiers, met laasgenoemde wat selfs imperialistiese oorloë gevoer het. Alhoewel Salomo nie noemenswaardige oorloë gevoer het nie, was sy koninkryk nietemin gevestig op militêre mag (1 Kon 10:26). Dawid en Salomo het ook persoonlike lyfwagte gehad. Die koning het wel steeds Jahwe gekonsulteer (2 Sam 8:14) en die oorloë word in ’n sekere sin steeds geïnterpreteer as Jahwe se oorloë (1 Sam 18:17). Gedurende die monargie het Israel heeltemal deel geword van die politieke en militêre konflikte van die ou Nabye Ooste (waarby veral Egipte, Sirië, Assirië, Babilonië en Persië betrokke was) met hulle koalisies en intriges (vgl. bv. Jes 18:1; 30:1; 31:1; sien Scheffler 2001a:88-166).

Selfs die profetiese advies aan byvoorbeeld koning Agas (Jes 7:14) word nie deur Kraus (1955:65) vertolk as ’n kritiek op oorlog nie, maar as verdediging van die tradisie van die Heilige Oorlog waarin God op die ou end optree (Jes 31:4; Ps 44; 60; Sag 4:6).

Selfs die eskatologiese toekoms word in terme van oorlog geïnterpreteer. Op die *jom Jahwe* (dag van die Here) sal die militêre mag van Jahwe die heidennasies onderwerp en ’n einde bring aan alle arrogante wêreldse mag (Eseg 30; Jes 13; Jes 34; Sef 1:7).

Ek beoog om aan te toon dat hierdie monolitiese perspektief op oorlog in die Ou Testament wesenlik vals is en gebaseer op ’n kofessionele benadering tot Israel se tradisies en geskrifte wat in sigself gesagsvol en heilig sou wees en derhalwe ’n eenduidige interpretasie vereis. Dit laat nie reg geskied aan wesenskenmerke van die literatuur van die Ou Testament nie en ry enige poging om oorlog uit te roei in die moderne wêreld (waar die Ou Testament steeds gesag uitoefen in die wêreldchristendom) in die wiele. Die Ou Testament (soos hieronder hopenlik sal blyk) weerspieël hoegenaamd nie ’n eenvormige siening oor oorlog en geweld nie, maar eerder ’n verskeidenheid van perspektiewe en ’n interne dialoog tussen hierdie sieninge.

In stede van 'n militêre geskiedenis van Ou-Israel te skets waarin al hulle oorloë bespreek word,² gaan ek eerder poog om 'n blik te verskaf op die diversiteit van perspektiewe op oorlog en die kompleksiteit daaraan verbonde. In die lig van heersende sienings oor oorlog moet dit skroomloos en vreesloos gedoen word indien 'n mens wil vorder tot wat ek net kan noem “voorlopige gedagtes rakende 'n hermeneutiese reflektoring” oor oorlog en geweld met die oog op laasgenoemde se uiteindelijke uitwissing. Voor ek laasgenoemde gaan aanpak, sal ek dus eers aandag gee aan die religieuse heiliging of *regverdiging* van oorlog in die Ou Testament, die *romantiese* of heroïese siening van oorlog, die *kritiek* op oorlog of oorloë, die basiese *geweldslose* gesigspunt van die Ou Testament en gevalle van pro-aktiewe intervensie of *passifisme*. Verwysings word ook gemaak na die ou Nabye Oosterse leefwêreld ten einde aan te dui dat Ou-Israel nie heeltemal uniek was in hul denke oor en toe-eiening van oorlog nie.

2. Die religieuse heiliging en regverdiging van oorlog in die Ou Testament

Von Rad (1951) se siening wat die instelling van 'n Heilige Oorlog in Ou-Israel veronderstel, het die aanvaarbare standpunt van Ou-Testamentiese geleerdes geword gedurende die laaste helfte van die vorige eeu. Alhoewel die term “Heilige Oorlog” nie in Hebreeus bestaan (soos *polemos ieros* en *jihad* in Grieks en Arabies) nie, kan die kenmerke van hierdie verskynsel afgelei word uit verskeie brokstukke inligting wat verspreid in die tekste teenwoordig is. Hierdie kenmerke (wat die oorlogspoging sanktifiseer en regverdig), is kortliks die volgende:

1. Die oorlog begin met 'n trompetsgeskal (Rgt 6:34).
2. Die leër word “die volk van God” genoem (Rgt 5:11,13; 20:2).
3. Die soldate word godsdienstig toegewy (consecrated) voordat hulle begin veg (Dt 23:9; Jos 3:5; 1 Sam 21:6).
4. Offers word aan Jahwe gebring voor die geveg (1 Sam 7:9; 13:9).
5. Die priesters of profete raadpleeg Jahwe oor die uitslag (Rgt 20:23,27; 1 Sam 7:9; 1 Kon 22).
6. Die heilige orakel (“Jahwe het in julle hande gegee”) bevat Jahwe se antwoord wat die oorwinning verseker (Jos 2:24; 6:2).
7. Die vreesloosheid van die volk (soldate) word verseker deur Jahwe se orakel en diegene huistoe te stuur wat bang is (Rgt 4:14; Dt 20).
8. Vrees en goddelike verskrikking oorval die vyand (Eks 15:14; 23:27), wat dikwels natuurverskynsels insluit.
9. Die finale goddelike banvloek teen die vyand (*herem*) verseker dat die vyand heeltemal uitgeroei word (Jos 6:18; 1 Sam 15) en aan God “geoffer” word. Die feit dat geen buit geneem mag word nie (behalwe in buitelandse oorloë, vgl. Dt 20) is 'n aanduiding dat die oorlog aan Jahwe behoort.

Hierdie elemente was nie altyd teenwoordig in al die oorloë in Israel se geskiedenis nie. Tydens die era van die monargie, word die koning (en nie Jahwe nie) uitgebeeld as die een wat die volk op die slagveld lei. Gewone alledaagse politiek is op die spel soos afgelei kan word van 2 Samuel 8 se opsomming van die imperialistiese oorloë van Dawid. Nietemin

² So 'n bespreking sou in elk geval te uitgebreid wees binne die konteks van hierdie artikel. Vir 'n kort oorsig vergelyk De Vaux (1961:247-250).

word Jahwe steeds gesien as die een wat Dawid “orals die oorwinning gegee het” (2 Sam 8:14).

Wanneer daar verskille ontstaan het oor die regverdiging van ’n oorlog, het die profetiese teenstand teen ’n oorlog (veral in Jesaja se geval), in plaas daarvan om die oorloë direk te veroordeel, op ’n ironiese wyse appèl gemaak op Jahwe se ingrype soos in ’n Heilige Oorlog. Jesaja se raad aan Agas is dat die koning “rustig en stil” moet wees en dat Jahwe alleen die oorwinning sal verseker en die vyand sal verdryf (Jes 7; 30:15-16). Hierdie appèl tot die Heilige Oorlog was egter net gedeeltelik, aangesien in laasgenoemde die volk self ook aandeel gehad het (teenoor Jes 30:15-16). Alhoewel die idee van die Heilige Oorlog en die profetiese “passifisme” dus oënskynlik teenoorgestelde standpunte oor oorlog in die Ou Testament verteenwoordig, bestaan daar ’n “ironiese” ooreenkoms: Jahwe se handeling, deelname en ingryping.

Volgens Zimmerli (1971) is die term “Heilige Oorlog” miskien ’n verkeerde benaming en moet die term “Jahwe se oorlog” eerder gebruik word (vgl. die *sefer milchamot* waarna in Num 21:14 verwys word). Behalwe vir die feit dat hierdie siening ruimte laat vir die moontlikheid dat nie alles wat van Jahwe kom outomaties heilig is nie, bly die kenmerke wat Von Rad noem oor die Heilige Oorlog steeds ongeskonde en is die religieuse aard van die oorlog steeds oorwegend.

Volgens De Vaux (1961) verskil Israel se idee van die “Heilige Oorlog” van die *jihad* van die Islamitiese wêreld omdat dit nie gevoer word om die geloof onder die nasies uit te brei nie, maar om die bestaan van Israel as ’n nasie te verseker. Dit is nie duidelik waarom De Vaux hierdie onderskeid beklemtoon nie, maar as dit sou wees om Israel se sogenaamde heilige oorloë te regverdig terwyl die *jihad* verwerp word, dan is sy argument volgens my nouliks oortuigend.

Daar moet in ag geneem word dat in Ou-Israel oor die algemeen geen onderskeid gemaak is tussen die heilige of sakrale en profane of sekulêre realiteit nie, veral nie as sake van lewe en dood op die spel was nie. Soos soms gebeur in alle menslike samelewings en veral in die ou Nabye Ooste van die eerste drie millennia vC, was oorlog ’n realiteit in die lewe van Ou-Israel. Die nasionale gode van die ou Nabye Ooste was almal betrokke in die oorloë van hulle volke. ’n Voorbeeld nabye aan Ou-Israel illustreer dit. Op die beroemde Maobitiese monument van Diban in Jordanië, kry koning Mesa sy bevel om teen Israel oorlog te maak van sy god Kamos aan wie hy ook sy oorwinning toedig:³

En Kamos het aan my gesê: ‘Gaan en neem Nebo van Israel’. Toe het ek in die nag gegaan en geveg teen Nebo vanaf dagbreek tot die middag, ek het hulle almal verslaan, seweduisend man, seuns, vroue, dogters en vroulike slawe, want ek het hulle toegewy vir die vernietiging vir Ashtor-Kamos... Kamos het Israel voor my verdryf..

Soos in die geval van Ou-Israel, het die god hier ook die bevel gegee dat die oorlog moet plaasvind. Hy gee die oorwinning en die vyand word die slagoffer van ’n vloek wat die mense van Nebo ’n offer maak aan koning Mesa se god.

Dit blyk dat Israel nie besluit het om oorlog te maak en dan daarna rasioneel en teologies gereflekteer het of die oorlog nou geregverdig was of nie. Dit blyk dat alles gelyktydig gebeur het. Die oorlog self is geïnterpreteer as ’n godsdienstige handeling van die begin tot die einde en as sulks het dit die klassieke voorbeeld verteenwoordig van enige vorm van *ius in bello*.

³ Vertaling aangepas uit Pritchard (red.) 1969:320-321. Vir ’n Engelse vertaling en bespreking sien Scheffler 2000a:86-89.

3. Die romantiese of heroïese perspektief op oorlog

Een manier om te verseker dat gewone mense (van wie normaalweg verwag word om nie dood te maak nie) by geleentheid wêl aan oorlog deelneem, is om dit uit te beeld as iets wat God verwag (soos in die Heilige Oorlog). 'n Ander manier is om dit te verheerlik. Die deelnemers aan oorlog word verheerlik en geprys vir hulle moed, dapperheid en onverskrokkenheid. Heelwaarskynlik op 'n vroeë ouderdom is aan kinders in Ou-Israel verhale vertel oor Israel se leiers. Hierdie verhale het nie alleen vermaak nie, maar het ook verseker dat as die dag vir diensplig uiteindelik aanbreek, hulle gehoor sal gee.

Die verhaal van Dawid en Goliat (1 Sam 17) het waarskynlik so 'n funksie gehad. Sels in sy jeug het Dawid groot dapperheid aan die dag gelê om die reus te beveg. Vertrouend op God het hy geslaag. Dieselfde geld in die geval van Gideon (Rgt 6), waar die klem val op die dapperheid van 'n paar manne in plaas van groot getalle. Gedurende die tyd van die Rigters het Debora en Simson (Rgt 4-5; 13-15) ook hierdie rol gespeel, ten spyte van al die bloedige geweld wat betrokke was. In die laaste twee verhale kom dit voor asof die eksplisiete uitbeelding van uiterste bloedige geweld die ideologie van die teks ondersteun. Niemand wat deur hierdie verhale vermaak word durf twyfel dat die oorlogspoging geregverdig is nie. Dit kan selfs geniet word.

In die ou Nabye Ooste het die lofprysing van konings en leiers wat dapper manne was wat baie nasies onderwerp het die funksie gehad om hulle onderdane trots te maak op hulle geskiedenis en tradisies en om hulle aan te spoor om met hierdie tradisies te identifiseer. Uit die Egiptiese geskiedenis weet ons dat koning Merneptah nie so 'n suksesvolle militaris was nie, maar die stele wat sy naam dra (of die sogenaamde Israelstele) rapporteer die volgende:⁴

*Groot blydschap het ontstaan in Egipte
gejubel het voortgekom uit die dorpe van Egipte
hulle vertel van die oorwinnings
wat Merneptah behaal het in Libië.
Hoe geliefd is hy, die seëviereinde leier
hoe verhef is die koning onder die gode
hoe gelukkig is hy, die bevelvoerder...*

*Die prinse lê neergebuig smekend vir vrede
nie een lig sy hoof tussen die Nege Boë nie.
Vernietiging van Libië; Hatti is stilgemaak
Kanaan is geplunder met als wat sleg is
Askelon is gevat, Geser is ingeneem
Janoam bestaan nie meer nie
Israel lê verwoes, sy saad is nie meer daar nie
Hurru het 'n weduwee van Egipte geword.
Al die lande as geheel is oorwin.
Al die nomades is getem deur koning Merneptah.*

⁴ Vertaling aangepas uit Pritchard (red.) 1969:376-378. Vir 'n bespreking van die stele sien Scheffler 2000a:82-85.

Die dade van die koning word oordryf en verheerlik en opgeskryf op 'n stele ('n monument, ongeveer 3 meter hoog en 1.5 meter breed) waar almal dit kan sien en lees.

Dieselfde funksie is uitgeoefen deur die 2 meter hoë Swart Obelisk van koning Salmanesar III wat Assirië regeer het van 858 tot 824 vC. Dit is in 1846 ontdek deur Austen Henry Layard in Nimrud. Die Obelisk se vier sye het elk vyf rye van uitgebeitelde reliëfs wat tonele bevat waar skatplig aan die koning gebring word. Bokant die panele is daar byskrifte in spykerskrif wat verwys na die inhoud van die uitbeeldings. Vir Ou-Testamentiese geleerdes is die tweede ry van besondere betekenis. Die eerste paneel beeld koning Jehu (wat in Noord-Israel van 842-814 vC regeer het) of sy gesant uit waar hy laag neerkniel voor die Assiriese koning met sy voorkop op die grond, moontlik in die proses om die koning se voete te soen. Bo die koning se kop is 'n gevleulde simbool van die Assiriese god Assur wat die koning beskerm en bevestig. Agter Jehu is daar vier Assiriërs gevolg deur dertien Israeliete wat trubute aandra. Die opskrif bo die paneel lui:⁵

Tribuut van Jehu, seun van Omri. Silwer, goud, 'n goue bak, goue beker, goue drinkbekers, kanne van goud, tin, stawe vir die hand van die koning, spiese, het ek van hom ontvang.

Dit word nie in die Bybel vermeld dat Jehu skatplig aan die Assiriese koning betaal het nie. 'n Mens kan dit verstaan in die lig van die feit dat die Bybel self ook Israel se konings verheerlik het. Die Bybel beeld Jehu nêrens as onderdanig uit nie. Inteendeel, hy word uitgebeeld as 'n harde en magtige koning wat Omri se nasate op 'n brutale wyse doodgemaak het in sy usurping van die troon en die uitwissing van al die Baalaanbidders (2 Kon 9:14-10:36).

Die kontras tussen Jehu se onderdanigheid volgens die Swart Obelisk en die beeld geskets deur die outeur van die Bybelse teks illustreer die vooroordeel van politieke propaganda, selfs in die antieke tyd. Na alle waarskynlikheid oordryf die Swart Obelisk van Salmaesar III Jehu se gedienstigheid aangesien daar gedurende die negende eeu vC geen volskaalse oorlog tussen Assirië en Israel was waarin die Assiriërs die Israeliete onderwerp het nie. Aan die ander kant kon Jehu wel aan Salmanesar skatplig betaal het (of daar nou 'n oorlog was of nie) om hom te paai ten einde (verdere) oorlog te verhoed. Die betaal van skatplig sou hy dan nie in sy amptelike annale opgeteken het nie, ten einde nie afbreuk te doen aan sy eie "magtige heroïese beeld" in die oë van sy Israelitiese onderdane nie.

Afgesien van die beroemde Lagisreliëfs wat die oorwinning van die Assiriese koning Sanherib oor die suidelike stad Lagis vier,⁶ is daar 'n verdere voorbeeld waarby 'n Israelitiese en Assiriese koning betrokke is en waar twee perspektiewe op die geskiedenis gegee word. Die twee perspektiewe vind ons in die Assiriese annale van koning Sanherib (705-681) soos dit voorkom op die Taylor Prisma,⁷ en die Bybelse teks waarby koning Hiskia betrokke is. In sy annale spog Sanherib:

Wat betref Hiskia, die Judeër, wat nie gebuig het in onderdanigheid tot my juk nie, het ek 46 van sy gefortifiseerde stede beleër en talle kleiner dorpies in hulle omgewing. Ek het hulle beleër en oorwin deur grondhellings te stamp en dan van muurbrekers (stormramme) gebruik te maak, deur die aanval van voetsoldate, deur bresse te slaan en tunnels te maak. Ek het 200,000 mense uitgedryf, jonk en oud, manlik en vroulik, tallose perde, muile,

⁵ Vir vertalings van die byskrifte en 'n bespreking van die Swart Obelisk vgl. Scheffler 2000a:31-41. Kyk ook Pritchard ed 1969:281

⁶ Vir 'n uitgebreide bespreking van die Lagisreliëfs sien Ussishkin 1982, en vir 'n korter bespreking sien Scheepers in Scheepers & Scheffler 2000:214-271.

⁷ Engelse vertaling en bespreking in Scheffler 2000a:90-92. Kyk ook Pritchard ed 1969:287-288.

donkies, kamele, groot en klein vee, wat ek as buit geag het. Hom (Hiskia) het ek 'n gevangene in Jerusalem gemaak, sy koninklike stad, soos 'n voël in 'n kou.

Volgens die Bybelse teks het koning Hiskia by Jesaja die profeet gesmeek vir uitredding. Jesaja het as volg reageer (2 Kon 19:32-34):

So sê die Here oor die Assiriese koning: Hy sal nie in die stad inkom nie of een pyl teen dit skiet nie. Geen soldate met skilde sal na die stad toe kom nie en geen beleëringswal sal rondom dit gebou word nie. Hy sal teruggaan op dieselfde pad as wat hy gekom het, sonder om die stad binne te kom. Ek, Jahwe het dit gesê. Ek sal hierdie stad verdedig en dit beskerm, ter wille van die belofte wat ek aan my kneg Dawid gedoen het.

Die teks van 2 Konings 19:35-37 gaan verder:

Daardie nag het 'n engel van Jahwe na die Assiriese kamp gegaan en 185,000 soldate doodgemaak. Teen dagbreek die volgende dag het hulle daar gelê, almal dood! Toe het die Assiriese vors Sanherib onttrek en teruggegaan Nineve toe ... twee van sy seuns ... het hom doodgemaak.

In Hiskia se geval is die eer van die oorwinning aan Jahwe gegee. Dit het egter nie beteken dat die Israelitiese konings nie geëer en verheerlik is nie. 'n Vroeër, waarskynlik pre-Deuteronomistiese pro-Saul verhaal (sien Scheffler 2000b:263-271; Boshoff *et al* 2000: 82-83) het die (militêr-)suksesvolle regering selfs Saul geprys deur te vermeld dat “waar hy ookal geveg het, het hy die oorwinning behaal. Hy het heldhaftig geveg en selfs die Amalekiete verslaan, en Israel bevry van alle aanvalle” (1 Sam 14:47-48). Dawid se klaaglied vir Saul en Jonatan (heel moontlik egter die vrouens se klaaglied wat later aan Dawid toegedig is) besing hulle dapperheid en onverskrokkenheid (2 Sam 1:23-25):

*Saul en Jonatan, geliefde en beminde mense –
In lewe en sterwe nie geskei nie.
Vinniger as arende, sterker as leeus ...
... Hoe het die helde geval?*

Indien Saul verheerlik is, Dawid des te meer. Eersgenoemde het immers duisende doodgemaak, maar laasgenoemde tienduisende. Die teks van 2 Samuel 8:1-16 (vgl. Kron 18: 1-17) som nie net Dawid se uitgebreide militêre oorwinnings op nie, maar vermeld ook dat hy verseker het dat sy mense altyd billik en regverdiglik behandel is (2 Sam 8:15). Toe Absalom 'n rebellie beplan het, is hy herinner aan Dawid se reputasie deur Gusai (2 Sam 17:8): “U weet tog dat u vader Dawid en sy manne dapper vegters is en dat hulle so fel is soos 'n moederbeer wat van haar kleintjies beroof is. U vader is 'n ervare soldaat en oornag nie by sy manskappe nie” (vgl. ook Rigt 6:12; 1 Sam 14:22; 16:18; 23:22; 24:9). 'n Mens kan selfs beweer dat die hele verhaal oor Dawid, soos opgeteken in die Samuelboeke, 'n verheerliking van Dawid is, en die weergawe van die Kronis nog meer so.

Deur sommige gevalle van romantisering van oorlog in Ou-Israel te vergelyk met gevalle in die ou Nabye Ooste dien ter illustrasie van die feit dat sieninge oor oorlog in Ou-Israel nie uniek was nie, maar aansluiting vind by houdings oor oorlog wat in die antieke wêreld gekoester is. Wat wel uniek was, is gevalle van afwykende perspektiewe wat, alhoewel nie so dominant nie, 'n ander tipe denke oor oorlog weerspieël. Hierdie gesigspunte verg nou ons aandag.

4. Kritiek op oorlog

Genoeg is vir eers gesê oor Ou-Israel se positiewe houdings ten opsigte van oorlog. Met die profetiese beweging het 'n situasie in Israel ontstaan waar die koning nie meer alleen 'n

finale sê in politieke sake gehad het nie. Ander stemme is minstens ook gehoor wat in konflik kon kom met dié van die koning. Dit het beteken dat kritiese denke oor oorlog begin ontwikkel het en dat oorlog nie meer vanselfsprekend geregverdig is nie.

'n Voorbeeld van so 'n konflik van opinie is opgeteken in 1 Koning 22 toe *Miga ben Jimla* Agab as volg gewaarsku het (teen die advies in van ongeveer 400 hofprofete wat oorwinning aan Agab beloof het): "Ek het die hele Israel verstooi gesien op die berge soos skape wat geen herder het nie. Jahwe sê: 'Hierdie mense het nie 'n leier nie, laat hulle maar in vrede teruggaan huistoe'" (1 Kon 22:17). Natuurlik was Agab woedend en het Miga in die tronk gegooi, maar daarmee kon hy nie vermy om op die slagveld te sterf nie.⁸

Ons het alreeds verwys na die profeet *Jesaja* wat as ons tweede voorbeeld dien. Sy oproepe aan Agas en Hiskia om "rustig en stil" te wag op Jahwe om sekuriteit vir Israel te bewerkstellig, is selfs as 'n vorm van passifisme geïnterpreteer (sien Snijders 1969:94-96; Loader 1979 & 1980:130-142). 'n Tipiese uitdrukking van Jesaja se perspektief word gevind in Jesaja 30:15-17 waar die volk opgeroep word om stil te vertrou op Jahwe ten einde sterk en veilig te wees, in plaas van op vinnige perde. Sy visie vir vrede word op "messiaanse" wyse uitgedruk in Jesaja 9:1-7 wat beskryf hoe Jahwe die nasie wat sy volk verdruk en uitbuit sal verslaan, wanneer die soldateskoene van die invallende leër en al hulle bloedbevlekte klere deur vuur verbrand sal word, en wanneer die toekomstige koning as "'n prins van vrede" sal regeer (vgl. ook Jes 2:2-4). Soos reeds aangedui, blyk dit dat Jesaja die siening oor die Heilige Oorlog, waar Jahwe vir die uiteindelijke oorwinning (bv. Hiskia versus Sanherib) verantwoordelik is, laat herleef het. Alhoewel Jesaja ook 'n profeet aan die hof van die koning was wat gewortel was in die Sionsteologie, en dus direkte toegang tot die koning gehad het, is hy deur latere geskiedskrywers as betroubaar geag en geregverdig in sy kritiek op die koning. Die feit dat Agas uiteindelik nie deelgeneem het aan die Siro-Efraimitiese oorlog (vgl. Scheffler 2001:120-121; Miller en Hayes 1986:329) nie en skatplig aan Assirië betaal het terwyl hy laasgenoemde se hulp ingeroep het, het die gevolg gehad dat die suidelike koninkryk honderd jaar langer bestaan het as die van die noorde.

Die profeet *Jeremia* se kritiek (ons derde voorbeeld) op koning Sedekia se oorlogspoging teen die Babiloniërs (aan die einde van die sesde eeu vC) verteenwoordig 'n verdere perspektief wat weer van dié van Jesaja verskil. Dit is nog meer betekenisvol omdat Sedekia 'n verdedigende oorlog gevoer het wat gewoonlik makliker geregverdig word. Volgens Jeremia moes Nebukadnesar se aanslag op Jerusalem geïnterpreteer word as 'n straf op die ongeregtighede wat binne in Jerusalem aan die orde van die dag was (2 Kon 23:27; 24:3,20; Jer 4:3,6; 21:5; 34:22). Anders as by Jesaja kan daar geen sprake wees van passifisme in Jeremia se denke nie aangesien Jahwe kant gekies het vir die vyand. Wie se siening die radikaalste is (Jesaja of Jeremia), is natuurlik 'n kwessie van perspektief. Wat belangriker is, is dat Jeremia 'n soort holistiese denkwysie in die debat oor die kontemporêre denkwysie oor oorlog ingevoer het. Om oorlog toe te gaan of nie moet nie in isolasie beoordeel word nie: die volk kan nie sosiale ongeregtigheid en afgodediens bedryf en dan Jahwe se seën in die oorlog verwag nie. Volgens Jeremia is besinning en selfkritiek nodig, selfs bekering (natuurlik op 'n sosiale vlak, en nie te verwar met eng individuele vroomheid nie). Volgens hom kon die Judeërs selfs nie staatmaak op die feit dat die tempel tradisioneel gesien is as Jahwe se blyplek nie (teenoor Jesaja se Sionsteologie), aangesien Jahwe sal toelaat dat dit verwoes word (Jer 7). Volgens De Vaux (1961:265) "it is impossible to imagine anything more opposed to the ancient ideology of the holy war".

⁸ Vir 'n aangrypende bespreking van die incident, kyk Deist 1975:60-61.

'n Ander interessante aspek van die kritiese denke oor oorlog in die Ou Testament is voorbeelde waar die oorlogspogings aanvanklik blyk geregverdig te wees, maar later, soos die tyd verloop het, gekritiseer is. Die voorbeelde het betrekking op Dawid, Salomo en Jehu.

Wat *Dawid* betref, het ons al reeds verwys na die feit at hy nie alleen geag is as 'n oorlogsheld in Ou-Israel nie, maar dat sy "imperialistiese" oorlogspogings deur die Deuteronomis as 'n sukses beskou is, aangesien Jahwe "hom oral die oorwinning gegee het" (2 Sam 8). Die Kronis, wat oor die algemeen 'n pro-Dawid standpunt handhaaf, reflekteer, alhoewel hy ook die frase van 2 Sam 8:14 behou (1 Kron 18:6,18), 'n ander perspektief op Dawid se oorloë. Hy skilder 'n Dawid wat self besin oor die bloedvergieting en oorloë waarby hy betrokke was tydens sy lewe. Volens die Kronis sê Dawid aan Salomo: "*Maar die woord van Jahwe het tot my gekom en gesê: 'Jy het baie bloed vergiet en groot oorloë gevoer; jy mag nie vir my naam 'n huis bou nie, want jy het voor my oë te veel bloed op die aarde laat vloei'*" (1 Chr 22:8). Hierdie kritiese siening van die Kronis korreleer met die feit dat die inhoud van 1 Sam 17 (die verheerliking van Dawid in die Goliatverhaal) afwesig is in die Kronis se weergawe (1 Kron 20:4-8 vermeld slegs dat Dawid se *manne* betrokke was in gevegte teen Filistynse reuse). In hierdie verband kan die Kronis se negatiewe siening oor Dawid se afneem van 'n militêre sensus ook genoem word (1 Kron 21:1).

Ten opsigte van *Salomo* het ons reeds opgemerk dat hy (alhoewel betrokke in 'n "suiwering deur bloed" na sy troonbestyging, vgl. 1 Kon 2) nie eintlik oorlog gemaak het nie (behalwe vir 'n paar kleiner skermutselinge, vgl. Scheffler 2001:82-83). Hy het egter staatgemaak op 'n groot militêre mag (wat minstens gedeeltelik geskep is deur gedwonge arbeid) om die politieke mag wat hy geërf het van Dawid te handhaaf (vgl. die verwysings na gefortifiseerde stede, perde en strydwaens in 1 Kon 9:15-22). Die kritiek teen 'n groot militêre opbou wat blyk uit Deuteronomium 17:16, het, alhoewel miskien nie eksplisiet genoem nie, sekerlik (vgl. ook die waarskuwing teen baie vroue en rykdom in vers 17) Salomo in gedagte: "*Die koning moenie baie perde vir sy leër hê nie, en moenie mense na Egipte stuur om perde te koop nie*". Deur hierdie verwysing gedurende die ballingskap (wanneer die Deuteronomis gedateer kan word) in Deuteronomium in te voeg, skets die verhaal 'n Salomo wat die voorskrifte van die Mosaïese wet oortree het (vgl. Scheffler 2004:769-789).

Die bloedvergieting waarby *Jehu ben Nimsi* (wat die noordelike ryk geregeer het vanaf 843-816) betrokke was nadat hy as koning deur die leër uitgeroep is, word dramaties in 2 Konings 9-10 (vgl. Scheffler 2001:101-102; Miller & Hayes 1986:284-298) geskets. Hy het sy voorganger Jehoram vermoor en laasgenoemde se swaer, Ahasia en koningin Isebel op die mees gewelddadige wyse doodgemaak; so ook al die seuns van Agab en Ahasia, waarna hy die Baalkultus en tempel vernietig het. Hy was 'n soort Konstantynfiguur, wie se gewelddadige aksies oorgesien is omdat hy die triomf van die Jawisme bewerkstellig het.⁹ Sy optrede is deur 2 Konings 10:30 gekondoneer: "*En Jahwe het aan Jehu gesê: 'Omdat jy goed gedoen het om wat reg is in my oë uit te voer, en aan die huis van Agab gedoen het soos wat ek dit in my hart wou gehad het, sal jou seuns tot in die vierde geslag op die troon van Israel sit.'*" Direk teenoor hierdie perspektief is Jahwe se bevel aan die profeet Hosea (1:4) om sy kind Jisreël te noem: "*Noem sy naam Jisreël; want nog 'n klein tydjie, en ek sal die huis van Jehu straf vir die bloedvergieting by Jisreël, en ek sal 'n einde bring aan die huis van Israel. Op daardie dag sal ek die boog van Israel verbreek in die vallei van*

⁹ Met militêre mag het Konstantyn ook in die derde eeu nC die Romeinse Ryk "verchristelik".

Jisreël.” Die vraag kan gevra word of Jahwe hier van opinie verander, of het ons hier te make met mense wat hulle eie sienings aan Jahwe toeskryf?¹⁰

5. Liefde vir die vyand as pro-aktiewe intervensie in Ou-Israel

Die feit dat die sesde gebod (Eks 20:13) lui “*jy mag nie doodslaan nie*”, gee te kenne dat (soos in alle kulture) ’n basiese nie-gewelddadige houding ’n integrale deel was van Ou-Israel se wêreldbeeld. Die verhaal van Kain en Abel (Gen 4:1-16) kan weliswaar gelees word as ’n etiologiese verhaal wat gepoog het om te verklaar waarom mense mekaar steeds doodmaak ten spyte van hulle hunkering na vrede. Hierdie worsteling met die probleem van geweld wat reeds in Ou-Israel teenwoordig was, is myns insiens belangrik omdat dit indruis teen hedendaagse geslote etiese sisteme (wat “dogmatiese etiek” genoem kan word) wat voorgoed om finale antwoorde te hê in soverre dit die regverdiging van oorlog betref (bv. Thielecke 1958).

In die lig van die misbruik van die Ou Testament in die regverdiging van oorlog moet die saak verder op die spits gedryf word. Die idee van *vyandsliefde* (wat nie passiwiteit nie, maar konkrete dade van liefde impliseer wat haat teenstaan en uitwis) word só nou met Jesus van Nasaret geassosieer (veral Mt 5:43-44, kontra Lukas se weergawe) dat dit dikwels beskou word as afwesig te wees in die Ou Testament (die indruk wat deur Marcion se sieninge gewek is). ’n Vergelyking tussen Matteus 5:43-44 en die teks waaruit die Matteaanse Jesus aanhaal (Lev 19:17-18), laat ironies genoeg ’n ander resultaat blyk:

Matteus 5:43-44: *Julle het gehoor dat daar gesê is, “Jou naaste moet jy liefhê en jou vyand moet jy haat.” Maar ek sê vir julle: Julle moet julle vyande liefhê, en julle moet bid vir die wat julle vervolg...*

Levitikus 19:17-18: *Jy mag jou broer nie in jou hart haat nie. Jy moet openlik met jou naaste praat, sodat jy nie as gevolg van hom sonde op jou laai nie. Jy mag nie wraak neem of ’n wrok koester teenoor jou volksgenote nie, maar jy moet jou naaste liefhê soos jouself. Ek is Jahwe.*

Die Levitikusteks sien die samelewing as ’n familie (vgl. “broer” in vers 17) en die “naaste” word beperk tot die volksgenoot. Nogtans kom die frase “en jou vyand moet jy haat” (Mt 5:43b) nie daar voor nie. Indien die begrip “naasteliefde” dus wyer gesien word om ook ander nasies in te sluit, behoort die vyand ook op daardie vlak liefgehe te word. Die verwysing na “heidene” (nasies) in Matteus 5:47 impliseer juis dit.

So ’n “oorsteek van die volksgrense” is ook ’n spesifieke tema in die gelykenis van die Barmhartige Samaritaan (Lk 10:25-37; vgl. Scheffler 2001b:318-343). Geleerdes het lank reeds raakgesien dat die gelykenis ’n “kreatiewe herinterpretasie” is (vgl. Scheffler 1993:81) van die insident wat opgeteken is in 2 Kronieke 28:12-15 waar die mense van Samaria ook barmhartigheid bewys het aan die mense van Juda (duidelik ’n geval van liefde tot die vyand) oor nasionale grense heen. Die optrede van die vier (noordelike) Israëliete teenoor hulle Judese gevangenes (’n oorlogssituasie word dus veronderstel!) vertoon merkwaardige ooreenkomste met wat in die Lukaanse gelykenis vertel word:

2 Kronieke 28:14-15: *Die gewapendes het toe die gevangenes en die buit voor die leiers en die hele vergadering gebring. Die soldate wie se name uitgeroep is, het toe opgestaan en die gevangenes ondersteun en vanuit die buit het hulle vir almal wat naak was klere aangetrek. Hulle het hulle voorsien van klere, skoene, kos en water en salf aan hulle wonde gesmeer.*

¹⁰ Vir ’n bespreking van die perspektief van die boek Hosea oor geweld en kontra-geweld, sien die bruikbare studie van Otto 1999:76-78.

Almal wat nie kon loop nie het hulle op donkies gehelp en hulle geneem na Jerigo (die Palmstad), na hulle volksgenote toe. Daarna het hulle teruggekeer na Samaria toe.

Alhoewel betreklik min, berig verdere Ou Testamentiese tekste ook oor pro-aktiewe daade wat die teenpool van haat en geweld vorm:

1. In *Eksodus 23:4-5:9* word die Israeliet opgeroep om die vyand se donkie te help en om nie 'n uitlander sleg te behandel nie. Dit staan in kontras met Deuteronomium 22:1-4 waar die gedrag tot die volksgenoot beperk word.
2. *Jesaja 2:4* (= *Miga 4:3*) kommunikeer duidelik 'n anti-oorlog visie wanneer nasies nie meer militêre opleiding sal ondergaan nie en oorlogswapens in landbouimplimente omgesmee gaan word (swaarde word ploëë en spiese snoeiskêre). *Joel 3:10* kommunikeer die teenoorgestelde: vir 'n beslissende veldslag teen God se volk moet die nasies voorberei vir oorlog en swaarde maak van hulle ploegskare en spiese van hulle snoeiskêre.
3. Volgens *Spreuke 25:21-22* moet die vyand wat honger en dors is van voedsel en drank voorsien word. Paulus haal hierdie teks aan in *Romeine 12:20-21* in sy betoog dat Christene in vrede met alle mense moet lewe.
4. Na alle waarskynlikheid reflekteer die *Priesterdokument* van die Pentateug 'n passivistiese standpunt. Moses nooit oorlog nie.¹¹ Ook die boek *Numeri* vertoon 'n inklusiewe perspektief (Achenbach 2003; 2006).

Hierdie “onderdrukte stemme” in die Ou Testament moet aan die woord gestel word ten einde die “Scheitern” (in duie storting) van die eensydige “marcionitiese” perspektief rakende oorlog en geweld in die Ou Testament te bewerkstellig.

6. Gevolgtrekking: Sommige hermeneutiese oorwegings

Die probleem van oorlog en geweld is 'n té ernstige saak dat 'n mens slegs kan volstaan met 'n blote fenomenologiese of “wetenskaplike” bespreking daarvan. In wat volg, sal ek slegs aandui (deur stellings te maak wat verdere besinning verg) wat deur Bybelse geleerdes aangespreek moet word indien hulle enigsins daarna sou wou streef om te help om oorlog in 'n (post)moderne wêreld uit te roei.

1. 'n Fundamentalistiese siening van die Bybel as “Woord van God”¹² met 'n enkelvoudige of monolitiese perspektief op oorlog en geweld moet aan die kaak gestel word. Die konflikterende gesigspunte oor oorlog en geweld wat in die Ou-Testamentiese wêreld aangetref word, kan nie beperk en gesistematiseer word tot 'n eenvormige “Bybelse” perspektief oor oorlog en geweld wat as 'n voorskriftelike norm vir Christene vandag kan geld nie. Die Bybel moet ge-eksegetiseer word volgens sy ware aard: *verskeie* boeke met 'n kaleidoskopiese verskeidenheid van verskillende en selfs kontrasterende gesigspunte oor oorlog en geweld wat in dialoog is met mekaar. So 'n benadering bevorder immers verdraagsaamheid.

¹¹ Mondelinge kommunikasie deur Ed Noort en Horst Seebass tydens 'n seminar van die Colloquium Biblicum Lovaniense, in Leuven, Augustus 2006. Kyk ook Niditch 1993:152-153; Van Dyk 2003:106-107; Burns 1996.

¹² Wat my betref kan die konsep van die Bybel as “Woord van God” slegs gehandhaaf word indien dit funksioneer as 'n metafoor vir die feit dat mense, deurdat hulle die Bybel lees, strew om die wil van God vir hulle eie lewens te ontdek. As sulks is dit egter 'n swak metafoor wat in die verlede aanleiding tot baie misverstand gegee het. Respek vir die Bybel eis dat dit ooreenkomstig sy komplekse en diverse aard geïnterpreteer word. Kyk hieroor Cupitt 184:112 en Barr 1973.

2. Die Bybel moet bestudeer word in sy *Weltbezogenheit* (wêreldbetrokkenheid), met ander woorde, die realiteit van die aardse lewe met al sy kompleksiteite (wat individuele emosies van liefde en haat en fisiese en materiële behoeftes) moet volledig erken word. Die perspektiewe wat aangetref word in die Ou Testament is in 'n groot mate die produkte van die historiese omstandighede waarin in die tekste ontstaan het, en dit korreleer met die behoeftes van spesifieke gemeenskappe op 'n bepaalde stadium in die geskiedenis. Enige verbanning van die Bybel tot 'n eksklusiewe spirituele of religieuse sfeer moet ten alle koste vermy word, so wel as enige terugtrekking tot politieke apatie of passiwiteit.¹³ As sulks moet die vraagstuk van oorlog en geweld volledig erken word as deel van die *conditio humana*, veral in die sin van die dilemma ("predicament") wat dit impliseer.
3. In die studie van die verkillende perspektiewe in hulle diversiteit, moet 'n poging aangewend word om die menslike *dinamiek* en psigologie wat oorlog en geweld ten grondslag lê, te verstaan.¹⁴ Omdat die Ou Testament so baie tekste oor oorlog en geweld bevat wat onderling van mekaar verskil, kan dit dien as 'n "goudmyn van inligting." Vergelykings kan gemaak word tussen die dinamiek van antieke konflikte en die in die hedendaagse wêreld.
4. Besondere aandag moet veral gegee word aan die "onderdrukte stemme" wat geweld en oorlog veroordeel en liefde tot die vyand (as pro-aktiewe intervensie) voorstaan.¹⁵ Dit moet 'n diepgaande studie van die begrip, *shalom*, insluit as die "intended reality for which God created the world" (Hanson 1984:341; kyk ook van Dyk 1993:109-110; Gerlemann 1976:919-935).
5. Bybelse geleerdes moet in debat tree met *sistematiese teoloë* (veral etici) wat in die verlede die Bybel gebruik het om die konsep van 'n "regverdige oorlog" te skep, terwyl die Bybel dikwels in die proses misbruik is. Etici moet eerder aangemoedig word om oor oorlog en geweld te besin met die oog op die uitwissing daarvan en nie die regverdiging nie. Op 'n betrokke wyse behoort biblioloë sulke debatte en besinnings te fasiliteer.
6. Bybelse geleerdes moet vra vir, en aktief betrokke raak, in 'n *interdissiplinêre* debatte met filosowe, verteenwoordigers van ander godsdienste, politieke wetenskaplikes, bioloë, sosioloë en sielkundiges oor oorlog en geweld met die oog op die uitwissing daarvan (vgl. Chopra 2005; Du Toit [red.] 1999; Ramose 2002:151-178).¹⁶
7. 'n Spesiale debat met die *psigologie* is nodig. In haar boek oor oorlog in die Hebreeuse Bybel, argumenteer Niditch (1993; Van Dyk 2003:105) dat die verskillende houdings ten opsigte van oorlog teenwoordigend kan wees van 'n interne psigologiese stryd binne

¹³ In 'n verwysing na Psalm 23:5, merk Zimmerli (1971:70) op: "Der Feind und die Verwundbarkeit durch die Feind sind im alttestamentlichen Galuben immer wieder eine volle Wirklichkeit." Kyk ook Burns (red.) 1996.

¹⁴ Alhoewel sy antwoord op hierdie vraag nie beskou kon word as voldoende in terme van die kompleksiteite van hedendaagse konflikte nie, het die outeur van die Jakobusbrief in die Nuwe Testament, eksplisiet besin oor die psigologiese redes vir oorlog en geweld: "*Waarvandaan kom oorloë en gevegte onder julle? Kom dit nie van julle welluste wat binne-in julle 'n stryd voer nie? Julle begeer en julle het nie en pleeg dan moord. Julle is ambisieus en kan nie kry wat julle wil hê nie, dan veg julle en maak oorlog. Julle het nie, want julle vra nie. Julle vra, maar kry nie, omdat julle verkeerd vra omdat julle dit in julle welluste wil uitleef*" (Jak 4:1-3).

¹⁵ Afgesien van die tekste waarna reeds in hierdie artikel hierbo verwys is, bespreek Otto (1999:76-151) die boeke Hosea, Deuteronomium, die Psalms en Jesaja vanuit hierdie hoek.

¹⁶ Vir die opspraakwekkende sienings van 'n "ateïstiese" bioloog wat die godsdienste (veral die Christendom) uitdaag oor laasgenoemde se aandeel in oorlog en geweld, kyk Dawkins 2006.

individue in hulle hantering van die innerlike konflik tussen barmhartigheid en haatdraendheid. Die psigologie van Sigmund Freud, wat die *eros* en *thanatos* instinkte binne die mens onderskei, is hier van groot belang. 'n Debat hieroor het in die dertigerjare van die vorige eeu plaasgevind tussen Freud en Einstein,¹⁷ maar behoort ook vandag plaas te vind tussen Bybelgeleerdes en sielkundiges.

8. Bybelse geleerdes behoort die literêre en filosofiese werke van “groot geeste” in die wêreldgeskiedenis wat omgegaan het met die vraagstuk van geweld en vrede, te lees en te verinnerlik. Veral die werk van Kant (*Zum ewigen Frieden*, [1795] 1983), Ghandi (*My experiments with truth*, [1928,1929] 1993), Einstein (*Über den Frieden*, 2004), Hemmingway (*A farewell to arms*, 1935), Albert Schweitzer (teospraak by ontvangs van die Nobelprys vir vrede) en Hermann Hesse (verskeie romans, vgl. ook 1971:9-36; 1976:9-41) verdien besondere aandag.
9. Hoofstroomkerke (Rooms-Katoliek sowel as Protestants) moet uitgedaag word om nuwe resultate in die Bybelwetenskappe te internaliseer (veral wat die Ou Testament en die Historiese Jesus betref) en hulle huidige standpunt te verander. Verder moet daar geluister word na die stemme van vrouens en kinders en bejaarde mense (veral diegene wat die futiliteit van oorlog ervaar het, vgl. Perett 2000; Moore 2004), as ook na nie-hoofstroomkerke wat 'n anti-geweld posisie inneem (bv. Bauman 1968; Yoder 1972). Waar ookal oorloë in die wêreld plaasvind, behoort dit deur die kerk geopponeer te word (op plaaslike sowel as ekumeniese vlak). Die kerk moet uitgedaag word om te bely dat dit sedert Konstantyn 'n verkeerde standpunt oor oorlog ingeneem het. Veral wat die Islam betref, behoort die kerk te bely dat die kruistogte van die 12e eeu nC verkeerd was. Politieke leiers behoort gedurigdeur deur die kerk bevraagteken te word. Sonder om hulle bediening aan soldate te staak, moet kerke uitgedaag word om hulle deelname aan die kompromitterende kapelaansisteem te staak.¹⁸
10. Alle vorme van *verheerliking* of nabootsing van geweld in die opvoeding, op televisie, internet, rekenaarpeletjies, gewone speelgoed, ensovoorts, moet teengestaan word, asook boks as 'n sport en Amerikaanse rofstoei. Die geskiedenis van oorloë moet bestudeer word in terme van die *tragedie* daaraan verbonde en nie slegs in terme van hulle veronderstelde historiese betekenis ten opsigte van die politiek of “heldedade” nie. Vanaf 'n vroeë ouderdom moet kinders aangemoedig word om te leer dat sogenaamde “lafaards” die ware helde is.

¹⁷ Die korrespondensie tussen Freud en Einstein is aanvanklik voor die Tweede Wêreldoorlog gepubliseer onder die titel *Warum Krieg?* en is opgeneem in Einstein 2004:204-220.

¹⁸ Ek sê dit as 'n persoon wat gedwing is om as kapelaan diens te doen in die Suid-Afrikaanse vloot in 1979. Alhoewel dit in baie opsigte 'n verrykende ervaring was, is ek nou na die tyd spyt daarvoor. Aangesien kapelane gedwing word om die uniform te dra van die weermag waarin hulle diens doen, is kerke wat kapelane verskaf uiters naref rakende die ko-optering vir die saak van die land wat oorlog voer. Dit is ondenkbaar dat kapelane sou toegelaat word om diens te doen in 'n weermag onder troepe indien hulle sou weier om 'n uniform te dra of die regverdiging van die oorlog sou bevraagteken.

BIBLIOGRAFIE

- Achenbach, R 2006. Das Heiligkeitgesetz und die sakralen Ordnungen des Numeribuches, ongepubliseerde referaat gelewer by die Colloquium Biblicum Lovaniense in Louvain, August 2006.
- Achenbach, R 2003. *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bauman, C 1968. *Gewaltlosigkeit im Täuferum: Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täuferums der Reformationszeit*. Leiden: Brill.
- Boshoff, W, Scheffler, E & Spangenberg, I 2000. *Ancient Israelite literature in context*. Pretoria: Protea Book House.
- Bright, J 1975. *The authority of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Burns J (red.) 1996. *War and its discontents: Pacifism and quietism in the Abrahamic traditions*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Chopra, D 2005. *Peace is the way: Bringing war and violence to an end*. London: Rider.
- Cupitt, D 1984. *The sea of faith: Christianity in change*. London: BBC.
- Dawkins, R 2006. *The God delusion*. London: Bantam Press.
- Deist, F 1975. *Die noodlottige band: Kerk en staat in Oud-Israel*. Kaapstad: Tafelberg.
- De Vaux, R 1961. *Ancient Israel: Its life and institutions*. London: Darton, Longman & Todd.
- Du Toit, CW (ed.) 1999. *Violence, truth and prophetic Silence*. Pretoria: Unisa Press.
- Einstein, A 2004. *Über den Frieden. Weltordnung oder Weltuntergang*. Edited by Otto Nathan and Heinz Norden. Neu Isenburg: Melzer Verlag.
- Ghandi, M [1928, 1929] 1993. *An autobiography: The story of my experiments with truth*. Boston: Beacon Press.
- Gerleman, G 1976. "slm genug haben." *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*.
- Fitzgerald, JT, Janse van Rensburg, F & Van Rooy, HF 2008. *Animosity, the Bible and us: Some European, North American, and South African perspectives*.
- Hanson, P 1984. "War and peace in the Hebrew Bible." *Interpretation* 38, 341-362.
- Hemingway, E 1935. *A farewell to arms*. London: Penguin.
- Hesse, H 1971. *Lektüre für Minuten I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hesse, H 1976. *Lektüre für Minuten: Neue Folge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I [1795] 1983. *Perpetual peace, and other essays on politics, history and moral practice*. Indianapolis: Hackett.
- Klopper, F 1988. Doodstraf in Ou-Testamentiese Perspektief. MA-Thesis, University of Port Elizabeth.
- Kraus, H 1955. "Krieg im AT." *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. Aufl.
- Loader, J 1979 & 1980. "Was Isaiah a quietist?" *OTWSA* 22 & 23.
- Miller, JM & Hayes, JH 1986. *A history of ancient Israel and Judah*. Philadelphia: Westminster.
- Moore, M 2004. Will they ever trust us again? Letters from the war zone. London: Penguin.

- Niditch, S 1993. *War in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press.
- Otto, E 1999. *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient: Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*. Stuttgart: Kolhammer.
- Peels, E 2008. The world's first murder: Violence and justice in Genesis 4:1-16, in Fitzgerald, JT, Janse van Rensburg, F & Van Rooy, HF, *Animosity, the Bible and us: Some European, North American, and South African perspectives*. Leiden: Brill.
- Perrett, B 2000. *The taste of battle: Front line action 1914-1991*. London: Cassel.
- Pritchard, JB (red.) 1969. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press.
- Ramose, B 2002. Wisdom in war and peace, in Du Toit, CW, Lubbe, GJA, *After September 11: Globalisation, war and peace*, 151-178. Pretoria: RITR, Unisa.
- Scheepers, C & Scheffler, E 2000. *From Dan to Beersheba: An archaeological tour through ancient Israel*. Pretoria: Biblia.
- Scheffler, E 2000a. *Fascinating discoveries from the Biblical World*. Pretoria: Biblia.
- Scheffler, E 2000b. Saving Saul from the Deuteronomist, in De Moor, JC, Van Rooy, HF (eds.), *Past, present and future: The Deuteronomistic history and the prophets*, 263-271. Leiden: Brill.
- Scheffler, E 2001a. *Politics in ancient Israel*. Pretoria: Biblia.
- Scheffler, E 2001b. Die Kommunikasie van die gelykenis van die barmhartige Samaritaan in konteks. *Hervormde Teologiese Studies*, 57, 318-343.
- Scheffler, E 2004. Die nie al te wyse Salomo. *Hervormde Teologiese Studies* 60, 769-789.
- Scheffler, E 1993. *Suffering in Luke's Gospel*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Scheffler, E 2008. War and violence in the Old Testament world: Various views, in Fitzgerald, JT, Janse van Rensburg, F & Van Rooy, HF, *Animosity, the Bible and us: Some European, North American, and South African perspectives*. Leiden: Brill.
- Snijders, LA 1969. *Jesaja: Deel I*. Nijkerk: Callenbach.
- Thielecke, H 1958. *Ethik des Politischen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ussishkin, D 1982. *The conquest of Lachish by Sennacherib*. Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University.
- Van Dyk, P 2003. Violence and the Old Testament. *Old Testament Essays* 16, 96-112.
- Von Harnack, A [1924] 1960. *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Von Rad, G 1951. *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Weber, H-R 1999. *Power: Focus for a Biblical Theology*. Geneva: WCC Publications.
- Yoder, JH 1972. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zimmirli, W 1971. *Die Weltlichkeit des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.