

Die Abrahamvertelling as kontranarratief

Deur: Gerhardus Petrus Jacobus Stoltz

Studieleier: Prof APB Breytenbach

Kursus: MTh (Ou Testamentiese Wetenskap)

Die Abrahamvertelling as kontranarratief – ds GPJ Stoltz

Opsomming:

Die Abrahamvertelling verteenwoordig 'n kontranarratief teen die religieus-teologiese aansprake van die Jerusalemse tempel-elite. Die standpunt van Van Seters word as vertrekpunt geneem, dat die Abrahamvertelling deel uitmaak van J se werk, wat as laat-eksilies gedateer word. In daardie tyd was die heersende meesternarratief dié van die “nuwe” Sionsteologie, soos wat duidelik blyk uit die Deuteronomistiese geskiedenis en Esegïel. Die Abrahamvertelling is geskryf as kontranarratief teen hierdie meesternarratief. Die invoeging van Genesis 14 in die Abrahamvertelling, versterk die resultate van hierdie studie.

Die Abrahamvertelling as kontranarratief

Inhoudsopgawe

1. Inleiding	2
2. Van Seters se standpunt	4
2.1 Die Jahwis	4
2.1.1 Die oergeskiedenis	6
2.1.2 Abraham	8
2.1.3 Isak	12
2.1.4 Jakob	13
2.1.5 Josef	15
2.1.6 Eksodus tot Numeri	16
2.1.7 Die Deuteronomis	18
2.2 Die datering van J	19
2.3 Keuse van die Abraham-siklus	21
3. Sosiale plasing van die Abrahamvertelling	22
4. Temas uit die Abrahamverhaal	25
4.1 Genealogie en reisbeskrywing	25
4.2 Die belofteredes	26
4.3 Heiligdomme	27
4.4 Abraham se karaktereenskappe	29
5. Meester- en kontranarratiewe	30
6. Gesigspunt waaruit die Abrahamvertelling geskryf is	34
6.1 Die “nuwe” Sionsteologie as meesternarratief	34
6.2 Die Abrahamvertelling as kontranarratief	36
7. Genesis 14 as invoeging in die Abrahamkorpus	37
8. Slotopmerkings	39
Literatuurverwysings	41

1. INLEIDING

Sedert Wellhausen het navorsing oor die ontstaan van die Abrahamvertelling hoofsaaklik opgegaan in die vraagstuk rondom die ontstaan van die Pentateug / Tetrateug / Heksateug as geheel. Reeds aan die begin van die negentiende eeu is besef dat outeurskap van hierdie geskrifte nie aan Moses toegeskryf kan word nie. Uiteindelik het Wellhausen, met wat bekend sou staan as die “nuwe oorkonde-hipotese”, ‘n nuwe konsensus in navorsing gebring (Deist 1987:21). Hierdie hipotese het kortliks daarop berus dat die Pentateug uit oorkondes of bronne ontstaan het wat deur redaktors aanmekaar gevoeg is. Die Jahwistiese bron (J) het in die Suidryk ontstaan in die negende eeu vC en die Elohistiese bron (E) in die agtste eeu in die Noordryk. Hierdie twee bronne is deur ‘n redaktor wat genoem word die Jehowis, aanmekaar gevoeg. In die sewende eeu is Deuteronomium (D) hierby gevoeg, en in die sesde eeu is die eerste vier boeke deur die Priesterlike bron (P) uitgebrei.

Hoewel hierdie hipotese die navorsingswêreld vir meer as ‘n eeu oorheers het, het die konsensus oor die inhoud van die verskillende bronne nie lank geduur nie. Gunkel (1910) was een van die akademici wat vrae gevra het oor die ontstaan van die verskillende bronne en het ‘n teorie ontwikkel waarvolgens die Pentateug gevorm is uit losstaande *Sagen* wat in bepaalde *Sitze im Leben* ontstaan het. Van Seters (1999:45) wys daarop dat Gunkel, Gressman en Alt geglo het dat elke klein eenheid of individuele vertelling oor die aartsvaders of Moses, gekoppel was aan ‘n spesifieke lokaliteit, byvoorbeeld die heiligdom by Bet-El. Dit is bewaar deur ‘n spesifieke stam of clan en is mondeling van een generasie na die volgende oorgedra. Met die vereniging van die twee ryke Israel en Juda het hierdie tradisies die eiendom van die hele volk geword. Die *Sagen* is aanmekaar verbind in *Sagenkranze*, wat weer op hulle beurt saamgevoeg is om die bronne te vorm wat die Pentateugskrywers kon gebruik.

Von Rad (1972:13-24) het deur ‘n metode van *Traditionsgeschichte* die klem geplaas op die kombinasie van die uittog- en intogtradisies wat onder andere teruggevind word in ‘n geloofsbelydenis soos dié in Deuteronomium 26:5-9. Hy het tot die gevolgtrekking gekom dat daar nie net van ‘n Pentateug sprake

kan wees nie, maar van 'n Heksateug. Noth (1948) het op sy beurt weer van *Überlieferungsgeschichte* as metode gebruik gemaak om te argumenteer dat verskillende groepe mense Palestina op verskillende tye binnegekom het (Deist 1987:25). Hierdie groepe het elkeen hulle eie tradisies gehad wat later aanmekaar verbind is om 'n *Grundschrift* te vorm, 'n basisdokument wat sowel J as E gebruik het om hulle onderskeie werke te konstrueer. Hy het ook tot die slotsom gekom dat daar net sprake kan wees van 'n Tetrateug, en dat Deuteronomium tot 2 Konings (Rut uitgesluit) 'n afsonderlike werk beslaan, naamlik die Deuteronomistiese Geskiedenis (DtrH).

In die laaste twee dekades het Blum en Van Seters nuwe insigte gebring. Blum (1984), in sy werk oor die aartsvadergeskiedenis, werk met 'n vorm van *Traditionsgeschichte*. Van Seters (1999:66) verduidelik Blum se siening soos volg: Blum volg die basiese eenhede van die individuele voorvaders deur verskeie stadia van groei (wat deur aanvulling geskied) binne die Jakob- en Abrahamtradisies, tot hulle uiteindelijke kombinasie as 'n *Vätergeschichte* en hulle finale integrasie in die Pentateug as geheel deur sowel 'n Deuteronomistiese- as 'n priesterlike redaktor. Die beloftes aan die aartsvaders reflekteer verskeie lae van verwerkings. Wat vantevore gesien is as die resultaat van mondelinge komposisie, beskou Blum nou as die werk van outeurs en redaktors. Van Seters (1992; 1999) wys Blum se metode af en beskou die Jahwis (J) as die outeur van die Tetrateug. Volgens Van Seters is J se werk laat-eksilies, geskryf as 'n proloog en aanvulling tot Deuteronomium en die res van die Deuteronomistiese Geskiedenis wat voor- en vroeg-eksilies ontstaan het. So wil hy die probleem oplos tussen Noth se argumente vir 'n Tetrateug en Von Rad se argumente vir 'n Heksateug. Omdat J later as D was, skryf Van Seters daarom die tweede toespraak van Josua in Jos 24 aan J toe as 'n finale afsluiting van J se werk (Van Seters 1999:61). P het vervolgens sowel DtrH as J na-eksilies aangevul.

'n Ondersoek na die ontstaanskonteks van die Abrahamvertelling sal uit die aard van die saak nie onafhanklik van die res van die Pentateug gedoen kan word nie. Vir die doel van hierdie studie kan die ontstaansgeskiedenis van die

Pentateug egter nie in diepte ondersoek word nie, maar word daar 'n keuse gemaak vir die posisie van Van Seters. Van Seters se standpunt word in die volgende afdeling behandel. In die lig van Van Seters se bevindinge sal daar in die res van die studie die hipotese begrond word dat die Abrahamvertelling 'n kontranarratief teen die religieus-teologiese aansprake van die Jerusalemse tempel-elite verteenwoordig. Die invoeging van Genesis 14 sal bespreek word as bevestiging daarvan dat die Abrahamvertelling wel 'n kontranarratief is.

2. VAN SETERS SE STANDPUNT

Die standpunt van John Van Seters dien as uitgangspunt vir hierdie studie. Verskille tussen die sienings van Van Seters en Blum kom egter ook aan die orde. Van Seters se standpunt oor die ontstaan van die Pentateug is in breë trekke die volgende:

2.1 Die Jahwis

Van Seters (1992:37) neem standpunt in teenoor die oortuiging dat J 'n blote versamelaar was wat net bronne saamgevoeg het. Hy voer aan dat geskiedenis geskep word as tradisie en nie opgebou is uit brondokumente nie. J het as historikus die nasionale tradisie geskep soos dit gereflekteer word in Genesis. J was die outeur van 'n vorm van Genesis vroeër as die finale vorm (Van Seters 1992:4-5). Van Seters ontken die bestaan van 'n parallelle Elohistiese bron (E). Dit kom daarop neer dat by J alle voor-priesterlike materiaal ingesluit word. Hy beskou P ook as 'n sekondêre aanvulling tot die werk van J en nie as 'n onafhanklike komposisie nie. P verteenwoordig nie 'n genre wat verskil van dié van J nie, maar is bloot 'n latere stadium in die ontwikkeling van die Pentateug se historiografie. Van Seters (1999:77-78) se standpunt is dus dat D die vroegste is en dat die chronologiese volgorde van die bronne D, J en P is. Hy beskou J en P nie as onafhanklike dokumente soos D nie, maar as toevoegings tot die vroeëre D-korpus. Verdere "redaktors" hoef dus nie gepostuleer te word nie.

Volgens Van Seters het J tradisies tot sy beskikking gehad waarvan sommige uit Israel en ander uit die Mesopotamiese en Griekse wêreld afkomstig was. Hy wys die moontlikheid af dat J stelselmatig ontwikkel het uit onafhanklike tradisieblokke, wat later aan mekaar verbind is (kontra Blum 1984), maar skryf die hele werk toe aan 'n enkele outeur (J) wat ook verantwoordelik was vir die eerste weergawe van die oergeskiedenis en vir aaneenskakeling van die aartsvadertradisies met die eksodus-inname tradisie. Die oudste Pentateugbron is dus Deuteronomium (uit die sewende eeu vC) wat later gebruik is as inleiding tot die groter historiese werk DtrH (vroeg-eksilies). Dit is weer uitgebrei in die laat-eksiliese tyd deur 'n geskiedenis van die volk se oorsprong (J) wat handel oor die tydperk vanaf die skepping tot met die dood van Moses. Hierdie outeur het fragmente van tradisies gebruik, sommige geskrewe, ander populêre motiewe en verhale, wat hy verwerk het en gevorm het volgens sy eie teologiese en ideologiese belange. Hierdie gekombineerde D en J werk is in die post-eksiliese tyd aangevul deur die werk van 'n priesterlike skrywer (P) met sy eie tradisionele materiaal en eie ideologiese belange.

Van Seters (1992:32-34) verwys na Aly se werk en sien groot ooreenkomste tussen Herodotus se gebruik van mites en legendes en dié in Genesis. Veral opvallend is die moontlikheid dat een outeur op verskillende wyses van mites gebruik kan maak. Sommige mites word feitlik onveranderd oortel, terwyl ander drasties verander word. Van Seters glo daarom dat Griekse historiografie 'n toepaslike model is om die werk van J te verstaan. Hy is daarvan oortuig dat J die ryk literêre, kulturele en religieuse erfenis van die eksiliese tyd reflekteer. Van Seters (1999:79, 113-115) noem hierdie genre van vroeë historiografie "national antiquities" en sê daarvan "[t]he subject matter of the histories has to do with the invention of culture, founding of cities, origins of sacred places, and so forth." Hy toon aan dat die tot stand bring van tradisies die werk is van die intellektuele elite en nie van die gemeenskap as geheel nie. Hy neem waar dat die historiografie in die ou Nabye Ooste en by die Grieke gedoen is deur die intellektuele elite. Hulle het die individuele tradisies of mites en legendes georganiseer en gerasionaliseer om dit tot 'n groter eenheid te bring.

Latere historici het voortgegaan om nuwe nasionale geskiedenis te skryf of hersienings op die bestaande aan te bring wat toepaslik was op hulle eie situasies. Dit geld volgens Van Seters ook vir Israel (Van Seters 1992:34, 38).

J se werk was 'n poging om 'n "algemene" (*vulgate*) tradisie van Israel se oorspronge daar te stel, vergelykbaar met die werk van antieke historiograwe in die klassieke Griekse wêreld asook die oertradisies van Mesopotamië. Volgens die genre van antieke historiografie is daar niks in Genesis wat werklik ongewoon of onaanvaarbaar is nie (Van Seters 1992:328). Dit was juis hierdie mites en legendes uit die Griekse en Mesopotamiese wêreld wat J tot sy beskikking gehad. Die klein eenhede van mite en legende het as die Jahwis se bronne gedien. Dit was ook sy poging om tradisies te bewaar. Dit is egter meer as 'n blote versameling:

The structural arrangement of his material, the genealogical chronology, and the attempt at thematic unity go beyond the preservation of ancient lore. ... But the conception of corporate identity expressed by the whole work can impose a powerful influence on the traditions that are taken up into it. In this process, some material may be included with little change, some may be modified a little, and some may be radically transformed. Where there are gaps in the story from insufficient material, there may be wholesale invention.

(Van Seters 1992:329)

2.1.1 Die oergeskiedenis

Crüseman (1981:11-29) beskou die oergeskiedenis in Genesis 1-11 as 'n onafhanklike eenheid en nie as deel van die literêre werk van J nie wat volgens hom eers by Gen 12:1-3 begin. Van Seters (1992:111, 191-193) spreek hom sterk hierteen uit. Hy sien die sonde-straf tema wat reg deur die oergeskiedenis loop as bewys van 'n enkele outeur wat tradisionele materiaal in 'n skema van sonde-straf gegiet het (ook kontra Westermann 1984: 190-195).

Van Seters (1992:113-125) toon aan dat daar sterk ooreenkomste is tussen die laat-Babiloniese skeppingsverhaal van Marduk en die paradysverhaal in Genesis 2-3. Hy wys ook op die verband tussen die paradysverhaal en Esegïel 28:13-16. Hy dateer Esegïel 28 vroeër as Gen 2-3, en stel dat J afhanklik was van Esegïel se weergawe. Hy sê J het die tema van die skepping van die mensdom uit die skeppingsverhaal van Marduk geneem en dit gekombineer met die tema van die uitsetting uit die paradys van Esegïel se koning. J se gebruik van die lokalisering in die paradys is dus afgelei uit Eseg 28 en nie van 'n mite gemeenskaplik aan albei nie. Hieruit kom hy dan tot die gevolgtrekking dat Gen 2-3 'n redelik laat eksiliese teks is. Hy toon verder aan dat J moontlik Griekse tradisies gebruik het vir die tema van Eva se rol in die uitsetting uit die paradys. Van Seters (1992:116) sluit hom aan by Kutsch wat aangedui het dat die Mesopotamiese en Griekse skeppingsverhale telkens daarvan melding maak dat groter hoeveelhede mense per geleentheid geskep is. Nêrens is sprake van net 'n enkele paar nie. Die skepping van slegs Adam en Eva is dus 'n innovering in die Ou Nabye Ooste en is deel van J se kreatiwiteit.

Van Seters (1992:128) volg Lohfink wat die val uit die paradys in verband bring met Israel se verbondsteologie. Indien die verbondsteologie grootliks die skepping van die Deuteronomistiese tradisie was, was J afhanklik van hierdie tradisie. Dit wil dus voorkom of J aan hierdie nasionale verbondsteologie 'n universele dimensie gegee het.

Van Seters (1992:137-140) toon aan dat daar ooreenkomste is tussen die paradysverhaal en die verhaal van Kain en Abel in Genesis 4. Op grond van ooreenkomste in struktuur en taalgebruik beskou hy J as die outeur van albei verhale. Verder toon Van Seters (1992:149-158) ook aan dat die verhaal van die mensedogters wat getrou het met die hemelwesens (Gen 6) waarskynlik deur J geskryf is. Daar is duidelike ooreenkomste tussen hierdie verhaal en die Griekse *Catalogue of women*. Dit versterk Van Seters se siening dat J, as enkele outeur, vreemde tradisies gebruik en omvorm het in die komposisie van sy werk.

Die vloedverhaal in Genesis 6-9 word tradisioneel beskou as twee verhale, een deur die Jahwis en een deur die priesterlike outeur. Van Seters

(1992:160-165, 169) maak aanpassings aan die tradisionele toewysing van materiaal aan J en P in hierdie teksgedeelte. Hy kom tot die gevolgtrekking dat J aan die verhaal sy vorm gegee het, dat P afhanklik was van J en dat P geen addisionele bron gehad het nie maar slegs byvoegings gemaak het. Die vloeiende teks van J is in 'n mate versluier deur P se ideologiese en chronografiese belange. Verder stel Van Seters dat 'n baie klein gedeelte van die vloedverhaal die oorspronklike werk van J is en dat hy hoofsaaklik Mesopotamiese en Griekse tradisies gebruik het. Sy bydrae lê in die oorsaak van die vloed en in die slot van die verhaal wat reflekteer op die mens as sondaar en God se handeling met hom.

Van Seters (1999:122-123) verwys daarna dat die groot Babiloniese sigoerat, Etemenanki, in die nieu-Babiloniese tyd gebou is. Omdat Van Seters J laat-eksilies dateer, sien hy die bou van Etemenanki as agtergrond van die verhaal van die toring van Babel. Die negatiewe tema van oortreding en straf in hierdie verhaal pas ook goed in die tyd van die ballingskap. Van Seters merk ook op dat J en Deutero-Jesaja (vergelyk Jes 47) se houding teenoor Babilonië dieselfde is. Teen die agtergrond van die ballingskap en die profetiese uitsprake teen Babilonië is dit begryplik dat die bou van die toring van Babel negatief beoordeel word (Van Seters 1992:184).

Van Seters (1992:189) beskou die oergeskiedenis as geheel nie as 'n blote versameling (*Sammlung*) nie, maar as die werk van J, 'n antieke historikus: "The task of such a historian was to preserve a record of the past from tradition while at the same time making a unified account out of it. It is my view that nothing else can explain the form of the primeval history better than to view it as the work of a historian of 'antiquities' in precisely this sense."

2.1.2 Abraham

Van Seters (1992:201-204) wys daarop dat talle geleerdes van mening is dat Gen 12:1-3 'n redelike laat redaksionele invoeging is om die Abrahamvertelling aan die oergeskiedenis te bind. Verder sien hulle geen kontinuïteit tussen die twee dele nie. Van Seters daarenteen toon sterk

kontinuiteit aan tussen die werk van J in die oergeskiedenis en die Abraham-siklus.

Van Seters (1999:126-127) stel dat J se vertelling nie 'n enkele storie is nie maar 'n kombinasie van verskeie verhale en tradisies. Die verhale wat bestaan het voor J, korrespondeer met Gunkel se kleiner eenhede of fragmente. Volgens Van Seters bestaan die eerste fase van ontwikkeling uit drie volksverhale oor Abraham. Die eerste (Gen 12:10-20) is 'n volksverhaal oor Abraham se trek na Egipte tydens 'n hongersnood in Kanaän. Hy vertel Sara is sy suster en so word Sara in die Farao se harem opgeneem. Die tweede verhaal (Gen 16:1-12) handel oor die kinderlose Sara wat haar slavin, Hagar, vir Abraham gee om 'n nageslag te verwek. Wanneer Sara self swanger word ontwikkel konflik sodat Hagar en haar seun Ismael weggestuur word. Die derde verhaal (Gen 18:1a, 10-14, 21:2, 6-7) gaan oor 'n goddelike belofte aan Abraham en Sara dat hulle 'n kind in hulle hoë ouderdom sal hê. Ten spyte van Sara se twyfel (wat tot uitdrukking kom in haar gelag), gee sy geboorte aan 'n seun en noem hom Isak ("hy lag"). Hierdie drie verhale verteenwoordig 'n voor-eksiliese versameling volksverhale oor 'n voorvader, Abraham.

Die verhaal in Gen 20:1-17; 21:25-31a is 'n parallelle verhaal aan Gen 12:10-20, en verteenwoordig 'n tweede fase in die ontwikkeling van die voor-Jahwistiese tradisie (Van Seters 1999:127-128). Hierdie verhaal is nie net 'n variant van die eerste nie, maar bou daarop. Dit veronderstel 'n kennis van die vorige verhaal, sowel as 'n toespeling daarop (Gen 20:13). In hierdie verhaal verontskuldig Abraham homself deur te sê dat Sara werklik sy halfsuster is. Die outeur moraliseer ook die verhaal deur te vertel dat Abimelek nie by Sara geslaap het nie. Hierdie tweede verhaal is bygevoeg om die effek van die eerste verhaal te demp. Dit illustreer hoe Bybelse tradisie ontwikkel deur aanvulling. Van Seters wys die moontlikheid af dat hierdie verhaal van 'n E-bron afkomstig is.

J het by hierdie voor-Jahwistiese materiaal 'n aantal episodes bygevoeg en dit in 'n raamwerk van genealogie, reisbeskrywing en belofte gegiet. Sommige van die vertellings is doeblette, geskoei op die lees van parallelle verhale in die

vroeëre materiaal, terwyl ander ontwikkel is volgens folkloristiese motiewe wat algemeen was in die oostelike Mediterreense wêreld. 'n Derde kategorie het weer gebruik maak van goed gevestigde tradisies van die gebied (Van Seters 1999:128-130).

Blum (1984:273-289) verwys daarna dat Gunkel die Abraham-Lot verhaal beskou as die komposisionele kern van die Abraham-siklus. Gunkel (1910:159) sien Genesis 12:1-8; 13; 18:1-16a; 19:1-28, 30-38 as vyf *Sagen* wat tesame die eerste *Sagenkranz* vorm. Blum volg hom hierin en beskou Gen 18-19 as 'n deurlopende tekssamehang. Die redes hiervoor is die ooreenkomste in die identiteit van die handelende persone, die tyd en die plek. Die verhaaleenheid in Gen 18-19 bestaan uit 'n verdere teksgedeelte, naamlik Gen 13. Wat in Gen 18-19 gevind word, word reeds in Gen 13 voorberei. Blum wys daarop dat Gen 12:10-20 'n afsonderlike eenheid is. Die vermelding van Lot in Gen 12:4 beteken dat dit die Abraham-Lot verhaal in Gen 13 veronderstel en daarop afstuur. Gen 12:1-8 is dan 'n eenheid. Gen 13 se openingsverse het as toneel die plek waar Abraham in Gen 12:8 is. So word die verhaaleenheid van Gen 12:10-20 in die vertelling ingebind. Blum (1984:289) kom dan tot die gevolgtrekking dat Gen 13; 18-19 nie 'n samestelling van verskillende verhale is nie, maar 'n nuwe skepping wat as 'n eenheid ontwerp is naamlik die Abraham-Lot verhaal. Sy tese is nou dat met die verbinding van hierdie Abraham-Lot verhaal aan die Jakobverhaal, die eerste tree in die komposisie van die aartsvadergeskiedenis gegee is. Dit is opvallend dat albei hierdie verhale begin met beloftes (Gen 13; 28) wat nie net groot ooreenkomste toon nie, maar dat onder al die beloftes in Genesis slegs hierdie twee dié betrokke vorm het. Op hierdie wyse argumenteer Blum dat die aartsvadergeskiedenis ontwikkel het uit tradisieblokke wat selfstandig ontwikkel het en met verloop van tyd met mekaar verenig is. Na die verwerking deur D en P is die finale teks gevorm.

Van Seters (1992:258-259) beskou die Sodomverhaal nie as die vroegste nie maar as 'n volgende ontwikkeling in die Abrahamtradisie. Die fokus val hier nie op Israel nie, maar op Israel se bure. Hy beskou hierdie uitgebreide sekondêre vlak van vertelling as die werk van J. Van Seters verklaar dan ook

waarom sekere tekste van ander afhanklik was. As slegs een outeur verantwoordelik was vir die komposisie van J kan maklik verklaar word waarom sekere gedeeltes ander veronderstel en daarop voortbou. Dit gebeur in die doelbewuste proses van komposisie, teenoor die toevallige ontwikkeling van tradisieblokke.

'n Belangrike punt wat Van Seters (1992:240-241) maak is dat die verbond in Gen 15:17-21 'n eensydige eed is, en dit veronderstel dat die belofte van die land onvoorwaardelik is. Hierin sien hy die hand van 'n post-Deuteronomistiese J wat gehoorsaamheid as voorwaarde vir die besit van die land verplaas na vader Abraham. Die Deuteronomistiese teologie van die belofte van die land daarenteen, stel dat die vervulling van dié belofte voorwaardelik afhanklik is van die gehoorsaamheid aan die wet. Hieruit is dit duidelik dat daar 'n teologiese verskil is tussen J en D.

Van Seters (1992:252) merk op dat Abraham met die twee antieke sentrums van die twee ryke geassosieer word. By Sigem in die noorde ontvang hy die belofte van die land en by Hebron in die suide die belofte van 'n nageslag. Hierdie twee sake, die besit van die land en 'n groot nageslag, konstitueer die basiese etiologie van die volk. Hy skryf dit toe aan die aard van historiografie:

It is the very nature of antiquarian ancestor traditions to establish the presence of the forefathers at national centers, reinforced by theophanies. The Yahwist has taken up this traditional structure and expanded the themes of the land grant and the promise of progeny to make them the dominant themes of his work.

(Van Seters 1992:252)

Van Seters (1992:261-262) stel verder dat Gen 22:14 die vorm van 'n etiologie het (die berg van die Here), maar dat dit navorsers mislei het om juis dít te sien as die doel van die verhaal. Hy sê dit speel egter net 'n ondersteunende rol vir die tema van God se voorsienigheid, wat die basis is van Abraham se geloof. Westermann (1985:362-363) en Blum (1984:320-321) stem saam dat

daar geen werklike etiologie in vers 14 is nie. Van Seters argumenteer voorts dat Gen 22:15-18 oorspronklik deel is van J se verhaal en nie 'n latere invoeging (kontra Westermann 1985:363) of 'n Deuteronomistiese bywerking nie (kontra Blum 1984:320). Hierdie verse toon dan dat Abraham die toets van gehoorsaamheid aan Jahwe se opdrag geslaag het. Volgens DtrH het die voorvaders in die woestyn en tydens die inname van die land nie hierdie toets geslaag het nie, met noodlottige gevolge vir hulle nageslag. Abraham het egter die toets met vlieënde vaandels geslaag.

Van Seters (1992:265-267) wys daarop dat die verhaal in Genesis 24 veronderstel dat Abraham gesterf het gedurende sy slaaf se reis, en dat dit die rede is waarom Isak die hoof van die huishouding is (so ook Blum 1984:383-389). Die verhaal suggereer ook dat Rebekka in die tent van Isak se ma, Sara, gebly het voor die troue. Dit beteken dat Sara steeds geleef het, en dat die verhaal van Sara se dood en begrafnis in Gen 23 en Abraham se huwelik met Ketura in Gen 25 sekondêre byvoegings is. Gen 25:11 moet dan direk volg op Gen 24. Verder stel Van Seters dat die verhaal in Gen 24 'n eenheid is. Die prominente rol van Laban, as Rebekka se broer, antisipeer ook sy toekomstige rol in die Jakobverhaal. Dit is 'n verder argument ten gunste van 'n enkele outeur vir die aartsvaderverhale.

2.1.3 Isak

Wat Gen 26 betref, stel Van Seters (1992:267-270; 1999:130) dat daar geen ouer tradisie agter die verhaal lê nie, en dat J 'n tradisie vir Isak geskep het, gebaseer op gebeurtenisse in die lewe van Abraham. Die hele karakter Isak is 'n Jahwistiese skepping, geskoei op die lees van Abraham se lewe. Genesis 25:19-28:9 bevat die vertelling van Isak. Maar eintlik is Gen 25:19-34 deel van die Jakobvertelling, want dit gaan hier oor die geboorte van die twee seuns Esau en Jakob, en oor Esau wat die eersgeboortereg aan Jakob verruil vir 'n pot lensiesop. Gen 26:1-11 handel oor Isak wat trek na die land van die Filistyne in 'n tyd van hongersnood, terwyl die Here vir hom sê om nie Egipte toe te trek nie. Hier het hy voorgegee Rebekka is sy suster, met koning Abimelek wat dit uitvind.

Die hongersnood is 'n parallel van Gen 12:10, terwyl die verhaal waar Isak voorgee Rebekka is sy suster, 'n verstommend gelykvormige parallel is van Gen 20:1-18 waar Abraham in dieselfde situasie is, ook met Abimelek. Gen 26:12-33 vertel van Isak wat van Abimelek wegtrek, en 'n rusie wat sy skaapwagters met dié van die mense van Gerar het oor putte, en 'n eed met Abimelek. Hierdie gedeelte is 'n parallel van Gen 21:22-34 waar Abimelek se slawe Abraham se put afgeneem het en Abraham en Abimelek 'n eed teenoor mekaar aflê. Isak en Abraham gee selfs dieselfde naam aan die plek waar hulle onderskeidelik met Abimelek onderhandel het. Gen 27:1-45 handel oor Jakob wat vir Isak en Esau bedrieg om die seën te verkry. Hierdie hoofstuk kan, net soos Gen 25:19-34, eerder as deel van die Jakobvertelling beskou word. Om hierdie redes beskou Van Seters die karakter Isak as 'n skepping van J.

Van Seters se argumente vir die standpunt dat die vertellings oor Isak 'n skepping van J is, is nie baie oortuigend nie. Waarom sou 'n outeur wat heel kreatief met oorlewerings omgaan (vgl byv sy kreatiwiteit in die geval van die toring van Babel, asook by die oorsaak en slot van die vloedverhaal) 'n karakter soos Isak "skep" net om die vertellings oor 'n ander karakter (Abraham) te dupliseer? In hierdie geval lyk dit meer waarskynlik dat daar reeds doeblette was in die oorleweringsmateriaal wat aan twee van die aartsvaderfigure verbind is.

2.1.4 Jakob

Van Seters (1992:280) sê dat in geen van die voor-Jahwistiese tradisies oor Jakob, die tema van goddelike beloftes van land en vermeerdering van die nageslag 'n rol speel nie. Op die voor-Jahwistiese vlak is die hele aartsvadertradisie 'n migrasie- en vestigingstradisie met bygaande genealogieë en onafhanklik van die eksodustradisie.

Van Seters (1999:130-133) onderskei ook tussen voor-Jahwistiese materiaal wat deur J in sy komposisie ingewerk is en J se byvoegings tot die verhaal. Onder die voor-Jahwistiese materiaal reken hy Gen 25:11, 21-35 (die geboorte van Esau en Jakob en die verkoop van die reg as eersgeborene); dele van Gen 28:10-20 (Jakob se droom by Bet-El); Gen 32:1-2, 24-32 (Jakob se

kontak met goddelike wesens); Gen 29-31 (die verhaal van Jakob en Laban); en Gen 34 (Jakob se seuns wreek die verkragting van hul suster Dina). Dele wat J volgens Van Seters bygevoeg het is Gen 27 (Jakob steel Esau se seën); uitbreidings van die Bet-El verhaal in Gen 28; die oorblywende dele van Gen 32-33 (Jakob en Esau), en Gen 35:1-8 (hernuwing van die belofte). Uiteindelik eindig die Jakob-familie in die suidelike deel van die land (wat later in die stamgebied van Juda sou val). Só word Jakob verbind met die suide van die land.

Blum (1984) toon aan dat die Jakobvertelling uit huis uit noordelike tradisies is, terwyl die Abrahamvertelling 'n suidelike oriëntasie het. So sê hy "ist die Abraham-Lot-Erzählung zweifellos eine judäische Überlieferung, wie die Abraham-Tradition überhaupt" (Blum 1984:290). Blum verstaan die Jakobvertelling as bestaande uit afsonderlike tradisieblokke, wat in die Noordryk ontwikkel het en aan mekaar verbind is om uiteindelik die Jakobvertelling te vorm (net so ook met die Abrahamvertelling in die suide). Blum (1984:289-290) verbind die Jakobvertelling met die Abraham-Lot verhaal. Albei gee 'n (etiologiese) verklaring vir die bepaling van die verhouding tussen Israel en sy buurvolke. Dit gaan hier om twee sake: Eerstens die genealogiese verhouding van Israel met Moab en Ammon (Edom en Aram) en daarmee saam die Israelitiese verstaan van die ontstaan van hierdie volke en hulle name. Tweedens word die toedeling van die land etiologies op hierdie ontstaanstyd teruggevoer. Dit verduidelik ook om watter redes hierdie volke die land Kanaän verlaat het en Israel daarom alleen oorgebly het. Met hierdie verbinding van die Abraham-Lot verhaal aan die Jakobvertelling, is die eerste tree gegee in die komposisie van die aartsvadergeskiedenis. Dit bring Blum by 'n redelik vroeë ontstaanstyd van die vertellings uit, tussen die onderskeie eindes van die noordelike- en suidelike ryk.

Met betrekking tot lokaliteit stel Van Seters (1992:212): "The Abraham and Jacob traditions may have reflected southern and northern versions of origins that were integrated by a generational sequence." Sy siening is dat die voor-Jahwistiese tradisies vanuit die Noord- en Suidryk onderskeidelik afkomstig is, maar dat dit deur een outeur (J) uiteindelik omvorm en verwerk is om die Jakob-

en Abrahamvertelling te vorm. Na aanleiding van die Deuteronomistiese karakter van die belofte in Gen 28:15b (“Ek sal jou nie verlaat nie, totdat Ek gedoen het wat Ek jou gesê het.”) stel Van Seters (1992:300): “One can hardly avoid the conclusion that Jacob’s adventure is being used as a paradigm for the exilic period and the people’s experiences at that time.” Na aanleiding van Gen 28:20-22 stel hy: “... Jacob becomes the paradigm of the individual Israelite faced with the crisis of exile.” Daarom plaas Van Seters J wat verantwoordelik was vir die hele aartsvadergeskiedenis, in die laat-eksiliese tyd. Slegs die kleiner eenhede, die voor-Jahwistiese materiaal, kan dateer word voor die ballingskap.

Van Seters (1999:134) kom tot die gevolgtrekking dat die aartsvadervertellings van J as komposisie gegroei het deur literêre aanvulling.

2.1.5 Josef

Van Seters (1992:209, 317, 324) stel dat sowel die Josefverhaal as Genesis 38 oorspronklik onafhanklike tradisies was wat deur J gekombineer is. Sy standpunt is dat Juda en Josef, as die stamme waaruit die twee monargieë ontstaan het, vir J belangriker was as die ander stamme. Dit was vir J nodig om Juda in die Josefverhaal in te bring, omdat Juda aanvanklik nie ‘n belangrike rol daarin gespeel het nie. Sou hy dit nie doen nie, kon dit die indruk laat dat Juda nie deelgeneem het aan die eksodus nie (na aanleiding van Gen 38). Verder moes Juda ‘n leierskapsrol kry tussen sy broers, as gevolg van die werklikheid van die Judese monargie en Juda se plek in die nasionale tradisie. J het dus toevoegings tot die Josefverhaal gemaak om die Josefstamme by die ander in te sluit, en om die Israeliete in Egipte te vestig.

Die Josefverhaal was nie oorspronklik bedoel as historiografie nie, maar as ‘n wysheidsnovelle. Dit is eers later gebruik as deel van die geskiedenis van Israel (Van Seters 1992:279, 311-312). Van Seters sê: “Its nature as a ‘wisdom’ novella means that it was not concerned to reflect tribal or national history and the future destiny of the descendants of the ancestors.” Die Josefverhaal het ook onafhanklik van die res van die Jakobvertelling ontwikkel, in meer as een fase. In

verband met die integrasie daarvan in die aartsvader vertellings deur J, sê hy verder:

For the Yahwist, the Joseph story is an indispensable link in the history because it connects the patriarchs with the story of the exodus and accounts for the Israelite presence in Egypt. But it was not composed as a novella for this purpose and could have envisaged only a temporary stay by the sons of Jacob during the course of the famine, just as we have it in the case of Abraham in Gen 12:10-20.

(Van Seters 1992:279)

J het die Josefverhaal en sy toevoegings daartoe dus gebruik ter wille van die kontinuïteit tussen die aartsvadertradisies en die oorlewering oor die verblyf in Egipte en die eksodus.

2.1.6 Eksodus tot Numeri

Van Seters (1992:235-241) wys daarop dat die vertelling oor Lot in Genesis veronderstel dat die land oos van die Jordaan onbewoon was. (Dit was onder andere die rede vir Lot se dogters se drastiese optrede.) Daar word ook nie gesê dat Jahwe die land vir hulle gegee het nie. Dit staan in direkte teenstelling met Deut 2:9-10, 17-21. Dieselfde geld die gegewens oor Esau (Edom) in Genesis en Deut 2:4-5, 12, 22. Daar is ook 'n teenstelling in verband met Juda tussen Gen 38 en die landinname tradisie onder Josua. Van Seters verklaar hierdie teenstellings deur te aanvaar dat daar twee tradisies oor Israel se oorsprong naas mekaar bestaan het. Die oudste vlak van die aartsvadertradisie het los van die eksodustradisie bestaan. J het egter hierdie twee tradisies geïntegreer (volgens Van Seters was dit 'n dominante historiografiese tegniek in die klassieke wêreld), en wel deur te stel dat die vaders nie die land besit het nie, maar dat hulle dit verkry het deur beloftes. Die beloftes aan die "vaders" (naamlik die eksodusgenerasie) is geïnterpreteer as

beloftes aan die aartsvaders. Om die vraag wanneer hierdie aanpassing in die oorlewering gedoen is te beantwoord, beroep Van Seters hom op Eseg 33:23-29. Volgens hierdie teks het die “kinders van Abraham” aanspraak gemaak op die land. Esegïël verwerp hierdie aanspraak en kies vir die eksodustradisie. Verder beskuldig hy die “kinders van Abraham” dat hulle die voorwaardes vir verblyf in die land oortree. Die gevolgtrekking wat Van Seters dan maak is dat die twee tradisies so laat as die ballingskap nog nie geïntegreer was nie. Al die tekste wat handel oor die belofte van die land aan die aartsvaders is deel van die proses van integrasie van die twee tradisies en moet dus later gedateer word as Esegïël. Van Seters wys ook daarop dat die heiligheidswet in Levitikus nie melding maak van die verbond met die aartsvaders nie, maar slegs met die eksodusgenerasie. Eers later, toe die aartsvadertradisie bekend geword het, is die teks (Lev 26:44-45) uitgebrei om hierdie tradisie in te sluit.

Van Seters (1992:298-299) toon ook aan dat die koppeling van die titel van die godheid van die vaders aan die name van die aartsvaders (vgl Eks 3:6 “Ek is die God van jou voorvaders, die God van Abraham, die God van Isak, die God van Jakob”), buite die Tetrateg baie skaars en van ‘n laat datering is. Hy vind hierdie formule in geen voor-Jahwistiese strata van die Jakobtradisies nie. Omdat dit ook nie gevind word in die Deuteronomistiese literatuur nie (1 Kon 18:36 is ‘n uitsonderingsgeval) skryf Van Seters elke gebruik van hierdie formule toe aan die post-Deuteronomistiese J.

Van Seters (1999:66) voer as verdere argument aan dat Blum (1990) in sy latere werk ‘n post-eksiliese en post-Deuteronomistiese redaktor (KD) identifiseer wat korrespondeer met sy (Van Seters se) J. Dit was volgens Blum dan ook KD wat verantwoordelik was vir die integrasie van die aartsvaderverhale in die Pentateug.

Volgens Van Seters het J se werk het dus gestrek van Genesis tot Numeri.

2.1.7 Die Deuteronomis

Volgens Van Seters beskou J (spesifiek in Gen 15) die belofte van die land as 'n onvoorwaardelike gawe aan die aartsvaders. Dit verskil van die Deuteronomistiese teologie waarvolgens die gehoorsaamheid en onderhouding van die wet voorwaarde is vir Israel se bewoning van die land. Met verwysing na die profete Hosea en Jeremia stel Van Seters (1992:228-232) dat die onvoorwaardelike belofte van die land nie proto-Deuteronomisties is nie. Verder voer hy aan (1992:250-251) dat geregtigheid (ḥq; d; x]) volgens die Deuteronomistiese landteologie 'n voorvereiste is vir die besit van die land. Daarom word Abraham in Gen 15 eers regverdig verklaar voor die belofte van die landbesit. In Jes 60:21a word dieselfde verklaring van geregtigheid met betrekking tot die besit van die land gemaak. Dit is vir Van Seters 'n verdere bewys van J se afhanklikheid van D.

Volgens Van Seters (1992:232-235, so ook Römer) het al die verwysings in D na die “vaders”, op uitsondering van 'n paar laat byvoegings na, nie betrekking op die aartsvaders nie, maar eerder op diegene wat migreer het na Egipte, daar vertoef het, en die uittog en Sinai/Horeb gebeure ervaar het. Van Seters meen dieselfde geld vir Esegïel 20 en Jeremia 11 en ander verwysings na die “vaders” in hierdie boeke.

Van Seters (1992:241-242) is oortuig daarvan dat die twee tradisies, naamlik die aartsvadertradisie en die uittog-intog tradisie, in Deutero-Jesaja ten volle geïntegreer is. Deutero-Jesaja vertoon 'n beweging vanaf antagonisme teenoor die Abrahamtradisie (soos by Esegïel) tot by die volle integrasie daarvan. Dit korrespondeer ook met die beweging vanaf die afwesigheid van die aartsvadertradisie by D tot by sy dominansie by J.

Van Seters (1992:328) kom tot die gevolgtrekking dat J die outeur is van die voor-priesterlike korpus van die Pentateug as geheel. Hy sien geen rede vir ander redaksionele lae, byvoorbeeld dié van die Deuteronomis nie.

2.2 Die datering van J

Blum (1984:203, 261) plaas die Jakobgeskiedenis aan die begin van die bestaan van die Noordryk onder Jerobeam I as 'n soort *Programmschrift* vir sy politieke konsolidering van die ryk van Israel. Hy aanvaar ook dat daar in die tyd van Josia (sewende eeu vC) 'n redaksionele verwerking van die Jakobgeskiedenis was met die doel om Juda die reg as eersgeborene te laat kry bo sy broers (Gen 49). Blum (1984:297) se finale gevolgtrekking is dat die verbinding van die Abraham-Lot verhaal en die Jakobverhaal tot komposisionele eenheid met behulp van die belofteredes, in die tyd tussen die politieke eindes van die Noordryk en Suidryk plaasgevind het.

Naas die argumente waarna hier bo reeds verwys is, voer Van Seters (1992:38-42) die hele kwessie van geletterdheid aan teen 'n vroeë datering van J. Hy stel dat daar feitlik geen bewyse is vir geletterdheid in die tyd van die verenigde koninkryk onder Dawid en Salomo nie. Die min epigrafiese vondste toon aan dat alfabetiese skrif bekend was, maar dit regverdig nie die aanname van wydverspreide geletterdheid of die skepping van literêre werke nie. Van Seters (1992:39) haal Thomas (1989:16) aan wat stel dat by die Grieke die gebruik van geskrewe dokumente baie stadig gegroei het, en dat so laat as die vierde eeu vC nog baie staatgemaak is op geheue en mondelinge oordrag. Van Seters (1999:47) stel dat teen die einde van die monargie die vlak van geletterdheid steeds laag was, sodat mondelinge tradisies naas die baie beperkte geskrewe tradisies bestaan het. Van Seters toon verder aan dat die gebruik van die skryfkuns vir literêre werk se ontwikkeling baie stadiger was as dié vir staatkundige en administratiewe gebruik. Poëtiese werke het gewild geword in die 6de eeu, terwyl prosawerke begin ontwikkel het aan die einde van die sesde eeu en eers tot sy reg gekom het in die 5de eeu: "The fifth century became the great classical period of literature in which a number of literary genres blossomed. But it must be emphasized that this did not take place until several centuries after the introduction of writing among the Greeks" (Van Seters 1999:47). Omdat hy 'n sterk analogie tussen die Griekse- en Israelse wêreld aanvaar, kom hy tot die gevolgtrekking dat nie vroeër as die sesde eeu vC nie

die tydperk van uitgebreide narratiewe prosa in die Palestynse omgewing begin het. Teen die tyd van die verenigde monargie was daar dalk 'n beperkte gebruik van skrif, en dan veral aan die koninklike hof. Dit het toegeneem gedurende die sesde eeu, maar die persoonlike gebruik van die skryfkuns voor hierdie tyd was sporadies. Sy gevolgtrekking is dat dit uiters onwaarskynlik is dat 'n hoogs ontwikkelde prosawerk aan die begin van Israel se letterkundige ontwikkeling sou bestaan.

Van Seters (1999:60, 137) toon duidelike ooreenkomste tussen J en Deutero-Jesaja aan en beskou hulle as tydgenote. Hy voer ook aan (1992:259) dat die vraag of die regverdiges die oordeel van God kon afweer van die goddeloses in die gemeenskap, van groot belang was in die tyd van die ballingskap. In dié verband verwys hy na Abraham se onderhandelinge met Jahwe in Gen 18:20-33 asook gedeeltes in Esegïel en Deutero-Jesaja.

Gedurende die ballingskap is die vloek oor die mensdom, ballingskap en verbanning uit die beloofde land, rondswarf en verstrooiing aktuele temas. Dieselfde geld vir kataklismiese oordele en die verlossing van die regverdiges (vgl Eseg 14:12-20; Jes 54:9). Die tema van Jahwe as skepper en god van die nasies (veral in Deutero-Jesaja) kry ook besondere aandag gedurende die ballingskap. Dit is alles temas wat in J se teologie prominent is. Volgens J is universele goddelike guns ook moontlik (sonder die Deuteronomistiese wet).

Van Seters (1992:332) se gevolgtrekking is dat J sy werk gedoen het met volle kennis van DtrH en dat hy sy geskiedenis laat-eksilies geskryf het as proloog daartoe. Hy het egter 'n breër, universele konteks aan die nasionale tradisie gegee. J se werk was dus 'n produk van die ballingskapyd toe Judese intellektuele tradisies oop was vir sterk buitelandse invloede. Die uitdagings van die groter wêreld van die diaspora is duidelik in die werk van J. Daarvoor was die transformasie van 'n nasionale godsdiens van Israel na 'n wêreldgodsdiens nodig.

2.3 Keuse van die Abraham-siklus

Van Selms (1967b:299-300) se standpunt is dat Genesis deur een outeur geskryf is. Hy het die outeur geïdentifiseer as 'n priester aan die hof van koning Salomo. Hoewel ek nie saamstem met sy datering nie (om die redes aangedui in 2.2), het hy reeds raakgesien dat een outeur verantwoordelik was vir die skryf van Genesis, en dat hy losstaande bronne uit Israel, Mesopotamië en die wêreld rondom Israel tot sy beskikking gehad het. Soos reeds aangetoon gaan Van Seters van die standpunt uit dat J se werk nie net tot Genesis beperk is nie, maar strek van Genesis tot Deuteronomium. In hierdie studie val die fokus egter op die Abrahamvertelling.

Die samestelling van die Abrahamvertelling kan in die volgende basiese skema saamgevat word:

Voor-J	Voor-J (2)	J	P	Sekondêre invoegings
		11:27b-31	11:27a	
			12:1-3	
		12:4a, 6-9	12:4b-5	
12:10-20				
		13		
				14
		15		
16:1-12				
			17	
18:1a, 10-14; 21:2, 6-7		Res van 18		
		19:1-29		
		19:30-38		
	20:1-17; 21:25-31a	20:18		
		21:1,3,8-21	21:4-5	
		21:22-24		
		21:31b-34		
		22		
			23	
		24		
		25:11		25:1-10
			25:12-17	

3. SOSIALE PLASING VAN DIE ABRAHAMVERTELLING

Daar is reeds aangevoer dat die Abrahamvertelling 'n skepping van J is met gebruikmaking van sekere Mesopotamiese, Griekse en ook Judese tradisies. Vervolgens word die sosiale plasing van die Abrahamvertelling aan die orde gestel. Die fokus val hier op die tyd van J.

Die ballingskap het 'n groot verandering in die literatuur van die Judese volk teweeggebring. J reflekteer 'n laat-eksiliese diaspora godsdiens, voor die herbou van die tempel en die herinstitutionalisering van die priesterschap en die kultus. Hierdie sosiale agtergrond sou noodwendig neerslag vind in die literatuur. Die sosiale vraagstukke van die eksiliese tyd is gevolglik ook aan die orde.

Voor die ballingskap reeds het die onderskeid tussen die stedelike elite en die plattelanders, die sogenaamde $\text{År}, a; h; \mu [3/4]$, belangrik geword. Volgens Lipiński (1989:190-191) is $\text{År}, a; h; \mu [3/4]$ die besondere beskrywing vir die mense van Juda wat nie in Jerusalem gewoon het nie, en in die monargale tyd van die inwoners van Jerusalem onderskei is. (2 Kon 14:21 praat van die $\text{hd}; \text{Why}] \mu [3/4$, teenoor die $\text{År}, a; h; \mu [3/4$ in 2 Kon 23:30.) Die $\text{År}, a; h; \mu [3/4$ word nie net onderskei van nie, maar ook in teenstelling gebring met konings, prinse, ministers, vorste, priesters en profete. Hulle word ook onderskei van die inwoners van Jerusalem, wat grootliks uit paleis- en tempelpersoneel bestaan het. Die $\text{År}, a; h; \mu [3/4$ is dus die inwoners van die nie-stedelike gebiede. Hulle kon wel mag uitoefen soos blyk uit die feit dat hulle Joas (2 Kon 11:14; 2 Kron 23:13) en later Josia tot koning kon verklaar (2 Kon 21:24; 2 Kron 33:25). Volgens Gen 23:7,12,13 onderhandel Abraham met die $\text{År}, a; h; \mu [3/4$ in Hebron. Hier dui die term die grondbesitters met volle regte aan (Jenni & Westermann 1976:299-300).

Gedurende en na die ballingskap verander die situasie egter. Die armstes van die $\text{År}, a; h; \mu [3/4$ het agtergebly om die lande te bewerk (2 Kon 24:14). Hulle het moontlik met ander bevolkingsgroepe vermeng. Hulle word deur

die outeur(s) van Esra en Nehemia beskou as mense wat nie die wet ken en navolg nie, wat nie die Sabbat onderhou nie en wat die werk aan die tempel belemmer (Neh 10:29; Esra 9:1). Die benaming $\dot{A}r, a; h; \mu [3/4]$ word ook gebruik vir die Samaritane (Esra 4:4) en nie-Judese inwoners van Palestina (Esra 3:3; 9:1; Neh 9:30; Gen 23:12; Num 14:9). Die term verwys ook na inwoners van ander lande, byvoorbeeld die Egiptenare (Gen 42:6).

In Esra 4:4 is daar sprake van 'n duidelike onderskeid en konfliksituasie tussen die $\dot{A}r, a; h; \mu [3/4]$ en die $hd; Why] \mu [3/4$. Eseg 33:23-30 weerspieël 'n felle konflik tussen Esegïël en die $\dot{A}r, a; h; \mu [3/4$. Dit verwys na 'n poging deur diegene wat tydens die ballingskap agtergelaat is in die land om die Abrahamtradisies te gebruik as basis vir die aanspraak dat die land aan hulle behoort (Van Seters 1999:136). Hierdie aanspraak word, soos reeds aangedui, deur Esegïël verwerp omdat dit nie ooreenstem met die Deuteronomistiese siening dat die besit van die land voorwaardelik verbonde is aan gehoorsaamheid aan die wet nie. Wanneer die $\dot{A}r, a; h; \mu [3/4$ hulle op die onvoorwaardelike belofte aan Abraham beroep, word die sosiale verskil tussen die gewese stedelike elite van Jerusalem en die $\dot{A}r, a; h; \mu [3/4$ dus ook duidelik 'n teologiese verskil.

Die profete Amos en Miga het diegene wat ekonomiese mag misbruik en die erfgrond van die armer deel van die bevolking probeer inpalm alreeds die stryd aangesê. Miga 2:2 tipeer hierdie groep soos volg: "Hulle begeer 'n stuk grond en vat dit, huise, en lê beslag daarop. Hulle kul 'n man uit sy huis uit, 'n mens uit sy besitting uit." (NAB). Van der Woude (1976:66) beskryf hierdie uitbuiters as die amptenare en aristokrasie wat deur die konings (onder andere Dawid en Salomo) aangestel is om hulle regerings te versterk en hulle koninklike verpligtinge te help nakom (vgl ook Zenger 1996:410 en Smith 1984:24).

Volgens Miga en Amos was hierdie ekonomiese magsmisbruik een van die belangrikste redes waarom Jahwe sy volk in ballingskap sou laat wegvoer. Vir die Deuteronomis was die ballingskap God se straf omdat die volk op die

hoogtes en op ander plekke offers gebring het, aan Jahwe sowel as aan afgode. Deut 12 stel dit baie duidelik dat die volk net op een sentrale plek, wat Jahwe sou aanwys, mag aanbid. Hulle moes al die hoogtes en altare en gewyde pale vernietig. Koning Jerobeam van Israel se daarstelling van heiligdomme in Bet-El en Dan, asook sy bou van heiligdomme op die hoogtes, word baie sterk deur D veroordeel. Omdat die tempel in Jerusalem was, spreek dit vanself dat die stedelike elite baie sterk voorstanders van die sentrale kultus was. Daarteenoor het die $\text{År, a; h; } \mu [\frac{3}{4}$ se situasie daar anders uitgesien. Vir dié wat ver van Jerusalem gewoon het, sou dit uiteraard moeilik wees om die pelgrimstog na Jerusalem te onderneem. Daarmee saam was hulle materiële posisie waarskynlik van so 'n aard dat hulle nie maklik hierdie pelgrimstog sou kon bekostig nie. Dit spreek vanself dat hulle die heiligdomme in hulle omgewing sou wou gebruik vir aanbedding en offerandes. Oor die saak van die sentrale heiligdom was daar dus reeds konflik tussen elitistiese groepe in Jerusalem en die $\text{År, a; h; } \mu [\frac{3}{4}$.

Dit was die stedelike elite wat telkens in ballingskap weggevoer is. Die armstes van die land, die $\text{År, a; h; } \mu [\frac{3}{4}$, wat agtergelaat is om die lande te bewerk, het waarskynlik daarin die vervulling van Amos en Miga se profesieë gesien. Daarteenoor sou dié wat in ballingskap weggevoer is hulleself verweer deur te ontken dat enige ware Judeër in die land agtergebly het (vgl 2 Kron 36:17-20). Verder het hulle neergesien op dié wat agtergebly het en hulle beskuldig dat hulle met vreemde volke ondertrou het. Dié wat uit die ballingskap teruggekeer het, het daarop geroem dat hulle suiwer Israeliete gebly het (vandaar byv die lys in Esra 2), terwyl die wat agtergebly het nie as ware Israeliete beskou is nie. Vandaar ook die negatiewe beoordeling van die $\text{År, a; h; } \mu [\frac{3}{4}$ in Esra 4:4.

Wat die sosiale vrae in die tyd van die ballingskap betref, sê Van Seters (1999:137-138) dat in die narratiewe episodes wat J geskep het, hy ook 'n teologiese probleem wat van belang was vir die eksiliese gemeenskap aan die

orde gestel het. In die verhaal oor die vernietiging van Sodom en Gomorra byvoorbeeld, is die vraag aan die orde of die regverdiges saam met die goddeloses sal sterf, en of die regverdigheid van enkelinge die goddelike oordeel kan afweer (Gen 18:22-33). Volgens Esegïel 14:12-23 sal net die regverdiges gered word, maar Deutero-Jesaja praat van 'n regverdige dienaar deur wie se bemiddeling en lyding baie regverdig gemaak kan word (Jes 53).

Sowel die genealogie van volke as die reisbeskrywings in die aartsvaderverhale reflekteer die geografie en sosiale wêreld van die middel van die eerste millennium vC (Van Seters 1999:135). Die beperkte wêreld van die monargale periode word deur J verbreed deur onder andere die fokus te verskuif na Haran in die noordelike deel van Mesopotamië. Dit is hierheen wat die bannelinge van die noordelike koninkryk deur die Assiriërs geneem is (2 Kon 17:6). Haran en Ur was tot in die nieu-Babiloniese tydperk belangrike stede. Dat Abraham se familie van Ur na Haran na Kanaän getrek het, reflekteer nie net die politieke en geografiese werklikheid van die laat-eksiliese periode nie, maar is ook 'n aanduiding daarvan dat J die Noord-Israelitiese ballinge as deel van die volk van Jahwe beskou het.

4. TEMAS UIT DIE ABRAHAMVERHAAL

4.1 Genealogie en reisbeskrywing

J laat in sy vertelling nie vir Abraham vestig op 'n bepaalde plek in die land nie, maar laat hom rondtrek van plek tot plek. (Die enigste grond wat Abraham volgens Genesis amptelik besit, is die begraafplek by die Makpelagrot by Hebron. Hierdie vertelling word egter aan P toegeskryf.) Die beeld wat J van Abraham skets is nie dié van 'n magtige grondbesitter nie. Inteendeel, Abraham lewe slegs vanuit God se belofte van die land (Gen 13:14-17). Volgens die belofte behoort alles aan hom en trek hy deur die lengte en breedte van die land om dit in besit te neem.

Hierdie reisbeskrywings was veelseggend vir die arm bevolking wat met die ballingskap agtergebly het in die land sowel as vir die volk in die diaspora. Abraham word verbind aan Mesopotamië, Egipte en 'n hele aantal plekke in Kanaän. Hy word ook nie verbind aan slegs die suide of noorde van die beloofde land nie, maar bly van tyd tot tyd in albei die (toekomstige) Israelitiese en Judese ryke se grondgebied. Alhoewel hy nie 'n vaste woonplek in die beloofde land het nie en selfs uit die beloofde land en weer terug kan trek, bly hy steeds in die verbondsverhouding met Jahwe, en is die land nog steeds sy besitting op grond van Jahwe se belofte. Vir die kinders van Abraham in die ballingskap sowel as vir die wat sonder volle burgerregte in die land agtergebly het sou dit beteken dat, alhoewel hulle uit die beloofde land weggevoer is en nie beheer het oor die land nie, hulle nog steeds in die verbond met Jahwe kon leef.

4.2 Die belofteredes

Daar is 'n baie hoë frekwensie van beloftes in die Abrahamvertelling, meer as by die ander aartsvaders. In Gen 12:1-3 staan die belofte van die land en 'n groot nageslag, tesame met die belofte van seën vir Abraham en al die volke deur hom. In Gen 12:7 word die belofte van die land herhaal, en in Gen 13:14-17 die belofte van die land en 'n groot nageslag. Gen 15 in geheel is 'n belofterede in die lig van die verbondsluiting, met beloftes van 'n groot beloning, 'n groot nageslag, die land, terugkeer uit die vreemde, 'n hoë ouderdom vir Abraham en die versekering dat hy in vrede sal sterf. Aan Hagar word in Gen 16:10-12 'n groot nageslag deur haar seun Ismael belowe. In Gen 17 (wat aan P toegeskryf word) is die belofte van 'n nageslag, die land en 'n seun. In Gen 18:10,14 word aan Abraham 'n seun belowe. In Gen 21:18 word belowe dat Ismael 'n groot nasie sal word en in Gen 22:16-18 word weereens 'n groot nageslag aan Abraham belowe asook die belofte dat al die volke van die aarde in hom geseën sal word.

Volgens Van Seters (1999:105-106, 135-137) is die tema van die beloofde land grondliggend aan die teologie van Deuteronomium en daarom reg deur die boek te vinde. In die D kodeks (Deut 12-26) is dit dikwels die basis vir wette en

instellings. Waar Deuteronomium egter die belofte van die land verbind met die eksodusgenerasie, en wel (soos reeds aangetoon) op voorwaarde dat hulle gehoorsaam is aan die Mosaïese wet, het J die landsbelofte teruggeskuif na die aartsvaders. So het die aartsvadertradisie die eksodustradisie van D vervang as die basis van die goddelike belofte van die land. Daarby is die landsbelofte by J onvoorwaardelik.

Van Seters (1999:137) sê dat, deur die landsbeloftes aan die aartsvaders te verbind, J 'n nuwe identiteit vir Israel geskep het. Israel is nie uitgekies op grond van die eksodus nie (D), maar deur die roeping van Abraham en die verbond met die voorvaders. Hierdie is 'n etniese identiteit en nie 'n nasionale identiteit nie. Die nasie is vernietig deur Babilonië en oor die Nabye Ooste verstrooi, maar as kinders van Abraham en Jakob is hulle steeds 'n volk. Hierdie nuwe identiteit kon hulle deur die krisis van die ballingskap dra. 'n Verdere implikasie is dat, waar die volk gefaal het om aan die Mosaïese wet te voldoen en daarom in ballingskap weggevoer is, hulle vertrou nou nie meer op wetsonderhouding gegrond was nie, maar alleen op Jahwe en sy trou aan die beloftes wat Hy gemaak het.

4.3 Heiligdomme

Die verwoesting van die tempel deur die Babiloniërs, het die Judese volk se godsdiens dramaties beïnvloed. Dit het dan ook 'n duidelike invloed gehad op die literatuur wat in dié tyd ontstaan het. Wanneer J melding maak van altare en heiligdomme en plekke waar die naam van die Here aangeroop is, moet dit dan ook teen die agtergrond van die verwoeste tempel gesien word.

In Gen 12:6 kom Abraham aan by Sigem. Wenham (1987:279) beskou $hr, /m \div /lae$ as verwysend na 'n heiligdom, terwyl Van Selms (1967a:180) sê dat $\mu /qm]$ dikwels 'n "cultusplaats" aandui en \div /lae "komt slechts in namen van cultusplaatsen voor en duidt elke grote, krachtige boom aan ..." Omdat pertinent gemeld word dat die Kanaäniete in daardie tyd die land bewoon het, is dit duidelik dat ons hier te make het met 'n reeds bestaande,

Kanaänitiese heiligdom. Tog vind daar by hierdie heiligdom 'n teofanie plaas, Jahwe gee 'n onvoorwaardelike belofte van die land, en Abraham bou daar 'n altaar vir Jahwe. In Gen 12:8 bou Abraham 'n altaar by Bet-El (eintlik tussen Ai en Bet-El) en roep hy die naam van die Here daar aan. In Gen 13:4 roep Abraham die naam van die Here weer daar aan. Gen 13:18 vertel dat Abraham 'n altaar vir die Here gebou het by die groot bome van Mamre by Hebron. In Gen 14:20 gee Abraham 'n tiende by Salem (dws Jerusalem. Gen 14 is egter 'n latere invoeging in die Abrahamvertelling en sal later bespreek word.) Gen 21:33 vertel dat Abraham by Berseba 'n tamarisk geplant het en die naam van die Here aangeroep het. In Gen 22:13-14 bring Abraham 'n offer op Moria, die berg van die Here.

Dit is duidelik dat J die bestaan van heiligdomme op 'n hele aantal plekke aanvaar en dit ook legitimeer. Hierdie plekke sluit heiligdomme in die tradisionele Noordryk (Sigem, Bet-El), asook plekke in die Suidryk (Hebron, Berseba) in. As daar egter in aanmerking geneem word dat J se werk bedoel was as proloog tot DtrH kom 'n ernstige vraag na vore: D is 'n sterk voorstander van 'n sentrale heiligdom. In Deut 12 word dit baie duidelik gestel dat alle offers net op die een plek wat die Here sal uitkies, gebring mag word. Hierdie ondubbelsinnige siening van 'n sentrale kultus is glad nie te rym met Abraham se kultusbeoefening op verskillende plekke nie. Na my mening moet die verklaring vir hierdie teenstrydigheid gesoek word in die feit dat daar binne DtrH ook 'n bepaalde ontwikkeling was. In pre-eksiliese materiaal (tot en met die dood van Josia) is daar 'n bepaalde optimisme met betrekking tot die kultus en die koningskap. Bywerkings gedurende die ballingskap deel egter nie hierdie optimisme nie, maar skryf koning en kultus "uit" en die figuur van die ware profeet van Jahwe "in" (Breytenbach 1997:1175). Dit kon ook nie anders nie. Die kultus was vernietig en die koningskap was klaarblyklik finaal beëindig. Al religieuse anker wat die ballinge gehad het was profesieë soos dié van Jeremia wat die ballingskap voorspel het. Met die tempel wat verwoes was en die volk wat verspreid gewoon het ver van hulle land, móés heiligdomme anders gesien word. Daar was plekke van aanbidding in die diaspora. Hierdie heiligdomme was vir die ballinge 'n wyse

om hulle identiteit te behou, terwyl die gedagte van 'n sentrale kultus in Jerusalem nie meer 'n werklikheid kon wees nie. Abraham se verbintenis met die twee sentrums van die ryke Israel en Juda, moet in die lig hiervan verstaan word. Hy word nie aan een van die twee ryke alleen gekoppel nie, maar is voorvader vir albei. Die stryd wat tussen die twee ryke geheers het, is nie meer belangrik nie, aangesien Israel en Juda in ballingskap weggevoer is.

4.4 Abraham se karaktereienskappe

J skets die karakter Abraham baie duidelik. Hy word voorgehou as gehoorsaam aan die Here (Gen 12:4; 15:6). Veral in Gen 22, in die verhaal van die offer van Isak, word verhaal dat Abraham absolute gehoorsaamheid aan die wil van Jahwe betoon. In Gen 13:5-12 word Abraham geskets as vredeliewend en grootmoedig wanneer hy aan Lot die keuse laat om dié deel van die land te kies wat hy wil hê. Hy vermy ook konflik met Sara (Gen 16:6; 21:9-12) wanneer Sara ongelukkig is oor Hagar en haar seun Ismael. Abraham verkies ook om eerder te onderhandel as om in 'n stryd betrokke te raak. In Gen 21:25-31 onderhandel hy met Abimelek toe dié se slawe sy waterput afgeneem het, en hy sluit 'n ooreenkoms met hom. In Gen 18:23-32 onderhandel hy selfs met Jahwe oor Sodom. Gen 13:2 beskryf Abraham as 'n ryk man, en Gen 18:1-8 beskryf hom as gasvry wanneer hy die drie besoekers ontvang. Volgens Gen 12:10-20 met die episode in Egipte toe hy vertel het Sara is sy suster was hy selfs bang. Gen 15:12 vertel ook van 'n groot angs wat Abraham oorval het. In Gen 20 gee Abraham weer uit vrees vir sy lewe voor dat Sara sy suster is. Gen 15:2-3 is die enigste plek waar hy in 'n ietwat negatiewe lig gestel word wanneer hy moedeloos en verwykend is teenoor Jahwe oor sy en Sara se kinderloosheid.

In die nie-Jahwistiese dele sien Abraham se karakter bietjie anders daar uit. Gen 14 beskryf hom as 'n militêre strateeg en oorlogsman, terwyl Gen 17:17 vertel dat hy gelag het oor God se belofte aan hom in verband met 'n groot nageslag. Gen 23 vertel wel hoe hy onderhandel met Efron die Hetiet vir die graf by die Makpelagrot.

J beskryf Abraham nie as oorlogsugtig en opstandig nie, maar eerder as vredeliewend. Dit pas baie goed in by die ballingskapsituasie, waar onderdanigheid en 'n vredeliewende gesindheid die ballinge baie verder sou bring as opstandigheid. Dit was ook baie beter vir die ballinge om te onderhandel in die vreemde as om aggressief op te tree.

5. MEESTER- EN KONTRANARRATIEWE

Tot dusver is die ontstaan van die Abrahamvertelling, binne die raamwerk van J, asook die inhoud van die Abrahamvertelling bespreek. In hierdie afdeling word vervolgens aandag gegee aan die betekenis, aard en funksionering van meester- en kontranarratiewe in die Ou Testament.

Breytenbach (1997:1162-163) wys daarop dat tradisiekritiek, redaksiekritiek en ideologiekritiek daartoe gelei het dat die beeld van 'n eenduidige teologie in die Ou Testament afgebreek is, en dat die diversiteit in die Ou Testament bevestig is. Die klem word nou geplaas op die konteks van die teks, die leefwêreld van tekste, belangegroepes wat die tekste geproduseer het en die rol van die lesers in die resepsie van die tekste. Hieruit volg die waarneming dat geskiedenis geskryf word om "bewustelik of onbewustelik in die hede die eie identiteit te begrond en om bestaande toestande en aansprake te legitimeer." Waar in die Ou Testament dus geskiedenis vertel word, is dit eintlik belangegroepes wat besig is om identiteit te begrond en aansprake te legitimeer.

Breytenbach (1997:1163-1167) verduidelik die rol wat die postmodernisme hierin gespeel het, en noem onder andere die volgende insigte:

- Die moontlikheid van 'n suiwer objektiewe waarneming of waarheid word ontken. Die beginsel geld dat betekenis en waarheid deur die konteks bepaal word.
- Daar is nie wesenlike verskille tussen fiksie en feite nie. Literêre werke word altyd geskep binne 'n bepaalde konteks, en weer gelees vanuit 'n bepaalde ideologiese perspektief. Omdat daar 'n verskeidenheid van moontlikhede hiervoor is, en omdat daar nie 'n moontlikheid vir objektiewe

waarheid is nie, verdwyn die wesenlike verskille tussen fiksie en feite. Dit beteken nie dat die werklikheid van die gebeure wat in die geskiedenis beskryf word, nie bestaan nie. Daar is werklikheid, maar dit kan nie objektief weergegee word nie.

- “Hieruit vloei voort dat daar binne ‘n postmodernistiese perspektief ‘n grondige wantroue is in meesternarratiewe.” (Breytenbach 1997:1165).

‘n Meesternarratief kan soos volg gedefinieer word: ‘n Meesternarratief maak daarop aanspraak om dié siening te wees wat die betekenis van alle ander verhale of tekste openbaar. Dit wil die enkele waarheid binne al hierdie narratiewe blootlê en wil ‘n einde maak aan vertelling deur die betekenis daaragter te openbaar (Readings 1991:63). Die magte agter meesternarratiewe wil daarmee die sosiale leefwêreld beheer en hulle politieke en die ekonomiese posisie konsolideer. Met die meesternarratief probeer hulle die stemme stilmaak wat daarmee in stryd is. Kontranarratiewe of kleingeskiedenis bied weerstand teen hierdie meesternarratiewe. Dit probeer nie om die meesternarratief met ‘n ander meesternarratief te vervang nie, maar,

is gerig teen die totaliserende en marginaliserende aard van meesternarratiewe, teen die aanspraak op universele waarheid, teen die dominerende van ‘n gemeenskap deur die elitistiese belangegroep wat baat by die meesternarratief omdat dit hulle magsbasis versterk. Die bedoeling van kontranarratiewe is primêr om te ont-dogma, nie om te vernietig of vervang nie.

(Breytenbach 1997:1166)

Die vraag na belangegroep en magsgroepe agter gesagvolle tekste, is dus belangrik. Breytenbach (1997:1168-1169) sê dat meesternarratiewe nie uitgespel word in die Ou Testament nie. Dit word afgelei uit tekste wat ‘n geïdentifiseerde meesternarratief ondersteun, maar veral uit die kontranarratiewe wat polemies daarteen gerig is. Meesternarratiewe en gekanoniseerde literatuur

kom daarin ooreen dat beide onder beheer staan van elitistiese herskrywers of leiersgroepe. Verder kan albei ook net in sosiale omgewings ontstaan en bly bestaan. Dit beteken dus dat meesternarratiewe (en gekanoniseerde literatuur) hulle bestaan te danke het aan sosiale groepe wat die tekste subjektief verstaan en uitlê. En omdat hierdie sosiale groepe nie konstant bly nie, bly die meesternarratiewe ook nie konstant nie. “Meesternarratiewe ... word ondermyn deur kontranarratiewe wat téén hulle dominerende, totaliserende en marginaliserende aard ingeskryf word.” (Breytenbach 1997:1169). Verder kan ‘n historiese gebeurtenis veroorsaak dat ‘n meesternarratief verval. Kontranarratiewe kan ook kombineer om ‘n nuwe meesternarratief te vorm.

Breytenbach (1997:1171-1180) beskryf ‘n voorbeeld van ‘n meesternarratief en kontranarratiewe, naamlik dié van die Sionsteologie. Volgens hierdie meesternarratief was Jerusalem oninneembaar omdat Jahwe se tempel op die Sionsberg gestaan het. Jahwe was dus by hulle teenwoordig en sou nooit toelaat dat enige vyande (wat ander gode aanbid) hulle oorwin nie. Breytenbach sê dan verder:

As meesternarratief het die Sionsteologie ‘n konsentrasie van mag in Jerusalem meegebring en gelegitimeer. Die instansies wat baat gevind het by hierdie meesternarratief, was die koningshuis en tempelpersoneel. Die pogings om opposisie te marginaliseer en stil te maak, kom dan ook uit dié geledere.

(Breytenbach 1997:1172)

Daar was dan ook verskeie kontranarratiewe teen die Sionsteologie, veral uit profetiese kringe. Die profeet Jeremia dui byvoorbeeld die dwaasheid aan van ‘n organiese band tussen Jahwe en Sion wat Jahwe verplig om sy verbondsbeloftes na te kom sonder dat die volk se verbondsverpligtinge nagekom word (byvoorbeeld Jer 5:1-17, 20-30; 6:1-7:15; 8:18-9:22; sien ook Van Selms 1972:114, 128). Verder word die beeld van die koning ook afgetakel (byvoorbeeld Jer 22:1-19; 24:30; 24:8-10; 34:1-22; 36:1-32; 38:14-28). Dit geld

ook vir die priesters en profete van Jerusalem (Jer 19:14-20:6; 23:9-40; 28:1-17). Deur hierdie tekste word die elitistiese groep wat voordeel uit die meesternarratief getrek het, ontmasker as vals en onbetroubaar. Hierdie meesternarratief van die Sionsteologie, wat as basiese teologoumenon die oninneembaarheid van Jerusalem gehad het, is vernietig met die historiese gebeure van die val van Jerusalem en die vernietiging van die tempel in 586 vC. Die oortuiging dat Sion die enigste ware aanbiddingsplek vir Jahwe was, is egter nie hiermee vernietig nie, want Jeremia sien 'n moontlikheid van herstel vir Israel en Juda (Jer 30:1-33:13). Hy spreek ook die verwagting uit van 'n koning uit die geslag van Dawid wat sal heers en wat regverdig en volgens die wil van Jahwe sal regeer (Jer 23:1-6; 33:14-26). Hierdie gedagte is versterk deurdat die herskrywers van die boek die oordeelsprofesieë teen die vyande van Juda voorgehou het as die finale woord van Jeremia. So word die boek later die beroepsgrond vir 'n nuwe meesternarratief (Breytenbach 1997:1172-1173).

'n Ander kontranarratief wat Breytenbach (1997:1173-1174) bespreek, is in Miga 2-5. In hierdie boek word meesternarratief en kontranarratief saam in een boek aangetref. "Die oortuiging dat Jerusalem oninneembaar is, word naamlik as betroubare waarheid voorgehou én as vals verwerp." Die verdedigers van die meesternarratief dat Sion oninneembaar is, kom hier te staan teenoor die profetiese uitsprake van Jerusalem se komende vernietiging, en die moontlike herstel daarna. Ten spyte van al sy teenstrydighede, is die boek Miga gekanoniseer, en na die ballingskap het die boek 'n rol gespeel in die opbou van 'n nuwe meesternarratief.

Breytenbach (1997:1176-1178) wys daarop dat die meesternarratief oor die oninneembaarheid van Sion in 586 vC vernietig is. Daar is nou sin gesoek in hierdie nuwe situasie, en deur die herskrywing van die Samuel- en Koningsboeke, en die profetiese boeke wat op daardie stadium reeds bestaan het, is na antwoorde gesoek. Die koningskap en die kultus het daarin gefaal om Juda se voortbestaan te verseker, terwyl die profete se waarskuwings dat Jerusalem sou val, bewaarheid is. So het die status van profete dramaties

gestyg, en het die hoop vir die toekoms verskuif na die gesaghebbende profetewoord. Só het die profeteboeke 'n nuwe meesternarratief help vestig:

JHWH sou (moes) vir die oorblyfsel van sy volk in ballingskap 'n nuwe toekoms skep waarin 'n gesalfde uit die geslag van Dawid 'n belangrike rol sou speel. *JHWH* sou (moes) sy volk se vyande vernietig. Die volk moes net die verbondsverpligtinge sorgvuldig nakom om 'n herhaling van die vorige katastrofe te voorkom. Waar die oninneembaarheid van Sion in die tyd voor die ballingskap die dominante was, het dit in die tyd na die ballingskap verskuif na die heil van die gemeenskap van gelowiges in Jerusalem. Die vernietiging van die vyande was 'n belangrike voorwaarde vir die aanbreek van die heilstyd.

(Breytenbach 1997:1177).

In hierdie nuwe meesternarratief het die nakoming van die wet en die suiwere diens van Jahwe die legitimering van die volk van God geword. Dit is dan ook gebruik om dié wat nie in ballingskap weggevoer is nie te marginaliseer (Esra 10; Neh 13).

6. GESIGSPUNT WAARUIT DIE ABRAHAMVERTELLING GESKRYF IS

6.1 Die “nuwe” Sionsteologie as meesternarratief

Van Seters (1999:101-103) stel dat die mees onderskeidende tema van Deuteronomium en sy hervorming, dié van die sentralisasie van die kultus (Deut 12:5) en die gevolglike eliminasië van alle ander plekke van aanbidding was. Hy sê die praktyk was vir baie lank om op lokale plekke heiligdomme te hê. Argeologiese opgrawings bevestig hierdie standpunt.

Centralisasie lei natuurlik tot eenheid van outoriteit, en in hierdie geval godsdienstige outoriteit: een godheid met een heiligdom en een priesterskap en een godsdienstige wet. Deuteronomium se siening van totale gesag is dat die wet verhewe is bo politieke en sosiale gesag (die koning en sy administrasie), en dat die Levitiese priesters die bewaarders en interpreteerders van die wet is. Dit het tot gevolg gehad dat die mag in Jerusalem gesentreer is. Die priesterdome en die stedelike elite het hierdeur buitengewone magte in die hande gekry. Dit sluit aan by Breytenbach (1997:1171-1180) se standpunt dat die heersende meesternarratief in die tyd voor die val van Jerusalem, dié van die Sionsteologie was.

Soos reeds aangedui is hierdie meesternarratief in 586 vC vernietig, maar het die oortuiging dat Sion die enigste ware aanbiddingsplek vir Jahwe is, bly voortleef (Breytenbach 1997:1172-1173). Dit blyk onder andere duidelik uit die boek Esegjël. Hierdie profeet het na alle waarskynlikheid self uit elitistiese kringe van die Jerusalemse tempelpersoneel gekom en verwoord ook hulle oortuigings. Die krisis wat die vernietiging van die tempel gebring het, is oorbrug deur die onsuiverheid van die diens aan Jahwe in die tyd voor die ballingskap daarvoor te blameer. Omdat die voorwaardes van die verbond nie nagekom is deur die inwoners van Jerusalem nie, het die ballingskap (byna outomaties) gevolg as straf (vgl Eseg 16, veral vers 59, asook 20:1-38). Hieruit is dit duidelik dat die nakoming van die wet 'n baie belangrike saak op die agenda geword het. Die nuwe meesternarratief was dat Jahwe sy volk teen alles in sou laat terugkeer na Jerusalem as enigste legitieme plek van aanbidding (Eseg 20:40-44), dat die tempel herbou en die kultus herstel sou word (Eseg 40-46) en dat God die vyande van sy volk sou vernietig (Eseg 25-32). Die verwagting van 'n gesalfde koning uit die geslag van Dawid (dws die Jerusalemse elite) het ook sy groeibodem in hierdie nuwe meesternarratief. Dit was vanselfsprekend dat die volk hulle verbondsverpligtinge sorgvuldig moes nakom om 'n soortgelyke katastrofe as dié van 586 vC te voorkom. Die Deuteronomistiese beginsel dat die nakoming van die wet voorwaarde is vir die bewoning en besit van die land, het

dus weer onverkort gegeld. Dit is in die lig daarvan dat Esegïel die $\text{År}, a; h; \mu [\frac{3}{4}$ beskuldig het dat hulle die voorwaardes vir verblyf in die land oortree.

6.2 Die Abrahamvertelling as kontranarratief

Die Abrahamvertelling van J is 'n kontranarratief wat ingeskryf is teen die nuwe meesternarratief van die Jerusalemse tempel-elite en wel met betrekking tot die volgende verbandhoudende aspekte:

In die eerste plek was die groep ballinge wat hulleself as die ware volk van God beskou het, wesenlik 'n eksklusiewe gemeenskap. Slegs diegene wat uit Juda weggevoer is na Babilonië was deel van die ware Israel. Dit word onder andere duidelik uit die geslagsregisters wat later in 1 Kronieke en Esra opgeneem is. Die $\text{År}, a; h; \mu [\frac{3}{4}$ het, so word dit alreeds duidelik uit Esegïel, geen aanspraak gehad op die beloofde land nie. Daarom is daar ook (anders as in 2 Konings) aangevoer dat alle Judeërs weggevoer is na Babilonië (vgl 2 Kon 25:12 en 2 Kron 36:20). Hierteenoor is die volk van Jahwe vir J 'n inklusiewe gemeenskap. Abraham word verbind met elke plek waar daar in die laat-eksiliese tyd Israeliete was. Dit sluit in Ur van die Galdeërs, Haran, Israel, Juda, die land van die Filistyne en selfs Egipte. Daarmee word aangedui dat almal wat hulle op hierdie plekke bevind en verbintnisse met Israel of Juda gehad het, kinders van Abraham is. Niemand is uitgesluit nie; nie die Israeliete of Judeërs wat weggevoer is in ballingskap nie, nie die Judeërs wat na Egipte gevlug het nie (vgl 2 Kon 25:26) en ook nie die $\text{År}, a; h; \mu [\frac{3}{4}$ wat in die land agtergebly het nie. Hulle is almal kinders van Abraham en is daarom ingesluit in die verbond wat Jahwe met hom gemaak het.

In die tweede plek het is die nuwe meesternarratief eksklusiwisties in die sin dat slegs die Sionsberg in Jerusalem beskou is as die enigste ware aanbiddingsplek. In hierdie opsig het die sentralisering van die kultus soos voorgeskryf in D (Deut 12) 'n beslissende rol gespeel. Die gesag wat D reeds op hierdie stadium gehad het maak die aandrang dat daar slegs één

aanbiddingsplek was, volkome begrypplik. Omdat die gesentraliseerde kultus deel was van die verbondsvoorwaardes van Deuteronomium, is die ballingskap ook beskou as straf (Deut 28:15-68) vir die feit dat daar ander aanbiddingsplekke naas Jerusalem was. Die suiwerheid van die gesentraliseerde kultus en die gehoorsaamheid aan die Mosaïese wet was dus absolute voorwaardes waaraan die ware Israel moes voldoen. Daarteen skryf J kleinverhale in deur van Abraham se verbintnisse met tradisionele heiligdomme in die land te verhaal. Heiligdomme soos Bet-El, waarteen in DtrH so skerp te velde getrek word (vgl 1 Kon 12:33-13:5), word deur die optrede van Abraham gelegitimeer. J se boodskap is duidelik en ondubbelsinnig: Die kinders van Abraham kan by enige van die tradisionele heiligdomme Jahwe aanbid en vereer.

In die derde plek was, soos aangedui, die besit van die land vir D en daarna ook vir almal wat belang gehad het by die Mosaïese wet, voorwaardelik verbind aan gehoorsaamheid aan dié wet. Die Israeliete sou die land besit indien hulle getrou die verbondsvoorwaardes van die Deuteronomistiese wet nakom. Indien hulle dit nie sou doen nie, was die verlies van die land 'n uitgemaakte saak (Deut 28). Daarteenoor word die land in die Abrahamvertelling onvoorwaardelik deur Jahwe belowe aan Abraham en sy nageslag. Aan dié deel van sy nageslag wat nie sou deel in die belofte van die besit van die land Kanaän nie, word 'n ander gebied toegewys (Gen 21:8-21), maar alle ander nakomelinge is ingesluit by God se onvoorwaardelike belofte.

Die gesigspunt van J se Abrahamvertelling is dus een van simpatie en 'n insluitende gemeenskap. Daar is nie sprake van vyandigheid teenoor ander of selfs teenoor vreemdes nie. Die Abrahamvertelling is op dié wyse gerig teen die eksklusiwiteit van die elitistiese groepe wat deur hulle nuwe meesternarratiewe mense wou beheer of uitskryf uit die genade van God.

7. GENESIS 14 AS INVOEGING IN DIE ABRAHAMKORPUS

Die Abrahamvertelling van J het dus gefunksioneer as kontranarratiewe teen die weggevoerde en later teruggekeerde Jerusalemse elite en die magsbasis wat

hulle deur middel van die kultus geskep het. Dit is baie duidelik dat die saak nie daar gelaat kon word nie. Daarom is Gen 14 in die vertelling ingevoeg (vgl die argumente vir Gen 14 as invoeging by Stoltz & Breytenbach 2001:1312-1343; Blum 1984:462; Van Seters 1975:296-308; Von Rad 1972:175; Van Selms 1967a:210; kontra Wenham 1987:306-307).

Die plek Salem, waarna verwys word in Gen 14:18, verwys sonder twyfel na Jerusalem. Dit is duidelik uit die identifisering van Salem met Jerusalem in Psalm 76:3, asook die verwysing na Melgisedek en Sion in Psalm 110:2-4. (Stoltz & Breytenbach 2001:1327; so ook Van Selms 1967a:207; Von Rad 1972:179). Gen 14 is bedoel as 'n korrektief op die feit dat Jerusalem nêrens in die Tora as aanbiddingsplek genoem word nie. Gen 14 moes dus Jerusalem as heiligdom legitimeer deur dit die plek te maak waar die aartsvader Abraham 'n tiende aan die priester afgestaan het.

Dit is duidelik dat die gee van die tiende deur Abraham die ekonomiese belang van die priesterdom dien (Stoltz & Breytenbach 2001:1339). Dit was nie net religieuse mag wat in Jerusalem gesetel het nie; hierdie maghebbers moes ook befonds word. Gen 14 se invoeging in die Abrahamvertelling het dus ten doel gehad om die beroep op vader Abraham teen die maghebbers in Jerusalem te neutraliseer. Die invoeging van Gen 14 is trouens een van die duidelikste bewyse dat die Abrahamvertelling as kontranarratief teen die Jerusalemse tempel-elite gefunksioneer het!

Dit is nie die enigste plek in die kanon waar meesternarratief en kontranarratief onmiddellik langs mekaar afgelees kan word nie. Die boek Miga bied, soos reeds aangedui 'n besondere voorbeeld daarvan (Breytenbach 1997:1173-1174).

Van Seters (1999:185-186) het aangetoon dat die latere priesterlike skrywer 'n streng hiërgie voorgestaan het waar die hoëpriester selfs belangriker was as Josua. Daarom is die beskrywing van Melgisedek in Gen 14:18 as "koning van Salem en priester van God die Allerhoogste" (NAB) veelseggend. Die regeeramp word hier geïdentifiseer met die priesterdom. Hieruit blyk dit dat Gen 14 'n laat na-eksiliese teks is. Van Seters (1999:213)

beskou dit as 'n baie laat toevoeging in die Hellenistiese tyd, selfs later as P. Hy is van mening dat die priester-koning van Jerusalem hier 'n prototipe is van die Makkabese konings.

Breytenbach (1997:1177) het aangetoon dat in die meesternarratief van die na-eksiliese Sionsteologie, die vernietiging van die vyande 'n belangrike voorwaarde was vir die aanbreek van die heilstyd. Gen 14 pas baie goed in hierdie konteks. Melgisedek is sowel koning as priester, terwyl Abraham sy priesterskap in Jerusalem erken deur aan hom 'n tiende te gee. Hierdie priester-koning sien dit as die seën van die Here dat Abraham sy vyande verslaan het (Gen 14:20). Dit vind noue aansluiting by die oplewing van nasionalisme onder die Makkabese konings. Abraham word dan ook gekarakteriseer as 'n soort Dawidsfiguur, 'n militêre held wat sy vyande kafloop.

8. SLOTOPMERKINGS

Die siening van John van Seters, wat vir hierdie studie as uitgangspunt geneem is, word ook deur die resultate van die studie onderskryf: J is 'n laat-eksiliese outeur, verantwoordelik vir die hele nie-priesterlike gedeelte van die Tetrageug. Die werk van J was dus nie net 'n redaksie nie, en hy was ook nie 'n blote versamelaar van bronne nie.

Van Seters argumenteer dat die werk van J geskryf en bedoel is as inleiding tot DtrH. Hierdie studie het aangetoon dat dit nie 'n blote inleiding is nie. J is op bepaalde punte in kontras met die Deuteronomistiese teologie, veral met die voor-eksiliese fase daarvan (D).

D en ander geskrifte soos Esegïel en Jeremia, het gedien as basis vir die nuwe meesternarratief van die Sionsteologie. Die nuwe Sionsteologie was eksklusiwisties van aard en het die belange van die eksklusiewe tempel- en stedelike elite bevorder. Die Abrahamvertelling daarenteen propageer die gesigspunt van inklusiwiteit: Alle Israeliete wat op alle plekke woon en uit alle strata van die samelewing kom, is kinders van Abraham. Wat verder belangrik is, is dat die Abrahamvertelling ook inklusief is ten opsigte van heiligdomme buite

die gesentraliseerde Jerusalemse tempel. Hierdie gesigspunt het, soos reeds aangedui, besondere religieuse betekenis gehad vir die Israeliete in die laat-eksiliese diaspora.

'n Kontranarratief se bedoeling is nooit om 'n meesternarratief te vervang nie. Dit word teen die meesternarratief ingeskryf in 'n poging om laasgenoemde te ont-dogma. Die feit dat meester- en kontranarratiewe albei in die literatuur van die Ou Testament opgeneem is, veroorsaak dat die Ou Testament 'n ryk, gediversifiseerde skat van teologiese sienings bevat. Wanneer een van hierdie gesigspunte onkrities uitgesonder word as dié siening wat al die ander moet oorheers en verklaar, lei dit tot probleme en is die gevaar van 'n nuwe meesternarratief wesenlik.

Die Abrahamvertelling lê in dieselfde teologiese kader as geskifte soos Trito-Jesaja en Jona waar 'n inklusiewe teologiese uitgangspunt geld. Almal wat hulle wend tot Jahwe, selfs vreemdes en gemarginaliseerdes, word hierdeur ingesluit in die geloofsgemeenskap van Jahwe. Die nuwe meesternarratief wat die magsbasis van die tempel-elite in Jerusalem versterk en hulle uitbuiting van ander groepe gelegitimeer het, het in die inter-testamentêre tyd vernietigende gevolge gehad. As gevolg daarvan het die breuk met die geloofsgemeenskap by Sigem (later het hulle die Samaritane geword) tot stand gekom en is die armes en eenvoudiges van die samelewing gemarginaliseer. Dit het uiteindelik ook die agtergrond gevorm van die stryd tussen Jesus en die Fariseërs. Teenoor die eksklusiewe uitgangspunte van die religieuse maghebbers van sy tyd, het Jesus Hom gewend tot die gemarginaliseerdes van die samelewing, die vreemdelinge, die Samaritane en almal wat uitgesluit was uit die tempel in Jerusalem. Hy het hulle ingesluit in die koninkryk van God. Ironies genoeg het die Fariseërs daarop geroem dat hulle kinders van Abraham is (Matt 3:9; Luk 3:8). Daarteenoor stel Jesus dat 'n gemarginaliseerde soos Saggeus die tollenaar óók 'n kind van Abraham is (Luk 19:9) en wys Hy hulle daarop dat as hulle werklik kinders van Abraham was, hulle soos Abraham sou optree (Joh 8:39). So het die teologie van die Abrahamvertelling in Genesis 'n venster oopgemaak na die werk van Jesus van Nasaret.

Literatuurverwysings

Blum, E 1984. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Breytenbach, A P B 1997. Meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanoniserings – 'n Perspektief op sommige profetiese geskrifte. *HTS* 53, 1161-1186.

Crüsemann, F 1981. Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in *Die Botschaft und die Boten, Festschrift für H. W. Wolff zum 70 Geburtstag*, J. Jeremias and L. Peritt (Hrsg), pp 11-29. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Deist, F E 1987. Die Heksateug, in Bosman, H L en Loader, J A (reds), *Die literatuur van die Ou Testament, deel 2: Vertellers van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg.

Gunkel, H 1910. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Jenni, E & Westermann, C 1976. s v μ [$\frac{3}{4}$] THAT

Lipiński, E 1989. s v μ [$\frac{3}{4}$] in Botterweck, G J, Ringgren, H and Fabry, H J (hrsg), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band VI. Stuttgart: Kohlhammer.

Noth, M 1948. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart: Kohlhammer.

Readings, B 1991. *Introducing Lyotard*. London: Routledge.

Smith, RL 1984. *Micah-Malachi*. Waco: Word.

Stoltz, G P J & Breytenbach, A P B 2001. Genesis 14 – 'n redaksie-kritiese ondersoek. *HTS* 57, 1312-1343.

Thomas, R 1989. *Oral tradition and written record in classical Athens*. New York: Cambridge University Press.

Van der Woude, A S 1976. *Micha*. Nijkerk: Callenbach.

Van Selms, A 1967a. *Genesis. Deel I*. Nijkerk: Callenbach.

Van Selms, A 1967b. *Genesis. Deel II*. Nijkerk: Callenbach.

Van Selms, A 1972. *Jeremia, deel I*. Nijkerk: Callenbach.

Van Seters, J 1975. *Abraham in history and tradition*. London: Yale University Press.

Van Seters, J 1992. *Prologue to history: the Yahwist as historian in Genesis*. Louisville: Westminster John Knox.

Van Seters, J 1999. *The Pentateuch: A social-science commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Von Rad, G 1972. *Genesis: a commentary*. London: SCM.

Wenham, G J 1987. *Genesis 1-15*. Waco: Word.

Westermann, C 1984. *Genesis 1-11*. Minneapolis: Augsburg.
(Vertaal deur Scullion, J J).

Westermann, C 1985. *Genesis 12-36*. Minneapolis: Augsburg.
(Vertaal deur Scullion, J J).

Zenger, E (Hrsg) 1996. *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer.