



WETENSKAPLIKE BYDRAES VAN DIE PU VIR CHO
Reeks H: Inougurele Redes Nr. 22

**HEBREEUS VIR TEOLOGIESE
STUDENTE – WAAROM EN HOE?**

E.J. Smit

Potchefstroomse Universiteit vir CHO
1976

HEBREEUS VIR TEOLOGIESE STUDENTE – WAAROM EN HOE?

Die vraag wat hier aan die orde is, is 'n vraag wat van verskillende kante en met verskillende motiewe gevra word. Daar bestaan tog vertalings van die oorspronklike Bybelteks, en as iemand verder nog belangstel kan hy 'n hoop kommentare daarop gaan nalees. En vir iemand wat nie juis 'n teoloog wil word nie, maar 'n doodgewone predikant wil wees – as hierdie twee ooit van mekaar geskei kan word – is daar ook nog 'n mark vol homiletiese werke wat hy kan bekom. Waarom die taal dan nog bestudeer?

In die bespreking hiervan sal verderaan baie gesê word wat ook sou kon geld vir die Grieks van die Nuwe Testament. Daar word egter alleen op die Hebreeus gekonsentreer sonder enige poging om Ou- en Nuwe Testament, Hebreeus en Grieks krampagtig uitmekaar te hou.

As 'n mens jou besig hou met die Bybel as die Woord van God is daar twee dinge wat van meet af aan van belang is, naamlik die feit dat ons die Woord van God teëkom in 'n ander taal as ons eie, en tweedens dat daar 'n groot kultuur- en tydsafstand bestaan tussen ons en die volk wat die openbaring van God ontvang het.

Oor die tweede, die kultuur- en tydsafstand, hoef voorlopig alleen gesê te word dat die oortuiging in die jongste tyd so sterk posgevat het dat ons die Bybel moet lees as 'n boek wat in die antieke Nabye-Oosterse wêreld sy ontstaan gehad het, dat dit vir elkeen van ons wel duidelik is dat ons daar ander optredes en oplossings vir fisiese probleme sal vind as wat ons vir ons eie tyd sou voorstel.

Dit gaan egter veral om die taal waarin God Hom aan sy volk bekendgemaak het, en waarin die groot daad van God ook vir ons opgeskryf is. In die formulering van N.H. Ridderbos: Is die Hebreeuse taal een van die bronne van die openbaring?¹⁾

En daarin gaan dit nie om die vraag of die taal moeilik te bemeester is nie. Die getuigenis dat Hebreeus 'n maklike taal is om aan te leer het ons byvoorbeeld van die Duitse digter Goethe wat in sy jeug alreeds begin het om die Ou Testament te bestudeer „in einem fremden kauderwelschen Idiom”, maar dit het hom spoedig geluk om die essensies van so 'n eenvoudige taal te begryp²⁾. Hoe die Jode self teenoor hulle eie en ander tale gestaan het, blyk uit hierdie aanhaling (Megillah 1, 71b): „Daar is vier tale wat 'n mens met goeie gevolg kan gebruik: La'az (– Grieks) vir sing, Latyn vir oorlogsgeskreeu, Siries vir geweeklaag, en Hebreeus vir gewone geselskap”³⁾. Die rede „warum eigentlich das Hebräisch den durchaus unverdienten Ruf besitzt eine komplizierte und schwer erlernbare Sprache zu sein”, lê veral in die vreemdheid van die woordeskat „dessen Aneignung anerkanntemassen

einer gewissen Willensanstrengung bedarf", maar in die struktuur van die taal lê dit nie⁴⁾.

Of Hebreëus een van die bronne van die openbaring is, hang al dadelik nou saam met die vraag of die Bybel wel vertaalbaar is of nie. Daarom eers kortliks iets oor vertaling in die algemeen.

E.A. Nida gee in sy boek *Towards a science of translating*⁵⁾ 'n opsomming van die dunk wat verskillende mense van vertaling as sodanig gehad het, wat wissel van „almost all translations are bad” (Max Eastman, 1936) tot „translation of a literary work is as tasteless as ‘a stewed strawberry’ ” (Harry de Forset Smith, 1959), terwyl Nida ook 'n aanhaling uit die Joodse Massekhet Soferim (Traktaat van die skrywers) so in Engels weergee: „Five elders wrote the law in Greek for king Tolmay (Ptolemy); and that day was a hard day for Israel, like the day on which Israel made the golden calf”⁶⁾.

Dit is duidelik vir elkeen wat met vertaling te make het – en wie het nie in ons dae met vertaling te make nie? – dat dit ontsaglik moeilik is om iets volkome adekwaat in 'n ander taal weer te gee; en om die emosionele kleur van sekere woorde in 'n ander taal weer te gee, is 'n byna onbegonne taak. Dis 'n tradisioneel-bekende uitspraak van Totius dat Job nie Afrikaans wil praat nie; en iemand wat al probeer het om die Afrikaanse Calvinistiese gedagtegang in Engels weer te gee, sal dadelik weet wat hiermee bedoel word.

Daar is twee uiterstes waartussen 'n vertaling kan beweeg, naamlik dié van *formele ooreenoms*, waarmee bedoel word 'n min of meer woord-woord-vertaling, alhoewel dit ook al gou onmoontlik blyk te wees, en 'n vertaling waarvan die inhoud in die ontvangende taal *dinamies ekwivalent* is aan die oorspronklike.

Wanneer die woorde in Romeine 16:16: „Groet mekaar met 'n heilige kus”, Engels: „Greet one another with a holy kiss” deur J.B. Philips in sy *New Testament in modern English* (1958) vertaal word as „give one another a hearty handshake all around”, mag dit vreemd in die ore klink. Dít is egter wat bedoel word met die begrip *dinamies ekwivalent* tot in sy uiterste konsekwensie: die oproep wat Paulus in sy ou Romeins-Hellenistiese kultuur-agtergrond laat hoor het, is hier omgesit in 'n ewe geldige oproep in ons eie modern Westerse kultuurmilieu.

Wat dan bedoel word met 'n *dinamiese ekwivalente vertaling*, is 'n vertaling wat gebaseer is op „the principle of equivalent effect”⁷⁾. Dit het ten doel om 'n volkome natuurlikheid van uitdrukking te verskaf en dit moet so ingeklee word dat die ontvanger nie nodig het om die kultuurpatrone van die konteks van die oorspronklike taal te ken om die boodskap te verstaan nie⁸⁾. Dit is daarop gerig om dieselfde reaksie by die ontvanger te wek as wat die oorspronklike woorde by die oorspronklike hoorders gewek het⁹⁾.

Dit sal egter by Bybelvertaling altyd 'n vraag bly hoe ver die beginsel van „*dinamies ekwivalent*” deurgetrek moet word, veral dan by woorde, uitdrukkings en gebruike wat kultuurgebonde is en wat in 'n ander kultuurpa-

troon òf nie voorkom nie, òf waarvan die funksie heeltemal anders verge-
stalt word. Nida noem verskillende kategorieë van sulke kultuurgebonde
woorde waarvan ons geen eintlike vertaling kan gee nie, wat hy noem „terms
which identify cultural specialties”¹⁰⁾, byvoorbeeld sinagoge, vrystede,
Fariseërs, ens., en hy noem ook Bybelse temas soos salwing, owerspelige ge-
slag, lewende offer. As hy verderaan noem¹¹⁾ dat ook anachronismes vermy
moet word omdat dit beskryf kan word as „another means of violating the
co-suitability of message and context”, en hy dan die voorbeeld noem dat
die woord vir *roes* in die oorspronklike nie vertaal moet word met *yster-
oksied* nie, dan het dit te make met die ontwikkeling van die natuurweten-
skap in die oorspronklike kultuurpatroon. In die lig daarvan word dit dan
’n wettige vraag of dit nie ook geld vir die ontwikkeling van gedragspatrone
nie; of die „hearty handshake all around” van Philips nie ook op dieselfde
vlak lê nie.

Elders sê Nida dat ons uit respek vir die historiese agtergrond nie daaraan
kan ontkom om die kultuur-historiese momente van die oorspronklike ook
mede in die vertaling op te neem nie. „A good translation of the Bible must
not be a cultural translation”¹²⁾.

Dit bring in elk geval duidelik onder die aandag dat vertaling geen mak-
like taak is nie, en Bybelvertaling nog minder. Elke vertalingsprojek van die
Bybel sal duidelik moet uitmaak hoe ver die beginsel van dinamiese ekwiva-
lensie deurgetrek moet word, en in hoeverre die Nabye Oosterse koloriet in
die vertaling gehou moet word. Sodra die koloriet prysgegee word, is ’n ver-
taling myns insiens al ’n hele ent op weg om ’n bepaalde verklaring by sy
vertaling te gee. Daarteen hoef nie noodwendig beswaar ingebring te word
nie. Trouens, elke vertaling sal in mindere of meerdere mate alreeds ’n se-
kere hoeveelheid verklaring bevat. Dit bly telkens maar die vraag of dit wat
gebied word op korrekte eksegese berus.

Hier kom natuurlik nog dit by dat elke vertaler in sy vertalingswerk iets
van sy eie persoonlikheid sal meegee in die styl waarin hy vertaal. Geen twee
mense praat of skryf in dieselfde styl nie. In elke vertaling word gepoog om
so na as moontlik aan die styl van die oorspronklike te hou, en om die styl-
verskille van die oorspronklike skrywers ook, indien enigsins moontlik, in
die vertaling weer te gee. Maar iets van die styl van die vertaler sal ook al-
tyd deurbreek. „Le style, c’est l’homme même”, het Buffon gesê, en Ullman
voeg daarby dat daar ’n besliste verband bestaan tussen styl en persoonlik-
heid¹³⁾.

Daar is ook so iets as ’n algemene styl-tipe waaroor vertalers vir ’n bepaal-
de vertalingsprojek met mekaar kan ooreenkom, wat gerig sal wees op die
doel waarvoor die vertaling beoog word. ’n Vertaling vir kerklike gebruik in
’n gevestigde, kerkgetroue gemeenskap sal stilisties anders daar uitsien as ’n
vertaling wat primêr daarop gerig is om gebruik te word vir evangelisasie on-
der afgedwaalde jeugdiges. Myns insiens mag daar meer as een vertaling

wees, en mits elke vertaling op korrekte eksegetiese gronde berus, is dit moontlik dat elkeen goeie, selfs baie goeie elemente kan bevat. Vir iemand wat die oorspronklike tale van die Bybel ook nie magtig is nie, is dit beter om meer as een vertaling met mekaar te vergelyk as om hom net op een vertaling te verlaat. Hoofsaak is egter dat ons daarvan bewus moet bly dat dit 'n *vertaling* is, en dat die oorspronklike in 'n ander taal bestaan.

Dit illustreer al iets van 'n antwoord op die vraag oor die vertaalbaarheid van die Hebreeus. In bepaalde mate word die Bybelse Hebreeus wel vertaalbaar geag, maar dit word later nog effens nader gekwalifiseer.

Die vraag of Hebreeus een van die bronne van die openbaring is, hang verder ook hiermee saam of die Hebreuse taal van die Ou Testament vir ons aangaande die openbaring enige informasie verskaf wat inherent is aan die taalstruktuur, spreiding van woordbetekenisse, referensies, ens., wat ons net in die Hebreeus vind en wat nie in enige ander taal weergegee kan word sonder om hierdie informasie deur die taal-eie geweld aan te doen nie.

In die diskussie wat rondom hierdie vraag ontstaan het, neem die naam van prof. James Barr 'n prominente plek in. As 'n mens die werke van Barr lees, en veral sy *Semantics of Biblical language*¹⁴, waarvan iemand een keer sou gesê het: „Feitelijk zou iedere theoloog verplicht moeten zijn een kwartier per dag in dit boek van Barr te studeren”¹⁵, dan kom 'n mens onder die indruk dat hy van mening is dat die Hebreuse Ou Testament tog wel goed vertaalbaar is. So kom hy byvoorbeeld tot die volgende uitspraak: „The theological statement can be restated in another language, even though the mechanisms are not the same in the new language and even though the words used in the new language may have certain other significances elsewhere which the original words did not have...; provided that the semantic value of the words within the new (i.e. the translated) sentence when taken as a whole does not misrepresent the semantic value of the original sentence taken as a whole”¹⁶).

Dikwels word in verband met Hebreuse woordbetekenisse 'n bepaalde woordbetekenis sterk gekoppel aan die etimologie of soms vermeende etimologie van 'n woord, en dit speel dan ook 'n belangrike rol in die verklaring en vertaling van 'n bepaalde vers of gedeelte. Juis Barr het egter die oë wyd oopgemaak daarvoor dat dit nie die juiste weg is nie. „It is quite wrong to suppose that the etymology of a word is necessarily a guide either to its proper meaning in a later period or to its actual meaning in that period”. „The etymology of a word is not a statement about its meaning, but about its history”¹⁷).

Etlike jare voor Barr het die Amsterdamse Judaïkus, Palache, dit al raakgesien toe hy gesê het dat „voor de betekenis waarin de woorden tenslotte gebruikt worden, de etymologie weinig of geen waarde heeft. Het woord is een conventioneel teken waarvan men zich bedient onverschillig wat zijn oorsprong is”¹⁸). Hy wys verder daarop dat woorde hulle eie semantiese

ontwikkeling deurmaak en dat die betekenisverandering sowel bewus as onbewus tot stand kom, veral ten opsigte van die metaforiese gebruik van woorde, wat egter meer behoort tot die gebied van die stilistiek. Daaruit ontwikkel weer heel geleidelik die sogenaamde semantiese metafoer, waar die vergelykende element uit die betekenis wegval en die woord „gaandeweg ontvankelik word vir zijn nieuwe inhoud en eindelik de nieuwe betekenis onmiddellik suggereert”¹⁹⁾.

Dit is dus by die gebruik van ’n woordeboek by vertaling en verklaring nodig om die woorde van A.R. Hulst te onthou: „Men vertaalt nu eenmaal geen woorden maar zinnen”²⁰⁾. Daarom sal nie alleen enkele woorde nie, maar ook die sinstruktuur, die samehang van woorde in ’n sin altyd deeglik onder oë gesien moet word.

Vanuit hierdie beginsel dat die werklike betekenis van woorde nie soseer bepaalbaar is vanuit die etimologie van die woord nie, maar dat dit eers goed vasgestel kan word vanuit die semantiese waarde in ’n sin of konteks²¹⁾, die waarde waarvan ook reeds bewys is deur semasiologiese studies van plaaslike geleerdes²²⁾. Vanuit hierdie beginsel lewer Barr belangrike kritiek op die hantering van sekere begrippe in bepaalde teologiese kringe, soos byvoorbeeld woorde vir tyd²³⁾, qhl en ’dh teenoor *εκκλησία* en *δυνα γωγη* en woorde vir geloof en waarheid in Ou en Nuwe Testament.

Dit geld ook die baie belangrike en monumentale *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), uitgegee deur G. Kittel. Afsiesien van die geweldige hoeveelheid teologiese materiaal en die ontsaglike waarde van hierdie werk, meen ek tog dat geen teoloog die werk verantwoordelik kan gebruik sonder om kennis te neem van die nugtere opmerkings van Barr oor die beginsels wat die *Begriffsgeschichte*, die *innere Lexikographie* wat die werk beoog ten grondslag lê nie²⁴⁾. ’n Mens sal jou rekenskap moet gee van die vrae: In hoeverre kom die *begrippe* wat behandel word ooreen met die *woorde* wat daarvoor gebruik word? Is daar vir elke woord net één ooreenkomstige begrip? Bestaan die begrip soos vasgestel uit die som van die voorkoms van die ooreenkomstige woord, en is die begrip ten volle teenwoordig elke keer wanneer die woord gebruik word²⁵⁾?

Dit alles hoef niemand te ontmoedig om TWNT te gebruik nie, maar dit moet vir die teologiese verkeer wel ’n geel lig wees, soos die kinderliedjie sê: oppas wat jy doen. (1) Moenie verder probeer gaan as wat die betrokke skrywer probeer gaan het nie, behalwe op jou eie risiko. (2) Bekyk dit wat die betrokke skrywer aan jou voorsit eers goed voordat jy agterna siek is omdat jy die eerlike bedoeling van die skrywer nie goed kon verteer nie.

As ons dan vasstel dat die Hebreus van die Ou Testament wel vertaalbaar is, dat dit moontlik is om in Afrikaanse sinne te sê wat die oorspronklike teks in Hebreuse sinne bedoel om te sê²⁶⁾, is dit nodig om *vertaling* so te omskryf dat dit altyd ’n onbegonne taak sal bly om die hele betekenisvolle

inhoud en ook die vorm in die vertaling weer te gee, al dadelik wat die vorm betref omdat ons byvoorbeeld nog nie naby daaraan is om die metrum van die Hebreuse gedigte te verstaan nie. Daar is ook ten opsigte van die teks en enkele woordbetekenisse probleme wat nog nie oorkom is nie. 'n Vertaling moet ook die goeie balans hou tussen 'n parafrase en 'n woord-vir-woord-vertaling, en uiteindelik moet bygesê word dat die vertaling aan die idioom van die ontvangende taal ten volle reg moet laat geskied²⁷⁾. En hier wil ek graag met instemming die woorde van Luther byvoeg toe hy gesê het: Ek hou vol dat 'n valse Christen of iemand met 'n sektariese gees die Skrifte nie getrou kan vertaal nie.

Vertaalbaar dus wel, sodat ons die essensie van wat gesê is in die oorspronklike kan begryp, hoewel ons die volle diepte daarvan nie sal kan peil voordat ons dit in die oorspronklike nagegaan het nie.

Daarmee hang saam die vraag waaraan nog enigszins aandag gegee word: In hoeverre is die Hebreuse taal van die Ou Testament uitdrukking van die mentaliteit van die volk Israel, en in hoeverre is dié mentaliteit vir ons normatief?

In verband met die bepaling van die Hebreuse mentaliteit is daar in die teologie dikwels gewys op die verskil in mentaliteit tussen die Hebreuse en die Griekse denke.

Die terreine waarop die verskil tussen die Hebreuse en Griekse denke uitgewys is, is gewoonlik die volgende:

(1) Die kontras tussen staties en dinamies. Die Hebreër stel belang in aksie, in dinamiek, terwyl die Grieke meer gerig is op kontemplasie: wese moet geskei word van wording en die uiteindelige moet onveranderlik wees. Verder het die Grieke nog onderskei tussen voorkoms en realiteit. Hierteenoor rig die dinamiese benadering van die Hebreërs hulle aandag veral op die geskiedenis.

(2) Die kontras tussen abstrak en konkreet. Die Grieke werk met abstraksies en met abstrakte redenasies deur 'n gevolgtrekking te maak uit premisse. Daarteenoor rig die Hebreuse denke hom konkreet op 'n betrokke ding of situasie.

(3) Die kontras in die mensbeskouing. In die Griekse denke word die mens gesien as bestaande uit twee substansies, naamlik siel en liggaam, waarby die siel as die hoëre en onsterflike gesien word wat tydelik en aksidenteel ingekerker is in die liggaam as die laere, die stoflike. Aan die ander kant word die mens in die Hebreuse denke gesien as 'n eenheid; siel en liggaam is nie van mekaar skeibaar nie; die een is slegs die uitwendige en sigbare manifestasie van die ander.

Omdat hierdie so 'n belangrike aspek is, wys ek graag op die opmerkings wat Ridderbos²⁸⁾ maak, naamlik dat die Hebreuse woord vir *siel*, in ongeveer 82 persent van die gevalle waar dit voorkom iets in of van die mens beteken, terwyl dit in ongeveer 18 persent van die gevalle die mens of

die wese in sy totaliteit aandui en dat ons daar, blykens 'n studie wat hieroor gemaak is, met die sinekdogeïese stylfiguur te make het. Ridderbos meen egter dat ons agterna, nadat ons vasgestel het dat die Hebreuse denke die lewe in 'n sterk mate as 'n eenheid ervaar, en dan sien dat die woord wat soms saamval met die woord *siel*, ook in bepaalde gevalle aanduiding is van die mens in sy totaliteit, dan ook kan sê dat daar tog 'n bepaalde ooreenkoms is tussen die Hebreuse mentaliteit en die Hebreuse taal. Dit moet egter ter wille van Ridderbos opgemerk word dat die ooreenkoms tussen mentaliteit en taal deurgetrek word nadat die mentaliteit eers vasgestel is; die mentaliteit word nie uit die taal bepaal nie.

(4) De Groot en Hulst²⁹⁾ noem as tipiese eienskappe van die Heubreuse denke nog hierby die plek wat die simbool inneem, waarmee saamhang die groot plek wat die verhaal inneem in die opsomming van feite, en ten slotte die religieuse denke van die Heubreërs wat as teosentries gekarakteriseer kan word.

Dat daar wel 'n verskil is tussen die Griekse en Heubreuse denke het, meen ek, nie 'n betoog nodig nie. Waar daar egter dikwels gefouteer word, en daarop het Barr en andere tereg die aandag gevestig, is die wyse waarop daar in die teologie soms van taalkundige argumente gebruik gemaak word om die denkstruktuur te bepaal. B. Siertsema³⁰⁾ toon hierdie fout ook aan met 'n interessante voorbeeld. Wanneer 'n Engelsman, sê sy, 'n berg afgaan, bereik hy as laaste die *voet* van die berg, „The foot of the mountain”. Wanneer 'n Yoruba van Nigerië dieselfde doen, kom hy uiteindelik by die *boude* van die berg. Dus, 'n Engelsman vergelyk die berg met 'n mens wat regop staan, en 'n Yoruba met 'n mens wat sit. Nou kom die konklusie dat daar 'n verskil is in mentaliteit. Verder deurgevoer lui dit dan: die taal gee ook uitdrukking aan die mentaliteit. Die Europeaan is fluks en hardwerkend, altyd op sy voete; die inboorling van Afrika is lui as gevolg van die warm klimaat, hy sal daar vir ure sit en droom. So gee die taal dus volkome uitdrukking aan die mentaliteit van die volk wat die taal spreek.

Barr waarsku ook teen 'n sodanige verkeerde konklusie met die volgende pittige opmerking: „No one would suppose that the Turks, because they nowhere distinguish gender in their language, not even in the personal pronouns as we do in English, are deficient in the concept of sexual difference; nor would we seriously argue that the French have extended their legendary erotic interests into the linguistic realm by forcing every noun to be either masculine or feminine”³¹⁾.

Dit is origens ook veral wáár wanneer die Griekse en Hebreuse denke met taalkundige argumente met mekaar vergelyk word om daarmee tot teologiese resultate te kom, dat die vraag dan gevra moet word of dit wat as Hebreuse denke aangemerkt word, ook geld vir die aanverwante Semitiesprekende volke waar dieselfde of soortgelyke taalverskynsels voorkom. En wat is Griekse denke: die denke van een, of van 'n paar, of 'n paar meer

filosowe en/of skrywers, of ook uitgebrei na die taalverwante volke sodat ons dan 'n onderskeid moet maak tussen die Semitiese en die Indo-Europese denke, of word dit nog verder deurgetrek na die kultuur-erfgename, dus tot by onself – en waar bly die normatiwiteit dan?

Om aan te toon dat dit tog 'n belangrike vraag kan word, veral as die vraag in verband met die normatiwiteit daarin meespeel, wys ek op die dis kussie wat die bekende Ou Testamentikus Th. C. Vriezen bespreek ten opsigte van die vraag of daar in die Ou Testament sprake is van 'n gesindheids-etiek of nie.

Een teoloog meen op grond van die betekenis van die Hebreeuse woord vir *begeer*, hmd, wat eintlik beteken: vir jouself toe-eien, dat daar van 'n veroordeling van die gesindheid byvoorbeeld in die Tien Gebooie nie sprake is nie, maar dat daar slegs 'n veroordeling van die daad wat op die gesindheid volg, voorkom. Andere meen dat die Hebreeuse woord vir *begeer* beide die gesindheid en die daad omvat. Vriezen wys dan daarop dat die Hebreeuse woorde vir geestelike funksies tegelykertyd 'n konkrete moment bevat. „Abstract-geestelijk denke *op zichzelf* doet de Hebreer nauwelijks”³²). Die Hebreër ken dus nie die abstraksie om so tot veroordeling van gedagtesonde (as geabstraheerde dogmatiese begrip) te kom nie. Maar 'n gesindheidsetiek ken die Ou Testament wel goed genoeg, want die sondige daad word op verskillende plekke elders in die Ou Testament duidelik nagespeur tot by sy ontstaan in die hart van die mens.

Terwyl ons die bepaling van die Hebreeuse mentaliteit op grond van taalkundige verskynsels hoogs twyfelagtig stel, moet ons met Ridderbos saamstem dat daar 'n element is in die Hebreeuse taal, naamlik dit wat Israel deur openbaring van God ontvang het, dus 'n bepaalde verhouding tussen die godsdiens van Israel en die Hebreeus, al dra dit 'n toevallige karakter, wat dit noodsaaklik maak dat ons 'n goeie kennis moet hê van die Hebreeuse taal om die Bybelse openbaring goed te verstaan³³).

Ons kan hierdie saak van nog 'n ander kant af benader. Verskillende skrywers het daarop gewys dat die Hebreeuse gedagteprosesse beheers word deur die eenheid van denke. Pedersen stel dit so: „The Israelite does not argue by means of conclusions and logical progress. His argumentation consists in showing that one statement associates itself with another, as belonging to its totality”³⁴).

As gevolg hiervan het ons dikwels moeite met die vertaling van voegwoorde soos *daarom*, *omdat*, *as gevolg van*, ens., waarmee uitsprake (logies) met mekaar verbind word. Ek wys hier slegs op die een voorbeeld wat Ridderbos ook noem³⁵), naamlik die gebruik van *cl kn*, gewoonlik vertaal met *daarom*, soos die voorkom in Psalm 45. Terwyl dit in vers 8 vloeiend met *daarom* vertaalbaar is („*U het geregtigheid lief en haat goddeloosheid, Daarom het, o God, u God U gesalf met vreugde-olie bo u metgeselle*”), lees ons in vers 3: „U is veel skoner as die mensekinders, genade is uitgestort op

u lippe; daarom het God u geseën vir ewig”.

Is die feit dat die koning skoner is as die mensekinders die rede waarom God hom geseën het? Is dit nie dalk andersom nie: omdat God hom geseën het, *daarom* is hy veel skoner? Dan kan ons *cl kn* hier, anders as in vers 8, beter vertaal met *omdat*; „U is skoner as die mensekinders... omdat God u geseën het...”

Pedersen praat in hierdie verband van die *primitiewe karakter* van die Ou Testamentiese Hebreeus³⁶). Iemand wat ook hieraan aandag gegee het, is die bekende W.F. Albright. In een van die werke waarin hy dit behandel het, *History, archaeology and Christian humanism*³⁷), plaas hy die denksort van die Ou Testament, wat hy *empiriese logika* noem, in die geskiedenis van die menslike denke tussen wat hy noem die protologiese en die logiese denke. Onder die protologiese denke, soos veral weerspieël in die ou Egiptiese en Sumeriese letterkunde, vind ons 'n innerlike samehang wat beïnvloed is deur praktiese denke alhoewel dit in ons sin nie logies is nie. Die vernaamste kenmerke van hierdie denke is verregaande simbolismes in mitopoeïese uitdrukking, identifikasie van dinge met gelykluidende name; gelyktydige identifikasie van gode met talle verskillende verskynsels; in een reël van 'n Kanaänitiese gedig byvoorbeeld kan iets van silwer en van goud wees, of iets kan in die regterhand en in beide hande gehou word³⁸). Hierteenoor vind ons in die Ou Testament 'n logika wat gebore is uit ervaring; die protologiese denke is afgesweer, oordrewe beeldspraak het plek gemaak vir matigheid en konsekwentheid³⁹). Formele logiese redenering kom egter in die Ou Testament nie voor nie.

Dit maak die logika van die Ou Testament egter nie minderwaardig teenoor die Griekse logika nie. Dit het 'n krag en 'n deeglikheid wat sterker is as enige logies opgeboude filosofiese sisteem, alhoewel daar geen teologiese abstraksies, geen uitgewerkte belydenisse, geen klassifikasie en definisies van abstrakte terme in voorkom nie. „The Israelites were quite as able as their neighbours to generalize abstract qualities, but they did not have the intellectual tools to give abstract names to social institutions or systems of belief”⁴⁰).

En met die *intellectual tools* bedoel Albright dan die proses wat in die Griekse denke aangevoer is deur Thales van Melite, naamlik dié van abstrahering, die invoering van geometriese proposisies wat gebaseer is op die abstrahering van die samestellende elemente van geometriese figure: lyne en hoeke. Verlaas die beoefening van die retoriek deur die Grieke het verder bygedra tot verfyning van die logika totdat dit uitgeloop het op die Aristoteliaanse logika en Euklidiese meetkunde met die begrippe van postulasie, sillogistiese deduksie, definisie en klassifikasie. En hierop is ons hele Westerse wetenskap-tradisie gebou.

Nie dat daar, volgens Albright, nooit in die Westerse wêreld 'n reaksie was

terug na die proto-logiese denkpatrone nie. Hy wys op verskillende voorbeelde veral in die beeldende kunste en letterkunde, die opgang wat die astrologie (suiwer van Babiloniese oorsprong) en ander okkulte wetenskappe in die moderne tyd maak, en die kreet van *weg met die wetenskap* wat skynbaar veral in tye van onrus na vore kom, dit was die kreet waarmee Lavoisier, stigter van die moderne chemie, tydens die Franse Rewolusie om die lewe gebring is: „Die Republiek het geen behoefte aan manne van wetenskap nie!” En dit is ’n kreet wat ook vandag in verskillende gedaantes gehoor word.

In verband met die Bybelse, veral Ou Testamentiese denke, wat Albright „a masterpiece of empirical logic” noem, wys hy op die voorbeeld van ’n algebraïese wiskundige wat baie skepties gestaan het teenoor sy opmerking dat formele logika nie in die Bybel voorkom nie, maar wat na selfstandige ondersoek moes erken dat daar in die hele Bybel geen formele logika, geen sillogistiese redenering, geen sistematiese klassifikasie of definisie voorkom nie⁴¹⁾.

By die beskrywing van die tipiese kenmerke van hierdie empiriese logika van die Ou Testament noem Albright veral drie elemente⁴²⁾:

(1) die geskiedbeskrywing — so noem hy byvoorbeeld die beskrywing van die troonsopvolging na die dood van Dawid (II Samuel 9-20; I Konings 1-2) as „the most remarkable historical monument of the ancient world before Herodotus”⁴³⁾.

(2) die veralgemening in die gebooe, byvoorbeeld in die dekalooë — waar die gebod algemeen geldig gestel word sonder onderskeid, iets wat in die wette van die ou Nabye Ooste heeltemal uniek is, naamlik gelyke reg vir almal afgesien van stand en welstand; en

(3) die monoteïsme, die erkenning van slegs een God, wat in die politeïstiese heidendom ook uniek is.

Die merkwaardige hiervan is nou juis dat dít drie van die terreine is wat die Hebreër in sy taal uitgedruk het, wat hy as openbaring ontvang het, waarin sy godsdiens tot uiting kom; elemente wat in sy taal na vore kom en wat ons goed moet verstaan en insien as ons met die taal in sy tekste besig is met vertaling en verklaring. In hoeverre hierin vir ons iets normatiefs opgesluit lê vir ons eie teologie-bou, naamlik in die vermyding van ’n skolastiese sisteemdwang, waarteen daar in die laaste tyd heelwat stemme opgegaan het, wil ek graag oorlaat aan mense wat beter daarvoor kan oordeel. Die vraag na die verhouding tussen die *empiriese logika* van die Bybel en die logiese uitbouing daarvan in die wetenskap, is tog ’n vraag wat na my mening vrugbaar ondersoek kan word.

Dat die grondtale moet behoort tot die voorbereidende studie vir die Teologie, word dus met goeie reg deur alle kerke erken en voorgeskryf, in die moderne tyd ook selfs deur die Rooms Katolieke Kerk⁴⁴⁾. Hierdie beginsel van die Humanisme en die Reformasie dat die Bybel alleen verstaan

kan word vanuit die oorspronklike teks, en dat die verkondigers van die evangelie die plig het om hierin *ad fontes* deur te stoot, veroorsaak dat Vriezen tot hierdie uitspraak kan kom: „de grammatica werd daardoor a.h.w. het symbool van de protestantse theologie”⁴⁵).

Alleen so kan goeie eksegeese gedoen word. Die eksegeese moet natuurlik ook kom tot 'n *Gesamtschau*, tot 'n bepaling van die strekking van 'n bepaalde geskrif as geheel, wat ook weer ingepas moet word in die geheel van die Bybel as openbaring van God, dus ook in die verband van die Ou Testament met die Nuwe Testament; en die wisselwerking tussen die *Gesamtschau* en die *Einzelexegese* kan nie ontken word nie – tog, om aan teologies-dogmatiese sieninge te ontkom wat dikwels op skoolse sisteme en tradisionele voorstellinge berus en wat die eksegeese so maklik vooraf kan beïnvloed, sal die eksegeese altyd by die filologies-grammatiese moet begin⁴⁶).

Hoeveel kennis van Hebreeus moet 'n teoloog dan hê om dit te kan doen – om selfstandig 'n teks te kan benader, lees, verstaan, verklaar en vertaal?

Hy moet natuurlik die grammatiese en sintaktiese eie-aard van die taal ken. Om die terminologie van die taalkundige De Saussure te gebruik, wat die verskynsel *le langage* verdeel in *la langue* en *la parole*: dit gaan hier nie soseer om *la parole* nie, dit is die vaardigheid om die taal in die spraak te gebruik, om self medetaalskepper te wees nie, maar dit gaan hier in die eerste plek om *la langue*, dit is die klanke, woorde, grammatiese en sintaktiese vorme in potensiele toestand wat aan die geheue toevertrou word en wat by die lees van die Hebreeuse teks dan in toepassing gebring moet word om die teks te verstaan.

Om dit te kan bereik bestaan vir die student geen goue sleuteltjie nie. Die waarskuwende woorde van prof. Vriezen is hier goed van pas: „Wie deze gave wil bereiken, moet hiervoor een lange weg afleggen: rijpe studievruchten vallen iemand maar niet vanzelf in den schoot”⁴⁷).

Wat betref die student wat hom in verdere studie met die teks self wil besig hou, sou ek direk hieraan wil toevoeg die voorstel van 'n ander Nederlandse Ou Testamentikus, J.H. Hospers. Ek noem dit veral ook ter wille van die praktiese situasie dat meer en meer studente hulle aanmeld vir teologiese studie sonder dat hulle naas die twee amptelike tale van ons land enige kennis van 'n ander taal het, en dat hulle so mank gaan aan begrip van wat 'n taal is, hoe 'n taal funksioneer, dat een taal heeltemal 'n ander struktuur as 'n ander kan hê en nogtans omtrent dieselfde uitdrukkingsmoontlikhede. Die voorstel is naamlik dat alle teologiese studente wat hulle in die sogenaamde Bibliologiese vakke verder wil bekwaam, verplig moet word om twee jaar studie in Algemene Taalwetenskap te doen⁴⁸). Met die stigting van die Departement Algemene Taal- en Literatuurwetenskap aan ons Universiteit het so 'n voorstel hier by ons groot lewensvatbaarheid. Juis omdat die insigte van die Algemene Taalkunde van soveel belang word by verskillende aspekte van interpretasie en vertaling, is dit vir die teoloog byna 'n

sine qua non. Hospers sê dat „de exegeten... niet dan tot hun eigen schade en tot die van hun hoorders en lezers de studie der Algemene Taalwetenschap kunnen verwaarlozen”⁴⁹).

Enkele opmerkings moet nog gemaak word oor die inhoud en metode van die Hebreuse studie.

Om verskeie redes staan die wetenskaplike ondersoek van die Hebreuse taal baie sterk in die brandpunt. Deur die opgrawingswetenskap het enkele oud-Hebreuse inskripsies vorendag gekom wat ’n welkome lig werp op die oorspronklike taalvorm van die Ou Testament. Dit is egter veral as gevolg van die opgang van die vergelykende Semitiese taalwetenskap dat verskillende taalverskynsels in oud-Hebreeus nou ook beter verstaan word en dat in sommige gevalle selfs nuwe woordbetekenisse bekend word.

Terwyl Hebreeus te make het met die besonder interessante verskynsel dat ons as die beste teks besit ’n konsonante-tekst uit waarskynlik ’n voor-Christelike periode, wat geklee is in ’n vokaal-sistiem van die Masoretiese tradisie uit ongeveer die 6e tot 7e eeu n.C., in elk geval uit ’n periode toe Hebreeus eeue lank al nie meer gesproke volkstaal was nie, is die enigste oplossing waartoe die meeste grammatika-skrywers kom dat ons dan maar dit aan die studente moet leer: ’n Hebreuse grammatika wat gebaseer is op die Tiberiënsiese Masoretiese tradisie, met vermelding, waar nodig, dat Hebreeus in ’n vroeër stadium nog anders daar uitgesien het.

Die enigste grammatika tot dusver wat beoog om ’n werklike oud-Hebreuse grammatika te wees, dié van K. Beyer⁵⁰), het tweërlei doel, naamlik eerstens om die Hebreeus uit die „Umklammerung durch die Masoretische Überlieferung” te bevry en in sy oorspronklike voor-eksiliese gestalte te herstel volgens die bronne; en tweedens om aan te toon dat dié oorspronklike Hebreeus „viel klarer und einfacher ist” as die latere en kunsmatige Masoretiese konstruksie, en daarom ook „geeigneter für den Unterricht”⁵¹). Behalwe vir ’n baie interessante en waardevolle inleiding oor die Noordwes-Semitiese tale, die indeling daarvan en die tydgenootlike oorsprong van die Hebreeus, is dit egter moeilik om in te sien dat hierdie grammatika gebruik kan word in die plek van die tradisionele „Masoretiese” grammatika. Alle resensente met slegs één uitsondering, is dit dan ook met mekaar eens dat die resultate van hierdie werk te hipoteties is en inderdaad eerder tot verwarring lei as tot sy eie beoogde doel⁵²).

Dan maar vir die doeleindes van die didaktiese onderrig van studente in hulle eerste paar vormingsjare bly by dié vorm van Heubreeus wat ons ook in die teks – wat as die beste teks aanvaar word – voor ons het. Tog sal die inhoud en metodiek van die grammatikas wat verskillende aspekte betref gewysig moet word. En een hiervan is sekerlik die werkwoord, wat in die laaste tyd voortdurend onder die vergrootglas is. Tradisioneel word in die grammatikas geleer dat die Hebreuse werkwoord twee vervoegings ken, naamlik ’n suffiks-konjugasie qtl, meestal aangedui as ’n status perfectus of actio per-

fecta, en 'n prefiks-konjugasie *yqtl*, as status imperfectus of actio imperfecta, met daarnaas nog 'n jussivus wat slegs in enkele gevalle 'n eie afwykende vorm vertoon.

In 'n onlangse artikel maak G. Janssens⁵³⁾ egter die volgende onderskeidings ten opsigte van die verskillende vervoeginge in die proto-Semities, wat dan op een of ander wyse sy invloed in die Ou Testamentiese Hebreeus laat geld:

(1) 'n suffiks-konjugasie, in Wes-Semities die sogenaamde Perfektum, wat in Akkadies voorkom as die statief (Permansief).

(2) 'n preteritum *yaqtul*, in Akkadies *iprus*, in Wes-Semities *yaqtul* (in Hebreeus *way-yiqtó!*);

(3) 'n jussivus *yaqtúl*, Akkadies *iprus*, Wes-Semities *yaqtúl*, Hebreeus *yiqtól*;
(4) 'n imperfektum *yaqátalu*, Akkadies praesens *ipar(r)as*, Wes-Semities *yaq.t.lu*, later *yaqtulu*, Hebreeus *yiqtól*.

Dit is veral die ontwikkeling van die sogenaamde „imperfectum consecutivum” wat vir die onderrig aan die student baie probleme inhou. Om egter voort te gaan met die tradisionele onderskeiding tussen Perfektum en Imperfektum lewer ewe-eens soms probleme uit die Hebreeuse Bybelteks self. C.-A. Keller⁵⁴⁾ is daarom baie beslis ten gunste daarvan dat hierdie terme vervang word met „suffiks- (of affiks-)konjugasie” en „prefiks-konjugasie” met die duidelike veronderstelling dat hiermee geen tydsaanduidinge gegee word nie, en dat „die seltsame Mär vom Perfectum propheticum” en „das urkomische Gerede vom Waw consecutivum” moet verdwyn. Hierdie aspekte sal steeds ernstige aandag moet geniet.

In die diskussie in die laaste paar jaar oor die wyse waarop Hebreeus vir teologiese studente gedoseer moet word, gaan dit eintlik nie meer daarom of die tradisionele, formeel grammatikale aanbieding nog deug soos wat dit gebruik was vir die aanleer van uitgestorwe tale nie, maar in 'n toespitsing op voortdurende mondelinge aanleer van die taal gaan dit eintlik nog slegs om die stadium waarop 'n Bybelse teks van groter omvang in die leergang ingevoer moet word, en of dit 'n Masoreties-gepunteerde teks moet wees of nie⁵⁵⁾.

Origens is die uitgangspunt dieselfde: daar moet veel meer van die taal self as medium van onderrig gebruik gemaak word. Een skrywer laat hom so daaroor uit: „Im Hebräischunterricht wird hebräisch gesprochen, geschrieben und gedacht”⁵⁶⁾. Hebreeus is in die gunstige posisie dat daar vandag 'n herleefde lewende taal Hebreeus (soms ook genoem Israëli-Hebreeus) bestaan wat baie nou verwant is aan die oorspronklike, hoewel daar tog pertinente verskille bestaan. In elk geval kan dit wat die struktuur van die taal betref dus nie gesê word dat dit onmoontlik, onwenslik of anachronisties is om die taal te gebruik nie, te meer aangesien dit in die onderrig vir teologiese studente ook beperk sal bly tot Bybelse uitdrings.

Die nadruk word vir die bestudering van die Hebreuse tekste hierop gelê sodat die taal ervaar kan word as 'n *energeia* en nie soseer as 'n *ergon* nie – terminologie van die taalkundige Wilhelm von Humboldt in sy uitspraak: „Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ... ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein“⁵⁷). Vetter en Walther wil inderdaad nie so ver gaan om presies dieselfde metode vir die dosering van Hebreus as vir die moderne tale toe te pas nie, maar meen tog „... die Sprache ist ebenso vorrangig als Energeia zu erfahren, ehe sie als Ergon reflektiert wird“⁵⁸).

Die bedoeling van die sogenaamde funksionele metode is dus dat die student die Hebreuse uitdrukking direk kan verstaan sonder dat hy dit hoef te doen deur eers dit wat in Hebreus gesê is in sy gedagte te vertaal en dan die vertaalde uitspraak te probeer verstaan. 'n Mens merk hoe 'n moeisame proses dit kan word as die student 'n eenvoudige sinnetjie soos *hlk dwd 'l yrwšlym* vertaal as: hy het gegaan, Dawid, na Jerusalem, in plaas van: Dawid het na Jerusalem gegaan.

Die nadruk word dus hierop gelê sodat die student deur middel van die Hebreuse taalgoel kan kennis maak met die oorspronklike gestalte van die Bybel. Die argument is dat dit vir die teologiese student tog nie gaan om die taal op homself nie, dus om alle moontlike vorme van die taal te ken en dit perfek te beheers nie, maar dit gaan om die saak wat in die taal uitgedruk word.

'n Paar jaar gelede al het die Departement Semitiese Tale aan ons Universiteit 'n begin gemaak daarmee om deur middel van samehangende tekste die beginnerstudente redelik vroeg in die kursus in die Hebreus in te lei. Dit is 'n weg waarop voortgegaan sal word. Natuurlik kan die formeel grammatikale kennis nie uitbly nie. Ons is egter van mening dat daar op die tekstuele inleiding en die mondelinge onderrig nog iets meer nadruk as tans kan val.

Hierin betuig ons ten slotte ons volle instemming met die beroemde en dikwels aangehaalde woorde van Luther, wat, as ons dit goed sien, 'n samevatting is van een van die grondstellings vir die Skrifverklaring van die ganse Hervorming: „Und last uns das gesagt seyn, das wyr das Euangelion nicht wol werden erhallten on die sprachen. Die sprachen sind die scheyden, darynn dis messer des geysts stickt. Sie sind das gefess, darynnen man disen tranck fasset. Sie sind die Kemnot, drynnen die speyse ligt... darumb ists gewiss wo nicht die sprachen bleyben, da mus zu letzet das euangelion unter gehen“.

VERWYSINGS

1. RIDDERBOS, N.H. 1964. Is het Hebreeus één van de bronne van de openbaring? *Gereformeerde theologiese tydskrif*, 64:209.
2. ULLENDORF, E. 1968. C'est de L'Le'brou pour moi! *Journal of Semitic studies*, 13:135.
3. Aangehaal deur ULLENDORF, op. cit., p. 130.
4. KELLER, C.-A. 1970. Probleme des hebraïschen Sprachunterrichts. *Vetus testamentum*, 20:278.
5. NIDA, E.A. 1964. Toward a science of translating; with special reference to principles and procedures involved in Bible translating. Leiden, Brill. p. 1.
6. NIDA, op. cit., p. 2.
7. Aanhaling van Rieu en Philips (*In* NIDA, E.A. 1964. Toward a science of translating. Leiden, Brill. p. 159).
8. Ibid.
9. Op. cit., p. 166.
10. NIDA, op. cit., p. 166.
11. NIDA, op. cit., p. 167.
12. NIDA, E.A. s.j. The theory and practice of translating. p. 9. Afgerolde aantekeninge.
13. ULLMAN, S. 1962. Semantics; an introduction to the science of meaning. Oxford, Blackwell. p. 22-23.
14. BARR, J. 1961. The semantics of Biblical language. London, Oxford Univ. Press.
15. RIDDERBOS, N.H. 1964. Is het Hebreeus één van die bronne van die openbaring? *Gereformeerde theologiese tydskrif*, 64:209.
16. RIDDERBOS, op. cit., p. 265-6.

17. RIDDERBOS, op. cit., p. 265.
18. PALACHE, J. 1959. Sinai en Paran. Leiden, Brill. p. 103.
19. PALACHE, op. cit., p. 105.
20. HULST, A.R. 1963/64. Is het Oude Testament vertaalbaar? *Nederlands theologisch tijdschrift*, 18:90.
21. BARR, J. 1961. The semantics of Biblical language. London, Oxford Univ. Press. p. 100 e.v. – 106 e.v.
22. HELBERG, J.L. 1953. 'n Semasiologische studie van die woord „vlees” in die Ou Testament.
23. BARR, J. 1962. Biblical words for time. London, SCM Press.
24. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 1933-'65. Stuttgart, Kohlhammer. I:vorwort.
25. BARR, J. 1961. The semantics ... op. cit., p. 209.
26. HULST, A.R. 1962. 1963/64. Is het Oude Testament vertaalbaar? ... op. cit., p. 92-93.
27. HULST, op. cit., p. 91 e.v.
28. RIDDERBOS, N.H. 1964. Is het Hebreeus één van ... op. cit., p. 219.
29. DE GROOT, J. & HULST, A.R. sj. Macht en wil; de verkondiging van het Oude Testament aangaande God. Nijkerk, Callenbach. p. 24.
30. SIERTSEMA, B. Language and world view. (Semantics for theologians).
31. BARR, J. 1961. The semantics... op. cit., p. 39.
32. VRIEZEN, T.C. 1966. Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament. 3e dr. Wageningen. Veenman. p. 425.
33. RIDDERBOS, N.H. 1964. Is het Hebreeus... op. cit., p. 219.

34. PEDERSEN, J. 1946. *Israel; its life and culture*. London, Oxford Univ. Press. I-II: p.115.
35. RIDDERBOS, op. cit., p. 217-218.
36. PEDERSEN, op. cit., p. 112.
37. ALLBRIGHT, W.F. 1964. *History, archaeology and Christian humanism*. London, McGraw-Hill. Veral hoofstuk 2, p. 62 e.v.
38. ALLBRIGHT, op. cit., p. 52.
39. ALLBRIGHT, op. cit., p. 53.
40. ALLBRIGHT, op. cit., p. 55.
41. ALLBRIGHT, op. cit., p. 68, no. 11.
42. ALLBRIGHT, op. cit., p. 92 e.v.
43. ALLBRIGHT, op. cit., p. 96.
44. VRIEZEN, T.C. *Theologie*, p. 138.
45. VRIEZEN, op. cit., p. 138.
46. VRIEZEN, op. cit., p. 137 e.v.
47. VRIEZEN, T.C. 1946. *Het Oude Testament*. (In Van Oyen, H. *Inleiding in de studie der theologie*. Groningen, Wolters, p. 17).
48. HOSPERS, J.H. *Theologie en algemeen taalwetenschap*. *Vox theologica*, 35:25.
49. HOSPERS, op. cit., p. 24.
50. BEYER, K. 1969. *Athebräische Grammatik; Laut-und Formenlehre*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
51. BEYER, op. cit., Vorwort.

52. DEGEN, R. 1971. Das welt der Orient;
 FORHRER, G. 1970. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 82:150;
 ULLENDORF, E. 1970. Book-list. p. 81-82.
 SHEHAN, J.F. 1970. *Biblica*, 51:574-6;
 HOSPERS, J.H. 1972. *Bibliotheca Orientalis*, 29:218-9;
 Daarteenoor, VOGT, E. 1971. Zur Geschichte der hebräischen Sprache. *Biblica*, 52:72-78.
53. JANSEN, G. 1972. The present-imperfect in Semitic. *Bibliotheca Orientalis*, 29:3-7.
54. KELLER, C.-A. 1970. Probleme des hebräischen Sprachunterrichts. *Vetus Testamentum*, 20:282-3.
55. KATZ, P. 1972. Hebräische Grundkenntnisse für jeden Theologen – warum, wozu und wie? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 84:237-238.
56. KATZ, op. cit., p. 240.
57. VON HUMBOLDT, W. soos aangehaal deur Vetter, D. & Walther, J. 1971. Sprachtheorie und sprachvermittlung; erwägungen zur Situation des hebräischen Sprachstudiums. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 83:89.
58. VON HUMBOLDT, op. cit., p. 89.

Gedruk deur PU