

Sosiologiese en antropologiese insigte en die studie van die Hebreeuse Bybel: 'n Bestekopname¹

Paul A Kruger

Departement Antieke Studie
Universiteit van Stellenbosch

Abstract

Sociological and anthropological insights and the study of the Hebrew Bible: A review

This article reviews the main trends in the social-scientific study of the Hebrew Bible. It focuses on the following central issues: the theoretical principles underlying this approach, anthropologists and the Hebrew Bible, the Hebrew Bible and comparative anthropology, anthropological evidence from African cultures, and the Hebrew Bible in social-scientific research: perils and prospects.

1. INLEIDING

Met 'n oproep so eie aan die agtiende-eeuse Romantiek, spoor Herder sy lesers van die Hebreeuse Bybel soos volg aan: "Word met die herders 'n herder, met die akkerbouvolk, 'n landbouer, met oeroue Oosterlinge, 'n Oosterling, as u hierdie geskrifte in die gees van hulle oorsprong wil geniet" (Suphan 1879:14).² Hierdie uitspraak kan met reg gesien

¹ Die finansiële bystand gelewer deur die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling (National Research Foundation) vir hierdie navorsing wat gedurende Februarie-Junie 1998 in Leuven en Tübingen plaasgevind het, word hiermee erken. Menings uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur, en moet nie noodwendig aan die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling toegeskryf word nie.

² "Werden Sie mit Hirten ein Hirt, mit einem Volk des Ackerbaus ein Landmann, mit uralten Morgenländern ein Morgenländer, wenn Sie diese Schriften in der Luft ihres Ursprunges geniessen wollen ...". Dit kom uit Herder se tweede brief oor die tema: "Das Studium der Theologie betreffend" (1780-81).

word as die aanvanklike impuls tot die religieus-sosiologiese ondersoek van die Hebreuse Bybel wat honderd jaar later eers ernstig mee begin is (Kraus 1972:297).

Hierdie “terugroep van die verlede” in ’n poging om die Bybelse gewens beter te verstaan, is tot baie onlangs gedomineer deur veral twee metodes van ondersoek: die historiese en die literêre (literêr-kritiese, tradisie-historiese, retories-kritiese, ens). Gedurende die laaste twee dekades was daar in beide die Ou- en Nuwe-Testamentiese wetenskappe ’n betekenisvolle ontwikkeling op die gebied van Bybelinterpretasie wat deur sommige as ’n nuwe metode naas genoemde twee beskryf word (Malina 1993) en deur ander as ’n aftakking van die historiese benadering (Theissen 1979; Elliott 1991; kyk ook Barton 1997). Dit het, en gee nog steeds, aanleiding tot ’n nuwe golf van optimisme. Malul (1996:194) beweer, byvoorbeeld: “In my opinion, anthropological insights and methods are immensely useful and helpful in throwing much light – sometimes unexpected – on the Bible and the ancient Near Eastern evidence.” Eilberg-Schwartz (1990:24) sluit hierby aan as hy sê: “A turn toward anthropological cross-cultural traditions can provide a fresh set of questions to ask ... and new ways of answering those questions.”

Enige nuwe insigte is baie welkom in ’n wetenskap “... where nothing is considered definitive, where every single topic seems to be in a state of dissolution and fluidity” (Lemche 1990:75; kyk ook Carter 1996:3). Ander, weer, noem dié ontwikkeling ’n “paradigmaskuif” (kyk Sigrist & Neu 1989:7 en Whitelam 1995) wat daarin bestaan dat nie meer soseer gefokus word op die sosiaal-historiese omgewing waarin die tekste tot stand gekom het nie, maar wat die tekste self bestudeer as uitdrukkingsvorme van sosiale ontwikkelingsprosesse (Roloff 1996:352). Of soos Davies dit verwoord: daar moet onderskei word tussen “... the society *behind* the text and the society *within* the text” (Davies 1994:23; kyk ook Carter 1996:4).

Die sosiaalwetenskaplike benadering neem primêr stelling in teen die “fallacy of idealism” wat argumenteer dat historiese prosesse begryp moet word in ooreenstemming met onderliggende idees: “The sociological approach as opposed to the ‘idealistic fallacy’ means a general acceptance of the sociology of knowledge approach This insists that we properly understand ideas only in terms of the social context in which they come to expression, and which they embody” (Best 1983:183).

Verskillende redes word aangevoer vir hierdie na vore tree van die sosiologies-antropologiese metode in die sewentigerjare:

- *Wetenskaplik*: Theissen (1979), wat die benadering in die Nuwe-Testamentiese wetenskap laat herleef het, verwys na die groeiende “Unbehagen” (Scroggs 1980: 165) van ’n dissipline waar die enigste aanvaarbare metodes van ondersoek op daardie stadium die historiese en teologiese was.
- *Polities*: Scroggs (1980:165) gee as moontlike aanleidende oorsaake tot die opbloeï van dié rigting die opkoms van die neo-liberalisme en die sosiale spanning wat voortgespruit het uit die Viëtnam-oorlog, studente-revolusies en ernstige ekonomiese en politieke onderdrukings in baie dele van die wêreld.
- *Religieus*: Otto (1981:88) sien in die sosiaal-historiese interesse in Bybeltekste die drang tot ’n nouer integrasie tussen “Glaube und Alltag”. Dit het veral neerslag gevind in die opbloeï van bevrydingsteologiese, materialistiese en sosiaal-historiese lesings van die Bybel (vir laasgenoemde, kyk veral Oesch 1992, met literatuur).
- *Antropologies*: Sedert die studies van Frazer aan die einde van die vorige eeu en weer in die vyftigerjare was daar, veral in die Engelse sosiale antropologie, ’n toenemende belangstelling in die Hebreeuse Bybel as toepassingsterrein van antropologiese teorieë (kyk byvoorbeeld die studies van Steiner 1954 en Schapera 1955). Dit was egter veral die bydraes van die antropoloog Douglas (veral haar 1966-studie; kyk ook Douglas 1993) en Leach (kyk Culley 1985 vir ’n lys van sy studies) wat die vonk verskaf het vir baie van die tipe studies wat hierna gevolg het (vergelyk in die besonder Eilberg-Schwartz 1990; Gorman 1990; Jenson 1992; Houston 1993; Goldberg 1996).

Die toepassing van sosiaal-antropologiese insigte op Bybels-Hebreeuse tekste is egter geen nuwe verskynsel nie. Reeds aan die einde van die vorige eeu het Robertson Smith al ’n beroep gedoen op antropologiese gegewens toe hy die Israelitiese kultuur vergelyk het met die van die Arabiese Bedoeïne (1885). In die twintigste eeu het hierdie tendens ingang gevind in, onder andere, die vormkritiese studies van Gunkel met sy klem

op die sosiale milieu (*Sitz im Leben*) van literêre tekste. Hoewel daar ook origens gefokus is op die sosiale institusies van Oud-Israel (kyk die studies van Pedersen 1926; Bertholet 1919; De Vaux 1965), het die ondersoek plaasgevind sonder inagnam van die sosiale kontekste waarin die tekste ontstaan het en sonder 'n beroep op 'n spesifieke wetenskaplike teorie (Welten 1989:213; kyk ook Schottroff 1974:47). Deurentyd het die bydraes in die skadu gebly van Gunkel (1913:24) se uitspraak. Vir hom was eksegeese altyd teologiese eksegeese: "Bybeleksegeese is teologiese eksegeese; wie 'n Bybelboek wil verklaar, moet die teologiese inhoud daarvan verklaar".³ Daarom het die studie van die sosiale werklikheid van Israel altyd die status van 'n hulpwetenskap gehad (Schottroff 1974:47). Met die opkoms van die Dialektiese Teologie en die Eksistensialisme (1930-70) het sosiaal-historiese eksegeese egter nog verder op die agtergrond geskuif (Rolloff 1996:352).

Verskeie ander redes word ook nog aangevoer vir die verwaarlosing van die sosiaal-antropologiese dimensie in Bybelinterpretasie. Een hiervan is, byvoorbeeld, ideologiese gekleur. Volgens Eilberg-Schwartz (1990:3) sou Bybelgeleerdes teësinne wees om vergelykende etnografiese data op Israel van toepassing te maak omdat so 'n werkwyse 'n stilswyende erkenning sou impliseer dat die Bybelse volk gemeenskaplikhede met die "primitiewe" kulture het en dit sou te veel gevra wees (vgl ook Gottwald 1979:8). 'n Ander rede, wat op die vlak van wetenskaplike benadering lê, word deur Wilson (1984:25) genoem: "... Old Testament critics often wrenched the comparative material out of its social context and then embedded it in a comprehensive social theory that was frequently dominated by an evolutionary perspective" (vgl ook Hahn 1954:63; Rogerson 1978:26).

Sedert die opkoms van dié benadering in die laat sewentigerjare, het 'n magdom literatuur in die verband verskyn en is dit moeilik om te bepaal wat in so 'n bibliografie in- en wat uitgesluit behoort te word (kyk Rogerson 1978 en Lang 1980, vir die literatuur tot 1980; Mayes 1989; Kreuzer 1992; Carter 1996; Chalcraft 1997 vir die periode daarna). Dikwels word stilswyend met 'n sosiaal-antropologiese metode geopereer sonder dat dit pertinent beskryf word. Terwyl dit aanvanklik Angelsaksiese geleerdes was wat hulle

³ "Bibeleksegeese ist theologische Exegese; wer ein biblisches Buch erklärt, soll seinen religiösen Gehalt erklären."

in die opsig van die Hebreuse Bybel op antropologiese modelle beroep het, vind die benadering ook toenemend inslag in Duitse kringe (kyk veral Crüsemann 1978; Fleischer 1989; Sigrist & Neu 1989, 1992; Neu 1992; Albertz 1992; Niemann 1993; Golka 1993; 1996, Kellenberger 1997; Jericke 1997).

Twee terreine het ten opsigte van Oud-Israel spesiale aandag gekry, te wete Vroeë Israel (en die vorming van die staat) en die verskynsel van profesie. In die laaste paar jare het kultiese tekste uit veral die Pentateug ook onder die sosiaal-antropologiese soeklig gekom (kyk, bv die studies van Gorman 1990; Jenson 1992; Houston 1993), terwyl toepassing van dié beginsels op wysheidstekste ook nie uitgebrei het nie (kyk Golka 1993, 1996). Sedert die herlewing van die metode was en is die volgende aspekte van sentrale belang en die oogmerk van hierdie bydrae is om oor elk van die aspekte 'n paar opmerkings te maak: (1) teoretiese grondslae en 'n oorsigtelike historiese verloop, (2) antropoloë en die Hebreuse Bybel, (3) die Hebreuse Bybel en die vergelykende antropologie, (4) antropologiese gegewens uit Afrika en (5) die Hebreuse Bybel in sosiaal-antropologiese perspektief: winste, probleme en vooruitsigte.

2. TEORETIESE GRONDSLAE EN 'N OORSIGTELIKE HISTORIESE VERLOOP

Die Verligting was die impetus vir die ontstaan van die sosiale wetenskappe en in die besonder vir die begin van die dissiplines van die sosiologie en antropologie (Lenski & Lenski 1974:21ev; kyk ook Carter 1996:5). Dis soms baie moeilik om 'n duidelike onderskeid te tref tussen die dissiplines van die sosiologie en die sosiale/kulturele antropologie. Een manier om dit te doen, is om te sê dat antropoloë sogenaamde pre-industriële gemeenskappe ondersoek, terwyl sosioloë hulle besig hou met die institusies van meer komplekse samelewings (Rodd 1990:635). Tog is daar antropoloë en sosioloë wat so 'n onderskeid net vir 'n halwe waarheid hou. Vir baie van hulle lê die wesenlike verskil in die aard van die ondersoek en die wyse waarop hulle hulle vakgebiede bedryf. Antropoloë ondersoek die totaliteit van relasies tussen mense in 'n gegewe sosiale eenheid, terwyl sosioloë hulle op spesifieke institusies toespits. Ook verskil die tegniek van ondersoek: antropoloë gaan gewoonlik woon tussen die mense wat die objek van hulle studie is (die sogenaamde "participant observation"), terwyl sosioloë dikwels van

empiriese metodes soos vraelyste gebruik maak (Rodd 1990:635; kyk ook Rogerson 1978:9ev).

Voorts word daar 'n onderskeid gemaak tussen die sosiale antropologie (Engeland) en kulturele antropologie (Amerika; kyk Oesch 1992:5). In Duitsland is die benaming "antropologie" ook nie so eenduidig nie. Dit hang daarmee saam dat die tipering 'n lang geskiedenis het wat reeds al in die tyd van die Humanisme (vyftiende eeu en verder) verwys het na die "wetenskap van mense" as teenhanger van die "wetenskap van die teologie" (Fischer 1992:8). Daar word verkies om van die beskrywing "etnologie" te praat terwyl "antropologie" gereserveer word vir fisiese antropologie (Fischer 1992:8).

Gegee die feit dat die wetenskap van die Hebreeuse Bybel van huis uit 'n historiese dissipline is, is dit nodig om ook te verwys na die wesenlike verskil in aanpak tussen die sosiologiese en historiese vakgebiede. Sosiologie is daardie vertakking van die sosiale wetenskappe wat 'n studie maak van "... the regularities in social conduct that are due neither to psychological traits of individuals nor to their rational economic decisions but that are produced by the social conditions in which they find themselves" (Blau & Moore 1970:1). Anders geformuleer, die sosiologie is geïnteresseerd in die nomotetiese aspekte van wetenskaplike ondersoek, terwyl die geskiedwetenskap weer idiografiese oogmerke nastreef. Die klassieke onderskeid in skopus tussen die twee wetenskappe gaan terug na Wilhelm Windelband wat eersgenoemde (die nomotetiese) verbind met herhaalbare gebeurtenisse wat hulle altyd weer voordoën, terwyl laasgemelde (die idiografiese) van toepassing is op die onherhaalbare, die sonderlinge, die spesifieke (Mandelbaum 1977: 4-14; kyk ook Wilson 1984:13; Herion 1986:26).

Sosiologiese teorieë het sedert die einde van die negentiende eeu, met die aanvang van sosiaal-antropologiese benaderings tot die Hebreeuse Bybel, 'n invloed gehad op die wyse hoe die ondersoeke bedryf is. Baie van hierdie gesigspunte het deur die tyd so deel geword van die algemene gereedskap waarmee Bybelgeleerdes opereer, dat dit nie meer in hulle aanpakke vermeld word nie. Vir die doel van hierdie bydrae is dit daarom nodig om na die belangrikste van die benaderings te verwys wat vanaf die geboorte-uur van die sosiaal-antropologiese ondersoek van die Bybel aanwesig was en wat vandag nog (in

meerdere of mindere mate) die uitgangspunte en resultate van wetenskaplike studies van dié aard bepaal.

Die eerste persoon wat sy voet op dié weg begeef het, was Robertson Smith aan die einde van die negentiende eeu. Twee van die beginsels wat hy in sy studies van toepassing gemaak het, word vandag nog, natuurlik in aangepaste vorm, in baie van hierdie tipe ondersoeke teruggevind. In lyn met die (evolusionistiese) denke van sy dag, het hy geglo dat die eenvoudigste vorm van 'n instelling die basis verskaf het waarvolgens die meer ontwikkelde vorm daarvan verstaan kan word (kyk Hahn 1954: 47). Voordat Darwin in 1859 sy beroemde boek oor die ontstaan van die verskillende spesies die lig laat kyk het, het die sosioloog Spencer reeds al sy wet van "kosmiese evolusie" geformuleer waarvolgens daar op alle vlakke van die werklikheid 'n sekere ontwikkelingsgang geregistreer kan word: vanaf 'n "indefinite incoherent homogeneity" tot 'n "definite coherent heterogeneity" (Laeyendecker 1986:1227). Die beginsel opereer met die konsep van holisme in ooreenstemming waarmee sosiale komplekse aangedryf word deur endogene faktore: vir Comte was dit, byvoorbeeld, idees; vir Marx ekonomiese aspekte. Verder, alle sosiale strukture wat 'n gelykwaardige struktuur gehad het, se ontwikkeling het op dieselfde wyse verloop. Ontwikkelingsfases soos die volgende is geïdentifiseer: teologies – metafisies – positivisties (Comte); antiek – feodaal – kapitalisties – sosialisties (Marx); meganiese en organiese solidariteit (Durkheim); "Gemeinschaft" (gemeenskap) en "Gesellschaft" (samelewing) by Tönnies (kyk Laeyendecker 1986:1228-1229 en Carter 1996:6).

Soos in die geval van Robertson Smith in sy *Lectures on the religion of the Semites* (1889), het die teorie van evolusie ook 'n impak gehad op Wellhausen wat dit grotendeels op 'n literêre wyse aangewend het. 'n Vorm hiervan (dialektiese materialisme onder invloed van Marx) het vroeg in die eeu 'n verskyning gemaak in die werkie van 'n dosent van Moskou (Lurje 1927) wat 'n studie gemaak het van die "klassestryd" in Israel vanaf die intog tot die ballingskap. Wat fassinerend is aan dié boekie is dat die skrywer daarin sosiale vraagstukke onder die loep neem wat eers heelwat later (in die sewentigerjare) sentrale punte van ondersoek in sosiaal-historiese en materialistiese Bybeluitleg geword het (kyk Oesch 1992). Dat so 'n werk op daardie stadium ingesluit is in die hoogaangeskrewe BZAW-reeks, is, volgens Welten (1989:215), te danke aan die

“liberaalgesindeid” (“Liberalität”) van die toenmalige redakteur, Gressmann. Die studie het geen eggo in die Duitse wêreld gehad nie, maar wat een resensent (Baumgartner, in *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927) daaroor te sê gehad het, het in breë trekke profeties saamgevat wat later, en tot op hede, van die sosiaal-historiese wyse van Bybeleksegese gesê kan word: dit bring vrae in die gesigsveld en maak mens sensitief vir sake “was bis dahin nicht genügend gesehen wurde” (soos aangehaal deur Welten 1989: 215). In die onlangse verlede het die evolusionistiese beginsel, waarna flussies verwys is, in ’n ander gedaante (as kultuurevolusionisme/kultuurmaterialisme) neerslag gevind in die werke van Gottwald (1979) en ’n dekade later in die evolusionistiese benadering van Lemche (1985, 1988).

’n Ander belangrike prinsiep wat Robertson Smith benadruk, is dat kultuur ’n omvattende sisteem is waar die verskillende kulturele elemente mekaar wedersyds beïnvloed. Hy werk die beginsel, naamlik dat daar ’n noue verband bestaan tussen religieuse idees en die spesifieke sosiale organisasie waarin ’n gegewe gemeenskap sigself op ’n bepaalde tydstip bevind, volledig uit in sy *Kingship and marriage in Early Arabia* (1885). Vergelyk byvoorbeeld ook die bekende uitspraak in sy *Lectures on the religion of the Semites* (1889) oor die sosiale aard van religie: “A man did not choose his religion or frame it for himself; it came to him as part of the general scheme of social obligations and ordinances laid upon him, as a matter of course, by his position in the family and in the nation” (Smith 1923:28). Hierdie gedagte van die noue samehang tussen die verskillende kultuurdomeine het een van die grondpeilers van die sosiale antropologie en veral van die funksionalisme gebly en word ook teruggevind in die werke van Durkheim, Radcliffe-Brown en Evans-Pritchard.

Naas die evolusionisme in verskillende gestaltes, was dit veral die gedagte-rigtings, soos verteenwoordig deur Durkheim en Weber, wat die Bybelwetenskappe vanaf die sewentigerjare dieppliggend beïnvloed het met terme soos ideaaltipes, konflikteorie, funksionalisme/sisteemteorie, en so meer. Vir ’n beter begrip van die verhouding tussen Bybelwetenskappe en die sosiale wetenskappe, is dit belangrik om die kerngedagtegedante grondslag van elk van hierdie twee groot tradisies kortliks weer in herinnering te roep, omdat hulle wesenlik bepaal hoe daar vandag nog in sosiaal-antropologiese opsig oor die Hebreeuse Bybel gedink word (vgl hier veral Mayes 1989 wat ’n verhelderende studie

van die “twee rigtings” maak; kyk ook Malina 1982). Elk van die twee tradisies benadruk ’n belangrike aspek in die wetenskap van die sosiologie. Vir Weber was dit die *indiwidu*, vir Durkheim die *gemeenskap*.

Vir Weber met sy pleidooi vir ’n “Verstehende Soziologie” (Kreuzer 1993:27) het die gemeenskap ten diepste te make met die organisasie van individue en is sosiologie dié wetenskap wat ’n studie van die gegewendheid maak. Weber se werk wat die grootste invloed op Bybelstudies uitgeoefen het, was sy *Ancient Judaism* (1917-1919; kyk ook sy *The sociology of religion* [1922] waarin hy ’n sistematiese analise aanbied van sekere analitiese konsepte in Judaïsme). Met die intrapslag in sy *Ancient Judaism* vra hy om verskoning dat hy as sosioloog op teologiese terrein oortree: “From the outset, in our attempt to present developmental aspects of Judaic religious history relevant to our problem, we entertain most modest hopes of contributing anything essentially new to the discussion, *apart from the fact that, here and there, some source data may be grouped in a matter to emphasize some things differently than usual*” (Weber 1952:425; my kursivering). Reeds hier hoor ons dat die sosiologiese aanpak andersoortige vrae stel.

Durkheim, aan die ander kant, handhaaf ’n ander beginsel, naamlik die prioriteit en outonomie van die sosiale dimensie. Sosiale verskynsels kan alleen verstaan word in terme van ander sosiale fenomene eerder as op grond van die geniale insette van individue (Mayes 1989:27). Wel bekend is Durkheim se klassieke uitspraak: “Social facts (‘faits sociaux’) should be treated as ‘things’” (Giddens 1995:347).

Ruimte ontbreek om hier grondig in te gaan op die geskiedenis van navorsing wat in die Weber- of die Durkheimtradisie gevolg het (vgl Mayes 1989 wat tot op daardie stadium ’n analise van die gepubliseerde studies gemaak het). Wat wel belangrik is om te onthou, is dat reeds in die eerste studies, wat die weg gebaan het vir die nuwe renaissance van sosiaal-antropologiese insigte op die Hebreeuse Bybel, die twee gedagtelyne (die Weberiaanse en Durkheimse) al aanwesig was en dat hulle tot op hede nog studies van die aard bepaal. Hierdie “eerstes” waarna verwys word, is dié van Mendenhall (1962, 1973) en Gottwald (1979). Waar Mendenhall aansluiting vind by Weberiaanse gesigspunte (vgl sy beskrywing van Vroeë Israel as ’n idealtipe “covenant community” wat ’n proses van “Gemeinschaftung” na “Gesellschaftung” deurloop, met die profete as charismatiese individue wat poog om dié ontwikkeling te stuit; kyk veral Mendenhall

1962:73ev), vind Gottwald nouer aansluiting by die Durkheim-beginsels vir 'n beskrywing van Vroeë Israel se sosiale geskiedenis.

Om aan te dui hoe Israel se "materialiteit" alle ander kulturele terreine bepaal het, maak Gottwald (1979:608-621) deels gebruik van 'n struktureel-funksionalistiese benadering uit die Durkheim-stal wat hy dan komplementeer met 'n kultureel-materialistiese model uit die Marxisme (Gottwald 1979:622-649). Waarin Gottwald basies geïnteresseerd is, is om 'n "sosiologie van religie" te skryf, met ander woorde, "... an understanding of religion in ancient Israel as a basically social reality" (Gottwald 1979:18). Omdat hy aanvanklik nie belangstel in die religie van Israel as 'n historiese realiteit nie, maar hoe dit saamhang met ander kulturele domeine, bedien hy hom van 'n struktureel-funksionele model wat kultuur ondersoek as 'n sosiale sisteem: "A social system so viewed encompasses the spheres of economics, social order, political order, religion, and includes such specialized communal activities as law and warfare" (Gottwald 1979:18). As religie so as 'n struktureel-funksionele komponent van die Israelitiese kultuur ondersoek word, dan, volgens Gottwald (1979:609): "... Yahwism is a function of Israelie tribalism", met ander woorde, dit staan in direkte afhanklikheid tot die sosiale struktuur (wat in daardie vroeë stadium egalitêr was). Dit is egter nie net eenrigtingverkeer nie. Die omgekeerde kan ook gebeur, naamlik dat daar 'n positiewe werking van die Jahwisme op die gemeenskap uitgaan wat ter bevestiging dien van die egalitêre relasies, en dit in so 'n mate dat Gottwald (1979:646) dit as "... the single most significant servomechanism for the society" beskryf. Gottwald is egter terdeë daarvan bewus dat die funksioneel-strukturalistiese benadering wat hy aanlê, a-histories is en dat dit opereer met gemeenskappe in ekwilibrium. Daarom brei hy sy model uit met 'n kultureel-materialistiese dimensie "... to deal with processual sequences and with social causation" (Gottwald 1979:622; vir kritiek teen die wyse waarop Gottwald Marxistiese beginsels toepas, kyk Mays 1989:111ev). Indien die Jahwisme so in 'n historiese verloop van oorsaak en gevolg besien word, blyk die sosiaal-deterministiese wortels daarvan nog duideliker: "The historical cultural-material hypothesis is that Yahwism is derivable from the social system as a whole and meaningful only in the frame of reference and realm of discourse provided by social relations of which it was a particular form of symbolic expression" (Gottwald 1979:647; kyk ook Brandfon, 1981:108, wat Gottwald beskuldig van 'n ander vorm van

idealisme). Vir charismatiese individue (soos die profete) is daar in so 'n voorstelling egter geen eie plek nie (kyk Long 1982 en Hobbs 1985 se kritiek teen die geringskatting van die individu in die Durkheim-tradisie). Waaroor dit dus ten diepste vir beide Mendenhall (in navolging van Weber) en Gottwald (op voetspoor van Durkheim) gaan is: "Do we have religious ideas, innovations and movements, the insights of individuals who are somehow free of the social and economic conditions in which they live; or do all such ideas, innovations and movements reflect social and economic innovations and movements which are taking place according to society's own internal laws" (Mayes 1988:269). Oor hierdie fundamentele vrae het nóg die sosiologie, nóg die antropologie, nóg die Bybelwetenskappe helderheid en gaan hulle nog lank strydpunte bly (vgl Fikentscher [1995] se onlangse boek wat uit antropologiese hoek aan hierdie vraagstelling aandag gee).

'n Ander gedagterigting wat baie raakpunte met funksionalisme bevat en wat grondig daardeur beïnvloed is, is strukturalisme. Soos reeds gemeld, word beide rigtings eng aan Durkheim verbind. Terwyl funksionalisme argumenteer dat kulturele elemente steeds kontekstueel verstaan moet word, omdat opvattinge, idees, handelinge, sosiale optrede, ensovoorts, integrale aspekte van 'n gesamentlike sisteem vorm en derhalwe nie onafhanklik van mekaar ondersoek mag word nie, benadruk strukturalisme die konsep van "sosiale struktuur" wat ten grondslag van die sigbare fenomene lê. Dit was die verdienste van Lévi-Strauss wat onder invloed van die strukturele linguïstiek van De Saussure van dié beginsels op die etnologie oorgedra het (Amborn 1992:338).

Die betrekking van strukturele beginsels op Bybels-Hebreeuse data is interessant genoeg deur antropoloë self geïnisiëer (kyk onder) en aanvanklik het dit 'n literêre toepassing gevind (bv by Leach). Die bydrae van Leach, wat die literêre potensiaal van strukturalisme ontgin het, sal nie verder hier bespreek word nie (kyk Culley [1985], se lys van sy bydraes en 'n kort bespreking; kyk ook Rogerson 1978:102ev). Dit was egter veral die studies van Douglas wat Bybelgeleerdes weer laat kennisneem het van die waarde van die antropologie met betrekking tot die Hebreeuse Bybel. Die hoofstuk "Abominations of Leviticus" in haar boek *Purity and danger* (Douglas 1966:41-57) was die een wat wye belangstelling gewek het. Daarin voer sy (antropologiese) redes aan waarom sekere aspekte in Israel as "onrein" geklassifiseer is. Basies kom haar teorie

daarop neer dat die menslike psige 'n ingeboude geneigdheid het om ervarings volgens binêre opposisies te orden. Sodanige vorme van klassifikasie lei daartoe dat sekere aspekte hulleself as anomalieë op grond van so 'n klassifisering voordoën. So byvoorbeeld, is die konsep "vuil" ("dirt") 'n relatiewe beskrywing wat nie in die primêre instansie met higiëne te make het nie. "Dirt" is volgens so 'n kategorisering "matter out of place" (Lang 1985:9). In haar *Implicit Meanings* (1975) werk sy hierdie gedagte nog verder uit en verbind dit met Durkheim se opvatting dat alle kennis sosiaal gedetermineer is (kyk ook Budd 1989:284). Douglas (1975:58) verskaf voorts nog 'n sosiale aanleiding vir die invoer van sodanige wette teen onreinheid: dit beskerm 'n gemeenskap se "... most vulnerable domains, where ambiguity would most weaken the fragile structure" (vir kritiek teen Douglas se klassifikasiesistiem, kyk Davies 1977; Carroll 1978; Meigs 1978; Hunn 1979; Firmage 1990; vgl ook Douglas [1993] se mees onlangse studies).

Baie studies in die negentigerjare, veral oor die boek Levitikus, sluit aan by die insigte van Douglas en ander antropoloë, soos Van Gennep (1909) en Turner (1967, 1969; kyk Gorman 1990; Milgrom 1991; Jenson 1992; Gerstenberger 1993; Houston 1993; Whitekettle 1991, 1995 en die resente studies van Sawyer 1996 en Klingbeil 1997). Die eerste Levitikuskommentaar wat aansluiting vind by die gedagtes van Douglas, is die een van Wenham (1979; kyk ook Wenham 1983).

Een van die mees onlangse studies wat gewys het op die winste wat so 'n struktureel-antropologiese benadering ten opsigte van die verstaan van die Hebreeuse Bybel kan bring, is die boek van Eilberg-Schwartz (1990). Eilberg-Schwartz is nie van huis uit 'n antropoloog nie, maar dit is gepas om ook hier na sy studie te verwys omdat dit 'n sinvolle integrasie en toepassing verteenwoordig van die funksioneel-strukturele grondbeginsels vanaf Durkheim, via die Engelse sosiale antropoloë (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Douglas, Turner), tot by die werke van Lévi-Strauss. Dit is werklik 'n vindingryke aanpak met 'n veelheid oortuigende argumente. Na die lees van die werk moet mens met Oden (1993:229) saamstem dat dit "... will long remain on scholars' shelves after other volumes have been discarded." Die betekenis van Eilberg-Schwartz se boek lê hoofsaaklik op twee vlakke. Eerstens, die onderliggende ideologie by die skryf van die boek en tweedens, die konstante (en innoverende) wyse waarop hy uitvoering gee aan die strukturalistiese model wat hy as uitgangspunt aanvaar.

In die eerste deel van sy boek (Eilberg-Schwartz 1990:1-28) neem hy op 'n heftige manier die swaard op teen diegene wat vir te lank beweer het dat "... interpreters of Judaism had little if anything to learn from either the discipline of anthropology or comparative enquiry" (Eilberg-Schwartz 1990:ix). Religieuse opvattings, soos vervat in die Hebreeuse Bybel, kan nie aanspraak maak op 'n hoër trap van ontwikkeling en daarom op 'n eiesoortige wyse van benadering in vergelyking met die ander sogenaamde "primitiewe" religieë nie. Die kategorieë van beskrywing bly dieselfde. In die tweede deel van die boek (Eilberg-Schwartz 115-234) bekyk hy sentrale aspekte in die Israelitiese religie en Judaïsme, wat vir 'n lang tyd as "oorblyfsels" ("survivals") uit vorige tye gereken is (bv diere-metafore, besnydenis, simboliek van verskillende uitskeidings van die menslike liggaam, skepping, ens), vanuit 'n struktureel-antropologiese invalshoek. As uitgangspunt beroep hy hom op twee belangrike beginsels uit die Lévi-Strauss-tradisie:

- dat strukturele analise, net soos die linguistiek, uitgaan van die veronderstelling dat betekenis altyd relasioneel is, en
- dat ten grondslag van alle samelewingsinstitusies en simbole sekere onderliggende universele strukture lê wat die eie aard daarvan bepaal.

In navolging van Radcliffe-Brown en Lévi-Strauss beweer Eilberg-Schwartz dat, wat Israel betref, die vorme (hy noem dit "metafore") na aanleiding waarvan die samehange in die mensewêreld verstaan word, geneem is uit die plante- en dierewêreld. Terwyl Robertson Smith die feit dat baie Bybelse karakters nog diere name dra, verklaar as oorblyfsels van totemisme, beskou hy dit as "foundation/root metaphors." "... animals, and to some extent the fields and their produce, were conceived of as a world parallel to Israelite society. The other world both reflected Israelite experience of life and served as a model for what Israelite communal and individual life should and could be" (Eilberg-Schwartz 1990:121). In kort dus: "... the metaphor suggests that the animals and fields are in some sense like Israelites" (Eilberg-Schwartz 1990:124). Hierdie beginsel van analogie word vervolgens geïllustreer aan die hand van 'n veelheid plante- en diere-metafore en die aktualisering daarvan in die rituele lewe (Eilberg-Schwartz 1990:120ev).

Hierna behandel hy die gebruik van inisiasie en liggaamlike uitskeidings en opereer deurentyd met die struktureel-simboliese beginsel dat kulturele items nie toevallig is nie, maar gelaai met 'n spesifieke simboliek (Eilberg-Schwartz 1990:141ev). Eilberg-Schwartz se belangrikste bydrae is daarin geleë dat hy na dieper simboliese betekenis soek in kulturele gegewens waaroor dikwels vinnig heen gegaan word.

3. ANTROPOLOË EN DIE HEBREEUSE BYBEL

As mens 'n ondersoek doen na die toepassing van sosiaal-antropologiese insigte in Bybelinterpretasie is dit belangrik om te besef, soos Lang sê, dat "'die etnologiese golf van die eksegete deur 'n 'Bybelse golf' van etnoloë voorafgegaan is"⁴ (Lang 1984:158). Toe Frazer se massiewe drie bande *Folklore in the Old Testament* in 1918 verskyn het, was die Ou Testament vir 'n kort tydjie gesprekstof vir die antropologiese wêreld (Lang 1984:158). Frazer het egter nie navolging gevind nie en die vergelykende metode het vinnig in diskrediet geraak. Die rede hiervoor moet gesoek word in die wyse waarop Frazer (en die ander pionier van die negentiende eeu, Tylor) met die tipe materiaal omgegaan het: "In particular, they did not ask how particular beliefs or practices of a society functioned as parts of a coherent set of symbols or values. They wrenched beliefs and practices from their contexts, forcing them into grandiose theories about the evolution of culture" (Rogerson 1990:26). Tog was daar enkele gevalle waar etnoloë na Bybelse vergelykende materiaal verwys het ter opheldering van gegewens in hulle eie veldwerk. Een van die heel vroegste voorbeelde in die opsig was die studie van Merker (1904) waarin verwys word na die motief-ooreenkomste (skepping, vloed, ens) tussen 'n Afrikastam en die volk in die Bybel. Merker voer die ooreenkomste terug na die feit dat die Masai en die Israeliete oorspronklik een volk was (kyk ook Torrend 1910 se ondersoek kort daarna).

Soos gemeld, was dit egter eers in die vyftiger- en sestigerjare dat die Bybel weer opnuut die belangstelling van antropoloë begin prikkel het en dat Bybelgeleerdes hulle as gevolg daarvan tot die antropologie begin wend het vir nuwe insigte. Hierdie beroep op

⁴ "Tatsächlich ging dieser 'ethnologischen Welle' der Exegeten eine 'biblische Welle' der Ethnologen voraus."

die Hebreeuse Bybel was van tweërlei aard. Eerstens, het Bybelse inligting die breë agtergrond verskaf waarteen verskynsels en ervarings wat in antropologiese veldwerk teëgekomp is, gemaak is. So byvoorbeeld, maak die antropoloog Field melding van 'n sekere antropoloog en kliniese psigiater wat 35 jaar van sy lewe in 'n Wes-Afrikaanse dorpie gewerk het wat sê: "I have become thoroughly familiar not only with certain mental phenomena seldom seen in Europe (such as 'spirit possession') but also with some almost universal primitive customs ... On re-reading the biblical narrative, I am now able to recognize many an item of behaviour there recorded as something I myself have seen" (soos aangehaal deur Lang 1984:159). Ook die belangrike Engelse antropoloog Evans-Pritchard (1956:vii) het gelykwaardige ervarings: "When, therefore, I sometimes draw comparisons between Nuer and Hebrew conceptions, it is no mere whim but is because I myself find it helpful, and I think others may do so too, in trying to understand Nuer ideas to note this likeness to something with which we are ourselves familiar without being too intimately involved in it".

Tweedens, word inligting in die Hebreeuse Bybel self ontgin as antropologiese materiaal. Een van die vroegste voorbeelde hiervan waarna reeds verwys is, is die ondersoek ("Enslavement and the early Hebrew lineage system") van Steiner (1954), lektor in sosiale antropologie aan die Universiteit van Oxford. As sentrale gedagte van die Josef-storie neem hy die gedagte dat verkoping as slaaf die einde van verwantskapbande beteken het. Die aan-Egipte-verkoopte Josef behoort dus nie meer tot die verwantskapgroep ("lineage") van sy vader nie. As sy seuns weer daartoe gereken wil wees, moet hulle aangeneem word. Om tot hierdie slotsom te geraak, beroep hy hom op die ondersoek van die Engelse sosiale antropoloog (Evans-Pritchard en Fortes) oor verwantskapsisteme in Afrika.

Ook Schapera, professor in sosiale antropologie aan die London School of Economics, hou in 1955. 'n lesing in Oxford oor die tema "The sin of Cain" (Schapera 1955). Hy gebruik inligting uit Afrika-verwantskapnetwerke om duidelik te maak waarom Kain deur God beskerm is eerder as om deur sy familie gestraf te word. Op die basis van vergelykende antropologie stel hy voor dat as die oordele en die moordenaar naby familie is, familiewraak onmoontlik raak. Een moontlikheid is om die persoon te verban

en dit gebeur met Kain (kyk ook Lang 1984:163; vir nog voorbeelde van sodanige antropologiese vergelykings ongeveer uit dieselfde tyd, kyk Patai 1947 en Field 1958).

Dit was egter veral gesigspunte uit die strukturalisme wat die vrugbaarste op Bybelse gegewens van toegepassing gemaak is. Gewoonlik word die name van Leach en Douglas as eerstes genoem wat dit onderneem het. Hoewel nie 'n strukturalis in die ware sin van die woord nie, kan die idees van Van Gennep (soos bekendgestel in sy pionierstudie *Rite de passage*, 1909) tog beskou word as 'n voorloper hiertoe. Van Gennep se belangrikste bydrae is daarin geleë dat hy die teorie propageer het dat die lewe van enige individu beskou kan word as 'n reeks oorgange ("rites of passage") van die een lewensfase in 'n volgende. Hierdie oorgange is die prominentste gedurende die kritiekste lewenstadia, soos geboorte, puberteit, huwelik en dood (Van Gennep 1960:2ev). Gemeenskaplik tot al dié oorgange is 'n drieledige struktuur: afskeid van die bestaande fase, inlywing in 'n nuwe fase, met 'n liminale fase tussenin. Van Gennep lê hiermee die fondament vir die moderne belangstelling in rituele en simboliese studies (kyk bv die studies van Kruger 1995, 1996). Verla die vindingryke uitbreiding van Van Gennep se teorie deur Turner (kyk veral sy 1967 en 1969 studies en 'n bespreking daarvan deur Deflem 1991) het 'n belangrike invloed uitgeoefen in die opkomende belangstelling in rituele studies, ook wat die Hebreeuse Bybel betref (kyk bv Cohn 1981, wat 'n toepassing maak van Turner se teorieë oor liminaliteit en oorgangsrites in die woestynverhaal van die Pentateug en die 1994-volume van *Semeia* [kyk McVann 1994] wat aan rituele studies gewy is). Benewens die feit dat Van Gennep dan as 'n "proto"-strukturalis gereken kan word, was hy ook een van die eerstes wat sy teorie op Bybelse gegewens van toepassing gemaak het. Hoewel hy net een keer die Hebreeuse Bybel as illustrasie-materiaal nadertrek (die uittrek van die sandaal in Deut 25:9 wat hy as 'n "rite of passage" beskou), en dit by dit alles net in 'n voetnota (Van Gennep 1960:144), is wat van belang is dat hy as antropoloog sy vergelykende net so wyd span dat dit ook die Hebreeuse Bybel insluit.

4. DIE HEBREEUSE BYBEL EN DIE VERGELYKENDE AN- TROPOLOGIE

Uit die enkele voorbeelde waarna bo verwys is, het duidelik geblyk dat antropologiese studie wesenlik vergelykend van aard is. Dis dan ook met reg dat die Britse antropoloog

Nadel (1951:13) beweer dat die antropologiese dissipline “wedded” is met die aspek van vergelyking: “We study variations ... and correlate them so that from them general regularities may emerge” (Nadel 1951:222). Herodotus, wat allerweë beskou word as die vader van antropologie (kyk Nippel 1990; Schlesier 1994), het al van die strategie van vergelyking gebruik gemaak, hoewel, soos bekend, hierdie waarnemings nie sonder vooroordele geskied het nie. Vergelyk, byvoorbeeld, die volgende:

Oaths are taken by these people the same way
as by the Greeks except that they make
a slight flesh wound in their arms (I. 74)
The Lydians have very nearly the same customs
as the Greeks except that they do not raise their
girls in the same way.

(I.94; voorbeelde kom uit Smith 1978:248)

In die studie van die Hebreuse Bybel in die besonder bly die verhouding tussen die Bybel en die materiaal wat vir vergelyking bygehaal word, problematies. Op vroeë soos: hoe wyd (kultureel gesproke) mag na vergelykings gesoek word, wat mag vergelyk word: alleen totale kulturele sisteme of ook enkele kulturele items/institusies, hoe gemaak met die aspek van kulturele eiendomslikheid? Oor hierdie sake is daar geen eenstemmigheid nie. Reeds in die vroegste antropologiese benaderings tot die Hebreuse Bybel neem Robertson Smith en Frazer hulle toevlug tot vergelykings. Hulle verskil egter wat spektrum betref. Robertson Smith bestudeer die Semitiese religie alleen aan die hand van bronne uit die ou Nabye Oosterse wêreld (veral die Arabiese wêreld). So ’n wyse van vergelyking, wat alleen opereer met bronne uit dieselfde geografiese gebied, kan volgens Malul (1990:13) “historiese vergelyking” (“historical comparison”) genoem word. Marc Bloch beskryf dit as: kulture “lying within a given historic stream” (soos aangehaal deur Talmon 1978:326). ‘Dit behels, volgens Bloch, dat “... the units of comparison are societies that are geographical neighbours and historical contemporaries, constantly influenced by one another” (Talmon 1978:325). Die wyse waarop Frazer daarenteë te werk gaan, kan tipeer word as “the comparative method on the grand scale” (Talmon

1978:322). In teenstelling met Robertson Smith, versamel hy sy vergelykende voorbeelde uit so 'n wye verskeidenheid "primitiewe" kulture as moontlik in sy soeke na oorblyfsels van vroeë stadia van religieuse opvattinge by die Israeliete. Hy stel die uitgangspunt dat dit gereverdig is om kulture wat geografies en kronologies ver van mekaar verwyderd is, met mekaar te vergelyk omdat dit as basis het "... the assumption of a universally underlying spiritual unity of man ..." (Malul 1990:14; kyk ook Hahn 1954:54). Malul noem hierdie tipe benadering "typological comparison" (Malul 1990:14).

Teenoor beide hierdie staan die sogenaamde "contextualist or integrationist paradigm" wat benadruk dat kulturele gegewens ooreenkomstig hulle eie konteks verstaan moet word en dat 'n gegewe kultuur 'n sluitende sisteem is waar die samehangende elemente mekaar onderling beïnvloed (Eilberg-Schwartz 1990:88). In hierdie geval kan daar dus van vergelyking geen sprake wees nie. Vergelyk, byvoorbeeld, Durkheim se uitspraak in die verband: "Social facts are functions of the social system of which they are a part; therefore they cannot be understood when they are detached. For this reason, two facts which come from two different societies, cannot be fruitfully compared merely because they seem to resemble one another" (soos aangehaal deur Talmon 1978:324). So 'n uitgangspunt kan natuurlik daartoe lei dat die aspek van uniekheid/eiendomlikheid buite verhouding opgeblaas word. Dit was dan veral in die sewentigerjare die geval in studies wat die Israelitiese religie tot tema gehad het. Vergelyk byvoorbeeld Fohrer (1972:25) wat die volgende uitgangspunt handhaaf: "When using comparative material, we must of course be careful to observe and maintain the *unique features of Israelite religion*. Something that sounds like a feature of another religion need not have the same meaning it has in the other religion The ancient Near Eastern material must therefore always be employed with caution" (my kursivering). Hoewel so 'n kontekstuele paradigma blyk op 'n suiwer teoretiese basis te berus, is dit in praktyk tog 'n onuitvoerbare ideaal omdat dit grens aan "cognitive apartheid," soos Descola (1992:108) gepas beweer: "... excessive concentration on particularity results in the failure to produce an interpretative framework necessary to discuss cross-cultural differences, resulting in a kind of 'cognitive apartheid'". Of om dit anders te sê: "To see, to know and to describe other cultures only in their own terms means both that one has embraced a fundamental

relativism and, moreover, that those other cultures are largely unknowable to us in the later twentieth century" (Esler 1995:6).

Die diffusionistiese aanpak (historiese vergelyking) het egter vroeg reeds 'n vastrapplek in die geskiedenis van Bybeluitleg gekry. Dit is aangevuur deur die baie nuwe ontdekkings in die Ou Nabye Ooste en die opkoms van die "Myth and Ritual School" in die twintiger- en dertigerjare wat gewerk het met universele ou Nabye Oosterse kultuurpatrone (kyk Rogerson 1978:39-40; Hahn 1954:78ev). Ook die konteks-tuele rigting, wat 'n impetus ontvang het van die historiese benadering wat in Amerikaanse antropologiese kringe posgevat het; het nie agterweë gebly nie. Dié beweging het opgekom as reaksie teen die heerskappy van die evolusionisme. Dit lewer 'n sterk pleidooi vir die benadering van die verskillende kulture as "patrone," elk met 'n "Eigenbegrifflichkeit" (Hahn 1954:76ev). Die tipologiese benadering daarenteen, kon egter nie van die grond af kom nie. Daar is sporadies wel daartoe toevlug geneem, maar dit was geïsoleerde gevalle. Byvoorbeeld Noth (1960:88) wat hom in sy studie van die Israelitiese amfiktionie op Griekse en Italiaanse voorbeelde beroep, Greenberg (1962) wat in sy ondersoek na die Bybelse *terafim* teruggryp na insigte van die Franse historikus van die vorige eeu, Fustel de Coulanges, oor die belang van huisgode in die Griekse en Romeinse kulture en Brichto (1973) wat in sy verstaan van familiereligie en die voorstelling van die lewe na die dood gebruik maak van idees uit die Indo-Europese kulture. Opvallend is die afwesigheid van vergelykende materiaal uit Afrika, omdat daar gewis raakpunte bestaan tussen die leefwyse en instellings van Vroeë Israel en pastorale gemeenskappe uit Afrika. Vergelyk in hierdie opsig die baie gepaste opmerking van Eilberg-Schwartz (1990) met betrekking tot die studie van Ringgren (1966) wat hom in sy analise van die Israelitiese religie net bedien van vergelykende stof wat in dieselfde "historiese stroom" lê: "But for Ringgren, as for more interpreters of Israelite religion, 'comparative' and 'extrabiblical' simply mean seeing Israelite religion against the back-ground of other religions in the same geographical area. Extrabiblical material does not include studies of the Nuer, the Dinka, the Samoans, the Plains Indians, or the Trobriand Islanders" (Eilberg-Schwartz 1990:8).

Sommige van die redes wat aanleiding gegee het tot die taan van vergelykings op 'n "grand scale" (tipologiese benadering) en die opkoms van die diffusionisme, is ideolo-

gies van aard. Eersgenoemde het te make met die teenstand wat begin opbloeï het toe Israel op dieselfde vlak gestel is as die sogenaamde "primitiewe" volke. Dit word op 'n kru wyse geartikuleer deur Sayce wat die volgende in 'n resensie op Robertson Smith se *Lectures on the religion of the Semites* (1889) te sê gehad het: "I must enter a protest against the assumption that what holds good of Kaffirs or Australians, held good also for the primitive Semite" (soos aangehaal deur Eilberg-Schwartz 1990:7ev). Die resultaat was 'n groeiende wantroue in die tipologiese benadering en toenemende populariteit van die diffusionisme, veral in Amerika as gevolg van nuwe argeologiese vondse in die Ou Nabye Ooste. 'n Vurige kampvegter vir hierdie histories-vergelykende benadering, was Albright (kyk Long 1997, se onlangse begroting van Albright se rol in die verband; vgl ook Lemche 1998:54ev). Die rede vir die populariteit van dié rigting onder Bybegeleerdes, is voor die handliggend: nie meer hoef hulle hulle te verlaat op twyfelagtige en verdagte evolusionêre rekonstruksies nie. "Archaeology makes it increasingly possible to interpret each religious phenomenon and movement of the Old Testament in the light of its *true background and real sources*, instead of forcing its interpretation into some preconceived historical mold" (Albright 1953:177; my kursivering). Tog wys Eilberg-Schwartz daarop dat diffusionisme nie wesenlik verskil het van die vooronderstellings wat in evolusionisme geheers het nie, naamlik dat die analise van die Israelitiese religie in die lig van die *Umwelt* altyd tot die tesse gelei het dat eersgenoemde fundamenteel uniek en andersoortig was (Eilberg-Schwartz 1990:14; vir 'n resente bespreking van hierdie Israelitiese uniekheid, kyk Machinist 1991).

Uit hierdie kort oorsig is dit duidelik dat die tipologiese benadering nog steeds deur baie Bybelondersoekers met agterdog bejeën word. Dit het egter bepaald tyd geword dat die toepassingsmoontlikhede van dié paradigma op 'n meer sistematiese wyse ontgin moet word. Van der Toorn gee in 'n onlangse studie (1994) riglyne hoe so 'n vergelyking op 'n gekontroleerde manier kan geskied. Hy stel hom op teen die gangbare neiging, veral wat die Ou Nabye Ooste betref, om net vergelykbare bronne in dieselfde geografiese gebied te raadpleeg. Daarteenoor propageer hy die beginsel dat dit in vergelykende antropologie basies moet gaan oor "cultural similarity" tussen die verskillende kulturele entiteite wat vergelyk word. Dit beteken dat 'n vergelyking tussen gemeenskappe wat, byvoorbeeld, as 'n "staat" of 'n "chiefdom" getipeer word, al oorspan

sodanige vergelykings geografiese en/of kronologiese grense, nog steeds as geldig geag moet word. 'n Beroep op antropologiese materiaal uit Afrika het in die opsig dikwels bygedra tot 'n beter begrip van sekere instellings/gebruike in die Hebreëuse Bybel. In die volgende paragraaf sal kortliks hieraan aandag gegee word.

5. ANTROPOLOGIESE GEGEWENS UIT AFRIKA

Terwyl, soos reeds aangedui, die kontekstuele en diffusionistiese paradigmas reeds vroeg in ondersoeke met betrekking tot die Hebreëuse Bybel inslag gevind het, moes die tipologiese, veral wat getuienis uit Afrika betref, heelwat langer wag. Verwysings hierna was tot in die sestigerjare baie sporadies. Hierbo is melding gemaak van die pogings van Steiner en Schapera in die vyftigerjare. Vanaf die sestiger- en sewentigerjare, met die opgang-kom van die antropologiese benadering wat Bybels-Hebreëuse materiaal betref, het die momentum in die verband begin toeneem (kyk Holter 1996). Een van die eerste nuwe pogings was dié van Jensen (1960) wat wys op die kultuurreligieuse parallele tussen die Hebreëuse Bybel en die Nilotiese stamme, met die klem op die rite in Genesis 15. Hy meen dat die ooreenkomste teruggaan op 'n gemeenskaplike kulturele bodem waaruit beide spruit.

Ongeveer uit dieselfde tyd dateer die studies van Cocker (1950) en Earthy (1957). Uit 'n dekade later kom die bydrae van Malamat (1973) wat die basiese beginsels ten grondslag van Israelitiese genealogieë bestudeer en wys op die ooreenkomste met gebruike uit Afrika (kyk ook Wilson 1977). Ook uit dié tyd dateer die bydraes van Westermann (1974-Genesisiskommentaar: 518-661 oor vergelykbare antropologiese bronne oor die sonvloedverhaal) en Fohrer (1953) se bekende boek 'n bietjie vroeër oor die simboliese handeling by die profete. Lang (1984:161) beskryf laasgenoemde twee werke tereg as "Im Schatten von Frazer." Die rede vir die tipering kom duidelik na vore uit die werkwyse wat Fohrer in sy boek volg. Hy versamel 'n magdom vergelykbare etnologiese gegewens uit alle dele van die wêreld (ook uit Afrika) maar maak op grond daarvan onhoudbare afleidings, omdat hy (1) die vergelykende getuienis verwing deur dit te maklik van die een konteks in die ander oor te dra, sonder inagnome van die samehang van elk, en (2) omdat hy hom in sy ondersoek bedien van modelle wat op antropologiese terrein reeds op daardie stadium agterhaal was (Lang 1984:162). Dit is interessant om daarop te let dat hierdie gemeenskaplikhede tussen Bybelse – en Afrikakulture gewoonlik verklaar

word aan die hand van 'n gemeenskaplike kulturele substraat waartoe beide terugherlei kan word (kyk bv Jensen 1960; Westermann 1974; Wernhart 1991).

Die eerste studie wat op 'n suiwerder teoretiese basis bou en wat op 'n omvangryke wyse gebruik maak van etnologiese gegewens uit Afrika, is die studie van Crüsemann (1978). Hy was die eerste wat aspekte van voorstaatlike Israel (hier die teenstand teen die instelling van die monargie) interpreteer in die lig van die veldwerk van die Engelse sosiale antropoloë met betrekking tot pre-industriële gemeenskappe uit Afrika (vgl Sigrist 1967 se versameling van die materiaal). Sigrist (1967) opereer veral met die sentrale beginsel van "gereguleerde anargie" ("Reguliere Anarchie"). In aansluiting by Evans-Pritchard beskryf hy die bepalende samelewingsbeginsel by nie-staatlike, agrariese gemeenskappe as "segmentêr," ('n begrip wat reeds by Durkheim voorkom) en definieer hulle as akefaal (d i sonder 'n sentrale beheerstruktuur). Crüsemann gebruik dié model en maak die afleiding dat Vroeë Israel hiervolgens as segmentêr beskryf kan word en dat die *Sitz im Leben* van die anti-monargale tekste in 'n dergelike sosiale milieu gesoek moet word. Sy keuse vir 'n tipologiese benadering, in stede van 'n diffusionistiese een, verantwoord hy met die volgende stelling:

Sosiologiese arbeid wat natuurlik in prinsiep daarop uit is om reëlmatighede vas te stel, dwing noodwendig daartoe dat in 'n groter mate 'n beroep op buite-Israelitiese analogieë gedoen moet word as wat gewoonlik in die historiese benadering die geval is. Met betrekking tot vrae wat met die voorstaatlike gemeenskap en staatsvorming saam-hang, sal daar egter veral van etnologiese materiaal van relatief ver verwyderde kulture gebruik gemaak moet word, want by die vir-die-Ou-Testamentikus-nader-liggende-ou-Nabye-Oosterse bure behoort die totstandkoming van die staat tot 'n verlede waaroor daar prakties gengerlei skriftelike bronne bestaan nie en wat daarom net op grond van argeologiese of ander onsekere afleidings geïnterpreteer kan word.⁵

(Crüsemann 1978:198-199 my vertaling)

⁵ Soziologische Arbeit, die ja im Prinzip auf Gesetzmässigkeiten aus ist, zwingt mit Notwendigkeit dazu, ausser-israelitische Analogien in weitaus stärkerem Masse heranzuziehen, als das meist bei historischer Arbeit praktiziert wird. Für die Fragen von vorstaatlicher Gesellschaft und Staatenbildung wird es sich dabei vor allem um ethnologisches Material relativ entfernter Kulturen handeln müssen; denn bei den für den Alttestamentler näher liegenden altorientalischen Nachbarn Israels gehört die Entstehung des Staates einer Vergangenheit an, über die praktisch keinerlei schriftliche Quellen vorliegen, die also nur noch archäologisch oder durch unsichere Rückschlüsse fassbar ist."

'n Meer onlangse ondersoek in dieselfde tradisie is die van Neu (1992). Die belangrikheid van sy studie is daarin geleë dat hy as volbloedsosioloog ook baie goed onderleg is in die Bybelwetenskappe en daarom met gemak tussen die twee terreine kan beweeg. 'n Ander bykomstige voordeel van Neu se studie, bo die een van Crüsemann, is dat Neu die historiese ontwikkeling van Vroeë Israel (as 'n nomadiese, segmentêre gemeenskap met 'n "gereguleerde anargie") tot die ontstaan van die koningskap op 'n baie meer sistematiese wyse beskryf.

6. DIE HEBREEUSE BYBEL IN SOSIAAL-ANTROPOLOGIESE PERSPEKTIEF: WINSTE, PROBLEME EN VOORUITSIGTE

Word die literatuur van die afgelope twee tot drie dekades wat oor bogenoemde tema verskyn het oorskou, sou mens breedweg van drie tipes benaderingswyses kon praat. Aan die een kant is daar diegene wat die heuristiese waarde van so 'n aanpak heelhartig onderskryf, aan die ander kant is daar diesulkes wat 'n volledige agterdog daarteenoor openbaar en iewers in die middel is daar dié wat dit met versigtige optimisme bejeën. Hier gaan net enkele uitsprake van die verskillende gedagterigtings kortliks aangestip word sonder om 'n uitvoerige bespreking van elk te voer.

6.1 Winste

- **So 'n benadering verskaf 'n nuwe stel vrae en 'n verruimde blik ten opsigte van bekende inligting**

Hierbo is reeds verwys na die uitsprake van Weber (1952:425) "... some data may be grouped in a matter to emphasize some things different than usual ..." en Eilberg-Schwartz (1990:24) "... can provide a fresh set of questions to ask ... and new ways of answering those questions" in die verband. Vergelyk ook die menings van Barton (1997:228) "... aspects of the text often left hidden from view by traditional methods are allowed to come to the surface" en Carter (1996:3) "... one may see in the newer approaches not only new methodologies but a new set of questions addressed to biblical texts and the world(s) that produced them."

- **Dit verskaf nie bykomstige gegewens nie, maar 'n raamwerk waarvolgens die bestaande ontleed kan word**

McNutt (1990:23) vat hierdie aspek goed saam as sy sê: “The significance of this type of approach (d i die sosiaalwetenskaplike benadering – PAK) ... lies not in providing further evidence to the biblical scholar, but rather in introducing tools for analyzing the ancient information”

- **Dit is 'n aanvulling tot die historiese ondersoek en nie 'n substituuat daarvoor nie**

Rogerson (1989:31) is in die kol as hy beweer: “Anthropology can indicate the complexities of social organisation and indicate broadly what is possible and what is not. It cannot be a substitute for historical research. Thus it is likely that anthropology will continue to be used to support positions that are derived from historical and textual studies.”

6.2 **Probleme**

Die toepassing van sosiaal-wetenskaplike beginsels op die Hebreeuse Bybel bring egter ook eiesoortige probleme. Hier word net enkele genoem:

- **Sosiologiese teorieë en die historiese werklikheid van Bybelse gegewens**

Hier word geraak aan die hart van die vergelykende antropologiese benadering, veral as die werkgebied daarvan die Hebreeuse Bybel is met sy lang oorleweringsgeskiedenis. In die lig hiervan is die vraag wat Lang (1994:321) in sy resensie van die boek van Neu (1992) vra dus 'n baie wesenlike een: “However, can we really reconstruct actual events with the appeal to comparative evidence?” Hierop sou Carroll (1989:204) met 'n besliste “nee” reageer, want, sê hy: “There are, of course, fundamental problems connected with doing the sociology of *ancient* texts because the past is not amenable to the scrutiny of sociologists.” Verder “... the reading of biblical texts from a sociological vantage point is not as simple or straightforward as is often imagined to be the case. The Bible is like a dark glass in which we see our own reflections more often than the social reality

which produced the text” (Carroll 1989:220; kyk ook Sasson 1981; Carter 1996:26; Herion 1986). Vergelyk ook Rodd (1979:469) se vriendelike raad in die verband: “Should we not be well advised then, to leave the past to the historian ... and limit the sociologist to explaining the present ...?” (kyk ook Leach 1980:74, se kritiese geluide in die verband). Overholt (1996) probeer om in sy resente boek die pendulum weer na die middel te laat terugswaai. In sy opvatting oor die verhouding Bybelteks tot historiese werklikheid, stel hy voor dat gewerk word met die voorstelling dat antropologiese data nie Bybelse inligting “spieël” (“mirror”) nie, maar eerder “plot” (“map”): “When we turn to anthropology for assistance in interpreting biblical texts, our goal will not be to establish a normative pattern that mirrors Israelite society. Rather, we will employ ethnographic examples and anthropological theory to help us construct a ‘map’ of the social and religious situation reflected in particular texts” (Overholt 1996:10).

- **Die gevaar van reduksionisme**

Gegee die feit dat die sosiologiese wetenskap geïnteresseer is in nomotetiese (algemeen-geldige) aspekte van die menslike werklikheid, bestaan daar natuurlik die gevaar dat met hierdie uitsluitlike fokus op die algemene die besondere in die slag bly. In ’n volume van die begin-tagtigerjare van die tydskrif *Semeia*, wat gewy is aan die verskynsel profesie, maak die antropoloog Burridge (1981:10) die baie insiggewende opmerking: “... one has to bear in mind that the reduction of the particular to the general case ... can often do less justice to the former”; (kyk ook Osborne 1991:142, se raad: “We dare not force unity upon diversity”).

- **Die (on)geskiktheid van beskrywende terme**

Die vraag wat hier gevra word is hoe algemeen-toepaslik sekere sosiaal-antropologiese terminologie werklik is. Byvoorbeeld, die segmentêre samelewingsmodel van die Nuer, wat via Evans-Pritchard ingang in die beskrywing van Vroeë Israel gevind het, is nie so onproblematies soos dit dikwels voorgelê word nie. Fiensy (1987) het uitgewys dat veral twee aspekte grondige hersiening vra:

- * Die feit dat dit berus op 'n akefale beginsel, en
- * die feit dat dit gegronde is op 'n struktureel-funksionalistiese samelewings-model wat werk met die beginsel van durende ekwilibrium (kyk ook Rogerson 1986).

Voorts kom 'n ander punt van kritiek in dieselfde verband van 'n Afrikaan self (Mojola 1988) wat in die begrip "tribe," wat dikwels aangewend word in die tipering van Vroeë Israel, etnosentriese ondertone verneem. So 'n beskrywing, sê hy, berus op 'n evolusionisties-politieke kategorisering wat 'n "tribe" plaas êrens tussen 'n jag- en versamelaarsgemeenskap en 'n staatopset. Die probleem met betrekking tot hierdie terminologiese verwarring lê egter vir Lemche (1990:88) op 'n ander vlak: "The idea that you can just pick up a standard work of reference in social anthropology and make use of the ideas of that book is nonsense. Even the biblical scholar will have to acquire a broader and more diversified picture of the foreign discipline in question in order to form his own opinions." Ook Leach is baie krities met betrekking tot Bybelgeleerdes se begrip van kontemporêre antropologiese teorieë. Hy maak, byvoorbeeld, die volgende opmerking ten opsigte van Rogerson, wat tog een van die pioniers in die opsig was: "... his understanding of contemporary anthropological argument is in places decidedly confused" (Leach 1980:74).

- **Volharding met uitgediende antropologiese modelle**

'n Ander aspek, wat gedeeltelik saamhang met die voorafgaande, het betrekking op die aanwending van toepaslike modelle. Die gevaar bestaan dat Bybelgeleerdes kan volhou met die toepassing van gegewe antropologiese modelle terwyl die bruikbaarheid daarvan in die antropologie self as lank reeds agterhaal beskou word (Fiensy 1987; kyk ook Carter 1996:24).

6.3 Vooruitsigte

Opsommend dus: die toepassing van sosiaal-antropologiese insigte op die Hebreeuse Bybel lyk belowend, mits in gedagte gehou word dat:

- *so 'n benadering nie as 'n panasee kan geld vir historiese probleme nie.* Knauf verwoord hierdie aspek treffend as hy in sy resensie op die boek van McNutt (1990) sê dat geleerdes daarteen moet waak dat sosiaal-antropologiese modelle nie word wat die dissipline van argeologie twee generasies terug was nie: "... einen einfachen Ausweg aus den Anforderungen der philologischen Kleinarbeit" (Knauf 1992:113). Thompson (1992:129) artikuleer dieselfde gedagte as hy byvoeg dat antropologiese data nie gebruik moet word "... as forms and laws to be accepted or rejected, but rather as elements of a spectrum of possibilities which enables us to structure our much more specific and significantly different historic data."
- *hierdie 'n relatief jong vertakking van die Ou-Testamentiese wetenskap is en dat 'n tradisie nog geskep moet word.* Wat in hierdie kort tydsbestek reeds vermag is, is nie onbeduidend nie. Volgens Chalcraft (1997:14) was die oefening tot op hierdie stadium relatief eksperimenteel. Daar moet nou gebou word aan "... a tradition, and a shared language of concepts and methods";
- *gegee die toenemende interdisiplinêre aard van die moderne menswetenskappe, sal Bybelgeleerdes moet kennis neem van die insigte van die sosiaal-wetenskaplikes.* Hierdie stukkie advies kom van niemand minder nie as Lemche (1998:56ev) wat al belangrike werk op die gebied gedoen het: "It is probable their quality of having created a new understanding of the human mind, which will turn out to be the most important contribution of behavioral sciences. *This is something, which has to be incorporated in any modern (or post-modern) study of a historical subject which involves the activity of human beings*" (my kursivering).

Literatuurlys

Alberty, R 1992. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Albright, W F [1942] 1953. *Archaeology and the religion of Israel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Amborn, H 1992. Strukturalismus, Theorie und Methode, in Fischer 1992: 337-363.
- Barton, S C 1997. Social-scientific criticism, in Porter, S E (ed) 1997, *Handbook to the exegesis of the New Testament*, 277-289. Leiden: Brill.
- Bertholet, A 1919. *Kulturgeschichte Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Best, T F 1983. The sociological study of the New Testament: Promise and peril of a new discipline. *SJTh* 36 181-194.
- Blau, P M & Moore, J W 1970. Sociology, in Hoselitz, B F (ed) 1970, *A reader's guide to the social sciences*, 1-40. New York: The Free Press.
- Brandfon, F R 1981. Norman Gottwald on the tribes of Yahweh. *JSOT* 21, 101-110.
- Brichto, H C 1973. Kin, cult, land and afterlife – a biblical complex. *HUCA* 44, 1-54.
- Budd P J 1989. Holiness and cult, in Clements 1989: 275-298.
- Burridge, K 1981. Reflections on prophecy and prophetic groups. *Semeia* 21, 99-102.
- Carroll, M P 1978. One more time: Leviticus revisited. *Archives Européennes de sociologie* 19, 339-346.
- Carroll, R P 1989. Prophecy and society, in Clements 1989: 203-225.
- Carter, C E & Meyers, C L (eds) 1996. *Community, identity and ideology social science approaches to the Hebrew Bible*. Winona: Lake Eisenbrauns.
- Carter, C E 1996. A discipline in transition: The contributions of the social sciences to the study of the Hebrew Bible, in Carter & Meyers, (eds) 1996:3-36.
- Chalcraft, D J 1997. Introduction, in Chalcraft, D J (ed) 1997, *Social-scientific Old Testament criticism*, 13-19. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Clements, R J (ed) 1989. *The world of ancient Israel: Sociological, anthropological and political perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cocker, M de 1950. Essai de parallelisme Biblico-congolais. *Zaire* 4, 277-298.
- Cohn, R L 1981. *The shape of sacred space: Four biblical studies*. Chicago: Scholars Press.
- Crüsemann, F 1978. *Widerstand gegen das Königtum*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (WMANT 49.)

- Culley, R C 1985. Exploring new directions, in Knight, D A & Tucker, G M (eds) 1985, *The Hebrew Bible and its modern interpreters*, 184-200. Philadelphia: Fortress Press.
- Davies, D 1977. An interpretation of sacrifice in Leviticus. *ZAW* 89(3), 387-399.
- Davies, P R 1994. The society of Biblical Israel, in Eskenazi, T C & Richards, K H (eds), *Second Temple Studies 2: Temple and community in the Persian period*, 22-33. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- De Vaux, R 1965. *Ancient Israel, I-II*. New York: McGraw-Hill.
- Deflem, M 1991. Ritual, anti-structure, and religion: A discussion of Victor Turner's pro-cessual symbolic analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 1-25.
- Descola, P 1992. Societies of nature and the nature of societies, in Kuper, A (ed), *Conceptualizing society*, 107-126. London: Routledge.
- Douglas, M 1966. *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1973. *Implicit meanings: Essays on anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1993. *In the wilderness: The doctrine of defilement in the book of Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JOTSS 158.)
- 1993. The forbidden animals in Leviticus. *JSOT* 59, 3-23.
- Earthy, E D 1957. A probable creation- and flood-myth in Portuguese East Africa. *Numen* 4, 232-34.
- Eilberg-Schwartz, H 1990. *The savage in Judaism: An anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Elliott, J H 1991. Temple versus household in Luke-Acts: A contrast in social institutions, in Neyrey, J H (ed) 1991, *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*, 211-240. Peabody: Hendrickson.
- Esler, P F 1995. *Modelling early Christianity: Social-scientific studies of the New Testament and its context*. London: Routledge.
- Evans-Pritchard, E E 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Field, M J 1958. Ashanti and Hebrew Shamanism. *Man* 58, 14.

- Fiensy, D 1987. Using the Nuer culture of Africa in understanding the Old Testament. *JSOT* 38, 73-83.
- Fikentscher, W 1995. *Modes of thought: A study in the anthropology of law and religion*. Tübingen: Mohr.
- Firmage, E 1990. The biblical dietary laws and the concept of holiness, in Emerton, J A (ed), *Studies in the Pentateuch*, 177-208. Leiden: Brill. (VTS 1990.)
- Fischer, H (red) 1992. *Ethnologie*. Berlyn: Dietrich Reimer.
- Fleischer, G 1989. *Von Menschenverkäufern, Bashankühen und Rechtsverkehren: Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archaischer Perspektive*. Frankfurt A M: Athenaum.
- Fohrer, G 1953. *Die symbolischen Handlungen der Propheten*. Zurich: Zwingli-Verlag. — [1968] 1972. *History of Israelite religion*. London: SPCK.
- Gerstenberger, E 1993. *Das 3. Buch Mose: Leviticus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 6.)
- Giddens, A (ed) 1995. *Human societies*. Cambridge: Polity Press.
- Goldberg, H E 1996. Cambridge in the land of Canaan: Descent, alliance, circumcision, and instruction in the Bible. *JANES* 24, 9-34.
- Golka, F W 1993. *The leopard's spots: Biblical and African wisdom in Proverbs*. Edinburgh: T & T Clark.
- 1996. Sozialanthropologie und Altes Testament am Beispiel biblischer und afrikanischer Sprichwörter, in Diesel, A A et al (eds). *Jedes Ding hat sein Zeit: Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, 65-89. Berlyn: De Gruyter.
- Gorman, F H 1990. *The ideology of ritual: Space, time and status in the priestly theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOTSS 91.)
- Gottwald, N K 1979. *The tribes of Yahweh: A sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 BC*. London: SCM Press.
- Greenberg, M 1962. Another look at Rachel's theft of the teraphim. *JBL* 81 239-248.
- Gunkel, H 1913. *Reden und Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hahn, H F 1954. *The Old Testament in modern research*. Philadelphia: Fortress Press.

- Herion, G A 1986. The impact of modern and social science assumptions on the reconstruction of Israelite history. *JSOT* 34, 3-33.
- Hobbs, J R 1985. The search for prophetic consciousness: Comments and methods. *BTB* 15, 136-141.
- Holter, K 1996. *Tropical Africa and the Old Testament*. Oslo: University of Oslo.
- Houston, W 1993. *Purity and monotheism: Clean and unclean animals in biblical law*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOTSS 140.)
- Hunn, E 1979. The abominations of Leviticus revisited: A commentary on anomaly in symbolic anthropology, in Allen, R F & Reason, D (eds), *Classifications in their social context*, 103-116. London: Academic Press.
- Jensen, A E 1960. Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur im Afrika, in Diamond, S (ed), *Culture in History*, 449-466. New York: Colombia University Press.
- Jenson, D P 1992. *Graded holiness: A key to the priestly conception of the world*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOTSS 106.)
- Jericke, D 1997. *Die Landnahme im Negev: Protoisraelitische Gruppen im Süden Palastinas. Eine archäologische und exegetische Studie*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kellenberger, E 1997. Die Besiedlung des zentralpalästinischen Berglands zur Eisen I-Zeit. *TZ* 53(3), 177-194.
- Klingbeil, G A 1997. *A comparative study of the ritual of ordination as found in Leviticus 8 and Emar 369*. Lewiston: Edwin Mellen.
- Knauf, E A 1992. Resensie van McNutt (1990). *TLZ*, 117 112-114.
- Kraus, H-J 1972. Die Anfänge der religionssoziologischen Forschungen in der alttestamentlichen Wissenschaft, in *Biblisch-theologische Aufsätze*, 296-310. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Kreuzer, S 1993. Grundfragen der sozialgeschichtlichen Forschung am Alten Testament. *Protokolle zur Bibel* 2, 25-46.
- Kruger, P A 1995. Some further indications of rank symbolism in the Baal epic. *UF* 27, 169-175.
- 1996. The removal of the sandal in Deuteronomy XXV 9: "A rite of passage?" *VT* 46, 534-539.

- Laeyendecker, L 1986. Evolution, in Fahlbusch, E (Hrsg), *Evangelisches Kirchenlexikon*, 1222-1228. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lang, B 1983. Old Testament and anthropology: a preliminary bibliography. *BN* 20, 37-45.
- 1984. Spione im gelobten Land: Ethnologen als Leser des Alten Testaments, in Muller, E W et al (Hrsg), *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, 158-177. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- (ed) 1985. *Anthropological approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- 1994. Resensie van Neu 1993. *JBL* 113(2), 319-321.
- Leach, E 1980. Anthropological approaches to the study of the Bible during the twentieth century, in Tucker, G M & Knight, D A (eds), *Humanizing America's Iconic book*, 73-94. Chico: Scholars Press.
- Lemche, N P 1985. *Early Israel: Anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy*. Leiden: Brill. (VTS 37.)
- 1988. *Ancient Israel: A new history of Israelite society*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 1990. On the use of "system theory," "macro theories," and "evolutionistic thinking" in modern OT research and biblical archaeology. *SJOT* 2, 73-88.
- 1998. The origin of the Israelite state. *SJOT* 12, 44-63.
- Lenski, G & Lenski, J (eds) 1974 (1970). *Human societies: An introduction to macro-sociology*. New York: McGraw-Hill.
- Lohfink, N 1983. Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel. *BiKi* 38, 55-58.
- Long, B O 1982. The social world of ancient Israel. *Interpretation* 36, 243-255.
- 1998. *Planting and reaping Albright: Politics, ideology, and interpreting the Bible*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Lurje, M 1927. *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche*. Giessen. (BZAW 45.)

- Machinist, P 1991. The question of distinctiveness in Ancient Israel, in Eph'al, I & Co-gan, M (eds), *A highway from Egypt to Assyria: Studies in ancient Near Eastern history and historiography presented to Hayim Tadmor*, 420-442. Jerusalem: Magnes Press.
- Malamat, A 1973. Biblical genealogies and African lineages. *Archives Européennes de Sociologie* 14, 126-136.
- Malina, B 1982. The social sciences and biblical interpretation. *Interpretation* 37, 229-242.
- 1993. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Louisville: John Knox.
- Malul, M 1990. The comparative method in ancient Near Eastern and biblical legal studies. Kevelaer: Butzon & Bercker. (AOAT 227.)
- 1996. Èa\qe\b “heel” and Èa\gab “to supplant” and the concept of succession in the Jacob-Esau-narratives. *VT* 46(2), 190-212.
- Mandelbaum, M 1977. *The anatomy of historical knowledge*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mayes, A D H 1988. Idealism and materialism in Weber and Gottwald, *Proceedings of the Irish Biblical Association* 11, 44-58 (Carter & Meyers 1996, 258-272).
- 1989. *The Old Testament in sociological perspective*. London: Pickering.
- McNutt, P 1990. *The forging of Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- McVann, M (ed) 1995. *Transformations, passages, and processes: Ritual approaches to biblical texts*. Atlanta: Scholars Press. (Semeia 67.)
- Meigs, A S 1978. A Papuan perspective on pollution. *Man* 13, 304-318.
- Mendenhall, G E 1962. The Hebrew conquest of Palestine. *BA* 25, 66-87.
- 1973. *The tenth generation: The origins of biblical tradition*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Merker, M 1904. *Die Masai: Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Milgrom, J 1991. *Leviticus 1-16*. New York: Doubleday. (AB 3.)

- Mojola, A O 1988. Peasant studies and biblical exegesis: A review with some implications for biblical translations. *African Theological Journal* 17, 162-173.
- Müller, E W et al (Hrsg) 1984. *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, 158-177. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mürmel, H 1994. Bemerkungen zum Problem des Einflusses von William Robertson Smith auf die Durkheimgruppe, in Preissler, H et al (Hrsg) 1994, *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für K Rudolph zum 65. Geburtstag*, 471-478. Marburg: Diagonal Verlag.
- Nadel, S F 1951. *The foundations of social anthropology*. London: Cohen & West.
- Neu, R 1992. *Von der Anarchie zum Staat: Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Niemann, H M 1993. *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*. Tübingen: Mohr. (FAT 6.)
- Nippel, W 1990. *Griechen, Barbaren und "Wilden": Alte Geschichte und Sozialanthropologie*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Noth, M 1960. *The history of Israel*. London: Black.
- Oden, R A 1993. Resensie van Eilberg-Schwartz (1990). *RSR* 19(3), 225-230.
- Oesch, J M 1992. Sozialgeschichtliche Auslegung des Alten Testaments: Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. *Protokolle zur Bibel* 1, 3-22.
- Osborne, G R 1991. *The hermeneutical spiral: A comprehensive introduction to biblical interpretation*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Otto, E 1981. Sozialgeschichte Israels: Probleme und Perspektiven. Ein Diskussionspapier. *BN* 15, 87-92.
- Overholt, T W 1996. *Cultural anthropology and the Old Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Patai, R 1947. Hebrew installation rites: A contribution to the study of ancient Near Eastern-African culture. *HUCA* 10, 143-225.
- Pedersen, J [1926]1946. *Israel: Its life and culture, I-II*. London: Oxford University Press.
- Ringgren, H 1966. *Israelite religion*. London: SPCK.

- Rodd, C S 1979. Max Weber and Ancient Judaism. *SJTh* 32, 457-469.
- 1981. On applying a social theory to biblical studies. *JSOT* 19, 95-106.
- 1990. Sociology and social anthropology, in Coggins, R J & Houlden, J C (eds). *A dictionary of biblical interpretation*, 635-639. London: SCM Press.
- Rogerson, J W 1978. *Anthropology and the Old Testament*. Oxford: Blackwell.
- 1986. Was early Israel a segmentary society? *JSOT* 36, 17-26.
- 1989. Anthropology and the Old Testament, in Clements, 1989: 17-31.
- 1990. Anthropology, in Coggins, R J & Houlden, J C (eds), *A dictionary of biblical interpretation*, 26-28. London: SCM.
- Roloff, J 1996. Sozialgeschichtliche Exegese, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, 349-353. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sasson, J M 1981. On choosing models for recreating Israelite pre-monarchic history. *JSOT* 21, 3-24.
- Sawyer, J F A (ed) 1996. *Reading Leviticus: A conversation with Mary Douglas*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Schapera, I 1955. The sin of Cain. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 85, 33-43 (Lang 1985, 26-42).
- Schlesier, R 1994. *Kulte, Mythen und Gelehrte: Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Schottroff, W 1974. Soziologie und Altes Testament. *VF* 19, 46-66.
- Scroggs, R 1980. The sociological interpretation of the New Testament: The present state of research. *NTS* 26, 164-179.
- Sigrist, C & Neu, R (Hrsg) 1989. *Ethnologische Texte zum Alten Testament, Band 1: Vor- und Frühgeschichte Israels*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- 1992. *Ethnologische Texte zum Alten Testament, Band 2: Zur Entstehung des Königtums*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Sigrist, C 1967. *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*. Freiburg: Olten.
- Smith, J Z 1978. *Map is not territory: Studies in the history of religions*. Leiden: Brill.
- Smith, W R [1885] 1966. *Kingship and marriage in Early Arabia*. Oosterhout: Anthropological Publications.

- Smith, W R [1889] 1923. *Lectures on the religion of the Semites*. London: Black.
- Steiner, F 1954. Enslavement and the early Hebrew lineage system. *Man* 54, 73-75 (Lang 1985, 21-25).
- Suphan, B 1879. *Herders Sämmtliche Werke*, Band 10. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Talmon, S 1978. The "comparative method" in biblical interpretation: Principles and problems, in *Congress Volume: Göttingen 1977*, 320-356. Leiden: Brill.
- Theissen, G 1979. Zur forschungsgeschichtlicher Einordnung der soziologischen Fragestellung in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 3-34. Tübingen: Mohr. (WMANT 19.)
- Thompson, T L 1992. *Early history of the Israelite people*. Leiden: Brill.
- Torrend, J 1910. Likeness of Moses story in central African folklore. *Anthropos* 5, 54-70.
- Turner, V W 1967. *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Van der Toorn, K 1994. Parallels in biblical research: purpose of comparison, in *Proceedings of the Eleventh Congress of Jewish Studies*, 1-8. Jerusalem: The World Union of Jewish Studies.
- Van Gennep, A 1960 (1909). *The rites of passage*. London: Routledge & Kegan.
- Weber, M. [1917-19]1952. *Ancient Judaism*. Tr and ed by Gerth, H H & Martindale, D. New York: The Free Press.
- Weber, M [1922] 1963. *The sociology of religion*. London: Methuan.
- Welten, P 1989. Ansätze sozialgeschichtlicher Betrachtungsweise des Alten Testaments im 20. Jahrhundert. *BThZ* 2, 207-221.
- Wenham, G J 1979. *Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans. (The New International Commentary on the Old Testament.)
- 1983. Why does sexual intercourse defile? (Lev 15, 18). *ZAW* 95, 432-436.
- Wernhart, K R 1991. Altes Testament und Schwarzafrika, in Kreuzer, S & Lüthi, K (Hrsg), *Zur Aktualität des Alten Testaments: Fs für Georg Sauer zum 65. Geburtstag*, 219-226. Frankfurt: Peter Lang.

- Westermann, C 1974. *Genesis 1-11*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (BKAT 1(1).)
- Whitekettle, R 1991. Leviticus 15, 18 reconsidered: Chiasm, spatial structure and the body. *JSOT* 49, 31-45.
- 1995. Leviticus 12 and the Israelite woman: Ritual process, liminality and the womb. *ZAW* 107(3), 393-408.
- Whitelam, K W 1995. Sociology or history: towards a (human) history of Ancient Palestine? in Davies, P R et al (eds), *Words remembered texts renewed: Essays in honor of John F A Sawyer*, 149-166. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOTS 195.)
- Wilson, R R 1977. *Genealogy and history in the biblical world*. New Haven: Yale University Press.
- 1984. *Sociological approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.