

JULIUS WELLHAUSEN
DIE DENKE VAN 'N OU-TESTAMENTIKUS

deur

GIDEON JOHANNES SERFONTEIN

Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad

Philosophiae Doctor

in die vak

Ou Testament

aan die

Universiteit van Pretoria

PROMOTOR: Prof. JH Le Roux

November 2011

BEDANKINGS

Ek wil graag die volgende persone en instansies bedank vir die besondere bydrae tot die voltooiing van my studies:

- My promotor, professor Jurie le Roux. Hy was die persoon wat my 'n liefde vir die Ou Testament gegee het. Ek wil hom bedank vir sy geduld, vriendskap en die ure wat hy aan my bestee het. Sy leiding en voorbeeld was vir my 'n inspirasie en dit was 'n groot voorreg om hierdie studie onder sy promotorskap te kon voltooi.
- Die Universiteit van Pretoria vir die beurs wat aan my toegestaan is sodat ek hierdie studie kon voltooi.
- Vir die NG Gemeente Vaalpark vir die geleentheid en finansiële ondersteuning gedurende my studiejare.
- Vir my ouers, kinders en vriende wat my ondersteun en aangemoedig het, met boodskappe, versies en gebede.
- Vir die volgende persone wat gehelp het met die taalversorging:
 - My kollega, dominee Danie Pretorius wat my studie deurgelees het en spelfoute en ander taalfoute gekorrigeer het en baie van my take in die gemeente oorgeneem het sodat ek hierdie studie kon voltooi;
 - Mevrouw Marina van Wyk wat op baie kort kennisgewing haar tyd opgeoffer het om te help met die taalversorging en uitleg;
 - My pa wat ook in 'n rekordtyd die studie moes deurlees en soek vir spelfoute.
- Aan my vrou Antjie, baie dankie vir jou ondersteuning, bystand, hulp en opoffering oor hierdie laaste aantal jare. Jou aandeel sal ek nooit vergeet nie en ek dra hierdie studie aan jou op.

ABSTRACT

Julius Wellhausen is known as the father of the *Classical form of the source hypothesis*. The purpose of this thesis is to examine Wellhausen's life, his greatest works and his influences on the study of the Pentateuch, including observing the process that paved the way for him to become the bearer of this title. Lastly, whether his source hypothesis has any relevance with the study of the Pentateuch in this day and age will also be answered.

In the first chapter the role of Old Testament, critics like Spinoza, Simon, Astruc, De Wette, Hupfeld, Reuss, Kuenen and Graf will be examined. They all played a part in establishing the source hypothesis to which Wellhausen gave its final form. The era of the Enlightenment got momentum in the beginning of the nineteenth century. This movement also played a major role in creating the environment in which a critical examination of the Bible and its sources could be done. Wellhausen was influenced by this new way of thinking and was helped by the findings of other Old Testament critics that preceded him.

In chapter two, his student life and the role of his teacher Heinrich Ewald will be examined. One of Wellhausen's aims was to write a history of Israel. To execute this he required sources. In chapter three, the first chapter (Genesis) of his book, *Die Composition des Hexateuchs* will be examined to get an idea of the method he used in the recognition, grouping and dating of the sources. The sources he identified in Genesis were the Yahwist, Elohist, Jehovist and Q (book of the four covenants and later called the Priestly source).

Wellhausen used these sources to construct a history of Israel. In Chapter four an examination of his *Geschichte Israels* up to the beginning of the Christian era will be done. His greatest work was most certainly, his *Prolegomena zur Geschichte Israels* and in chapter five this masterpiece will be examined with special emphasis on the first part, namely *Geschichte des Kultus*.

After Wellhausen has compared the different sources with each other, he came to certain conclusions. During the religion of Israel there was a development that can be traced from the earlier sources of the Yahwist(J), Elohist(E) to Deuteronomy(D) and finally to the Priestly Source(P). Early sources indicate that the worship of Israel was a spontaneous and free willing act. There were no rules regarding the place of worship, sacrifice, the sacred feasts and the clergy. In Deuteronomy this have now changed and laws were introduced regarding these aspects which the Israelites should adhere to. In the Priestly Source these laws are now assumed. From the outcome of these findings, it was clear for Wellhausen that the Priestly Source is the youngest of the sources. Therefore P should be dated in the exile or post-exilic period.

Chapter six is a summary of Wellhausen's source hypothesis and how his source hypothesis assisted other scholars during their own research and findings. This study will close with a modern view on his source hypothesis and its relevance for today.

Keywords

Wellhausen
Source criticism
Source hypothesis
Literary criticism
Pentateuch
Hexateuch
Yahwist
Jehowist
Priestly Source
History of Israel

INHOUDSOPGAWE

BEDANKINGS	i
AFKORTINGS	vii
Inleiding	1
HOOFSTUK 1: VOORBEREIDINGS	6
1.1 Inleiding	6
1.2 Die kleredrag word ontwerp en gemaak	6
1.2.1 Vanaf die tradisie tot by Richard Simon	6
1.2.2 Die eerste treë na 'n bronneteorie	9
1.2.3 Verdere treë na 'n bronneteorie	11
1.2.3.1 Vroeë bronneteorie	12
1.2.3.2 Die fragmentteorie	12
1.2.4 Vanaf De Wette tot by die Hupfeld	13
1.2.5 Die Rol van Reuss, Vatke, George, Kuenen en Graf	17
1.3 Die dekor word gebou	25
1.3.1 Die era wat alles verander het	25
1.3.1.1 Die politieke verandering in Duitsland	26
1.3.1.2 Die klem word nou op geskiedenis gelê	28
1.3.1.3 Die invloed op die teologie	29
1.4 Opsommende aantekening	33

HOOFSTUK 2: BEDRYF EEN – DIE ONTNUGTERING 35

2.1 Inleiding	35
2.2 Die beginjare	35
2.3 Wellhausen se ontnugtering	36
2.4 Die rol van Georg Heindrich Ewald (1803-1875)	40
2.4.1 Ewald se standpunt	41
2.4.2 Die boek wat alles begin het	42
2.4.3 Die breuk	49
2.5 Wellhausen se akademiese loopbaan begin	52
2.6 Opsommende aantekeninge	53

HOOFSTUK 3: BEDRYF TWEE – 'n STERK FONDAMENT

WORD GELê 55

3.1 Inleiding	55
3.2 'n Monumentale werk : Die Composition des Hexateuchs	56
3.2.1 Genesis 1-11 : Die oergeskiedenis	59
3.2.1.1 Die oudste verhaal word ingevoeg	60
3.2.1.2 Die vloed verhaal word uitgebrei	64
3.2.1.3 'n Laslappie geslagsregister	67
3.2.2 Abraham en Isak	69
3.2.2.1 'n Duidelike Elohistiese handtekening	71
3.2.2.2 'n Duidelike Jahwistiese handtekening	73
3.2.2.3 Die vermenging van die Jahwis en Elohis	75
3.2.2.4 Die groeiproses van die Jahwis en die Elohis na die Jehowis	76
3.2.2.5 Waar pas Genesis 14 dan in?	78
3.2.2.6 Abraham en Sodom en Gomorra	79
3.2.2.7 Isak se kort verhaal	80
3.2.3 Jakob en Esau	82

3.2.3.1	Jacob se jeug in sy ouerhuis	82
3.2.3.2	Jacob bly by Laban : Genesis 29:1-30 :24	87
3.2.3.3	Jacob keer terug : Genesis 30:25-31 : 55	89
3.2.3.4	'n Angstige ontmoeting : Genesis 31:55-33 : 17	94
3.2.3.5	Juda se bloedskande met Tamar : Genesis 36, 38	98
3.2.4	Josef en sy broers : Genesis 37, 39-50	100
3.2.4.1	Josef word na Egipte geneem : Genesis 37:2b-36, 39:1	102
3.2.4.2	Josef se lot in Egipte : Genesis 39:2-23	104
3.2.4.3	Josef in die gevangenis : Genesis 40	105
3.2.4.4	Josef verklaar die drome van Farao en ontmoet sy broers : Genesis 41-42	106
3.2.4.5	Josef se broers gaan weer na Egipte : Genesis 43-44	106
3.2.4.6	Josef maak homself bekend en Jacob vertrek na Egipte : Genesis 54:1-46 : 107	108
3.2.4.7	Jacob in Egipte : Genesis 46:6-50	109
3.3	Opsommende aantekeninge	111
3.3.1	Die Jahwis (J)	112
3.3.2	Die Elohis (E)	112
3.3.3	Die <i>Vierbundesbuch</i> (Q)	113
3.3.4	Die Redakteurs (R)	113

HOOFSTUK 4: DERDE BEDRYF – 'n STEWIGE VESTING WORD GEBOU

4.1	Inleiding	117
4.2	Die <i>Gesichte Israels</i> 1	117
4.2.1	Die begin van die nasies	118
4.2.1.1	Waar begin Israel se godsdiens?	121
4.2.1.2	Die aanbidding van Jahwe	122
4.2.1.3	Israel se godsdiens van monoteïsties	125

4.2.2 Die vestiging in Palestina	126
4.2.2.1 Josua se intogverhaal	127
4.2.2.2 Rigters se intogverhaal	128
4.2.3 Die vestiging van die koningkryk en die eerste drie konings	131
4.2.4 Van Jerobeam I tot en met Jerobeam II	136
4.2.5 God, die wêreld en die lewe van die mens in ou Israel	139
4.2.6 Die val van Samaria	143
4.2.7 Die val van Juda	147
4.2.8 Die profetiese reformasie	152
4.2.9 Jeremia en die val van Jerusalem	155
4.2.10 Ballingskap en die herstel	157
4.2.11 Judaïsme en die Christendom	161
4.3 Opsommende aantekeninge	164
HOOFSTUK 5: BEDRYF VIER – DIE BOUWERK WORD VOLTOOI	167
5.1 Inleiding	167
5.2 Die Prolegomena Zur Geschichte Israels	168
5.2.1 Die geskiedenis van die godsdien van Israel	169
5.2.1.1 Die plekke waar aanbid is	169
5.2.1.2 Die offers	180
5.2.1.3 Die heilige feeste	186
5.2.1.4 Die priesters en die Leviete	195
5.2.1.5 Die vergoeding van die tempel amptenare	209
5.2.2 Die geskiedenis van tradisie	216
5.2.3 Israel en Judaïsme	217
5.3 Opsommende aantekeninge	220

HOOFSTUK 6: DIE NALATENSKAP EN KRITIEK	222
6.1 Inleiding	222
6.2 Die Nalatenskap van Wellhausen	223
6.2.1 Die bydrae van Wellhausen tot die studie van die Ou Testament	225
6.3 Die invloed van Wellhausen se bronneteorie	230
6.3.1 Persone wat die bronnekritiek as basis gebruik het vir hulle eie teorieë	231
6.4 Wellhausen se bronneteorie word gekritiseer	238
6.5 Samevattende opmerkings	249
6.6 Waar staan ons vandag en wat is die pad vorentoe?	251
ADDENDUM A	258
ADDENDUM B	275
ABSTRACT	276
KEYWORDS	277
LITERATUURLYS	278

AFKORTINGS

- A** Grundschrift/basisgeskrif/ouer Elohis
B Jonger Elohis
C Jahwis
D Deuteronomis
Deut. Deuteronomium
E Elohis
E₁ Eerste Elohis
E₂ Tweede Elohis
Eks. Eksodus
Gen. Genesis
HTR Harvard Theological Review
J Jahwis
JBL Journal of Biblical Literature
JE Jehowis
Jos. Josua
JSOT Journal for the study of the Old Testament
Kon. Konings
NAV Nuwe Afrikaanse vertaling
n.C. Na Christus
NGTT Nederduits-Gereformeerde Teologiese Tydskrif
Num. Numeri
OTE Old Testament Essays
OAV Ou Afrikaanse vertaling¹
P Priestergeskrif
p Bladsy/pagina
Q Vier verbondsboeke/ Vierbundesbuch/ Quator

¹ Die OAV sal gebruik word in aanhalings omdat dit maklike direk met die Hebreeus vergelyk kan word, behalwe waar dit anders vermeld word.



R Redakteur van bronne

red. Redakteur

reds. Redakteurs

RGG Religion in Geschichte und Gegenwart

Teo Teologies

TRE Theologische Realenzyklopädie

v. Vers

v.C. Voor Christus

VT Vetus Testamentum

ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Inleiding

'n Snerpende winterswind ruk aan die takke en handevol dooie blare word teen die grensmuur van die begraafplaas buite Göttingen, Duitsland vasgewaai. Aan die westekant van die begraafplaas staan 'n klein groepie mense stil in 'n sirkel om 'n oop graf. Hulle is geklee in dik jasse, serpe en musse om hulle teen die ysige wind te beskerm. Dit is doodstil as die houtkis met die eenvoudige bossie blomme daarop stadig in die donker graf afsak. Die enigste geluid wat gehoor word as die geloei van die wind nou en dan bedaar, is die geskuur van toue teen die kis wat stadig deur 'n paar mans in die graf laat sak word.

Uiteindelik kom die kis tot stilstand. Die toue word losgewikkel en opgetrek. “Stof is jy en tot stof sal jy terugkeer” sê die predikant en daarmee kom die amptelike verrigtinge by die graf tot 'n einde. Familie en vriende betoon 'n laaste huldeblyk deur blomblare en 'n paar korreltjies sand op die kis in die graf te strooi. So word afskeid geneem van 'n geliefde eggenoot, familielid, vriend en 'n legende in wording. Min mense het die begrafnis bygewoon van Julius Wellhausen, oorlede op 7 Januarie 1918 (Graf 2005:1386) in die ouderdom van 73 jaar, 7 maande en 21 dae. Sy eggenoot, Marie Wellhausen, dogter van Heinrich Limpricht, 'n apteker en later professor in organiese chemie by die Universiteit van Greifswald in Duitsland, is die enigste naasbestaande (Smend 1982:6). Uit haar en Wellhausen se huwelik van 41 jaar is daar nie kinders gebore nie (Smend 1991:168) en vir die Wellhausenegpaar was hul kinderloosheid altyd 'n teer saak gewees.

Die feit dat die begrafnis van haar eggenoot, Julius Wellhausen, deur so min mense bygewoon is, het vir Marie lank daarna steeds gehinder. Het die al feller wordende oorlog in Europa, en gepaardgaande oorlogsverklaring deur die Verenigde State van Amerika op 6 April 1917 teen Duitsland, moontlik iets daarmee te doen gehad? (Jamieson 1972:129). Kon 'n ander rede vir die swak bywoning dalk wees dat Wellhausen se universiteitskollegas en ander kerklui bekommerd was dat hul teenwoordigheid by sy begrafnis die indruk kon skep dat hulle sy standpunte,

bevindings en uitsprake kondoneer? Miskien was hulle bang dat hulle dieselfde kritiek en vooroordele sou ervaar wat Wellhausen in sy leeftyd moes verduur.

Vir die groepie by die graf was Julius Wellhausen nie 'n ikoon of 'n wêreldbekende figuur nie, maar bloot 'n gewone man en 'n vriend met wie hulle 'n lewe gedeel het. Ook Marie Wellhausen het nie haar man beskou as iemand wat later die titel sou kry as een van die mees briljantste teoloë van sy tyd nie - dit is onwaarskynlik dat sy al sy dokumente en notas na sy dood sou verbrand het as dit wel die geval was (Smend (1982:4). Die histories-kritiese manier waarop Julius Wellhausen die Bybel en spesifiek die Ou Testament hanteer het, was vir die kerk en sekere teoloë 'n steen des aanstoots. Hulle het aangevoer dat hy die gesag van die Bybel onder verdenking plaas met sy aansprake dat die Bybel nie goddelik geïnspireer is nie. Veral konserwatiewe teoloë soos Franz Delitzsch en August Dillmann het hom hewig gekritiseer (Smend 2007:97).

Wellhausen het die tradisionele siening en interpretasie van die Heksateug geweeg en te lig bevind. Dit het daartoe gelei dat hy geëtiketteer is as 'n moeilikheidmaker en van godslastering aangekla is. Die beskuldiging dat hy gepoog het om die Bybel te diskrediteer, was egter nooit Wellhausen se bedoeling nie. Al wat hy wou doen, was om 'n geskiedenis van Israel te skryf. Hierdie proses het bronne asook die manier waarop dit gebruik is om die Heksateug te vorm wat aanleiding gegee het tot baie van sy werk. (Brueggemann 1982:15). Dit is die identifisering van bogemelde bronne asook die manier waarop dit gebruik is om die Heksateug te vorm, wat aanleiding gegee tot baie van sy werk. Sy teorie oor die bronne van die Pentateug het die finale paradigmaskuif bewerkstellig wat tot diep in die twintigste eeu die basis van studie ten opsigte van die Pentateug geword het. Nicholson (2006:95) sê: *As late as the early 1970s, that is, virtually a century after Wellhausen's presentation of it, the Documentary Theory of the composition of the Pentateuch remained firmly in place among the majority of Old Testament scholars.* Wellhausen se bevindings en die chronologiese volgorde waarin hy die bronne J-E-D-P gerangskik het, het aanleiding gegee tot sy latere titel as “die vader van die Klassieke bronneteorie” of *Classical form of the source Hypothesis* (Campbell et al 1993:5).

Wat Julius Wellhausen in teenstelling met ander teoloë vermag het, was om die bronne in die Heksateug teks vir teks te identifiseer. Hy het aangedui waar die raakpunte tussen die bronne is en wat die redakteurs se rol in die bymekaarbring van hierdie bronne was. Hy het daarin geslaag om al die bydraes van geleerdes voor hom asook die van sy tydgenote op te som in een samevattende teorie. R. Boer (2005:349) skryf dat Wellhausen se naam in die Ou-Testamentiese wetenskap die volgende betekenis het: *The first moment when all that existing biblical research in nineteenth-century Germany came together in a brilliant and stimulating synthesis.* Hy het die bronne met datums verbind en sodoende bewys waarom Reuss, Kuenen en Graf korrek was om die priesterlike bron as die laaste en jongste bron te identifiseer (Wellhausen 2004:12;17-18).

Die wordingsgeskiedenis van die Heksateug toon op ironiese wyse vele ooreenkomste met die metode wat Wellhausen gevolg het om sy eie standpunte tot 'n finale teorie te verfyn. Dit word vandag algemeen aanvaar dat Genesis asook die Pentateug nie slegs een outeur het nie. Netso was Wellhausen nie alleenuitvinder en ontdekker van die bronne in Genesis nie (vir die voorlopers van Wellhausen wat reeds verskillende bronne raakgesien het, vgl. Otto 2011:3-4). Hy was wel die persoon wat die kritiek teen die bestaande paradigma in een logies beredeneerde teorie uiteengesit het. Vervolgens word Julius Wellhausen vandag algemeen beskou as die vader van die klassieke vorm van die bronneteorie (vir 'n kort opsomming van bronneteorie vgl. Alter 1996:xl-xli).

Wellhausen het nie in sy leeftyd die erkenning gekry wat hy verdien het nie. Net soos ander pioniers op verskillende terreine voor hom, het hy 'n eensame pad bewandel. Sy enorme bydrae tot die studie van die Ou Testament is eers na sy dood werklik erken en waardeer. Julius Wellhausen kan met reg 'n legende in die Ou-Testamentiese wetenskap genoem word en die invloed van sy nalatenskap sal vir nog baie jare geld.

In hierdie werk gaan die lewe van Julius Wellhausen metafories gelykgestel word aan die opvoering van 'n toneelstuk. Voordat 'n toneelstuk op die planke gebring kan word, moet daar eers 'n groot mate van voorbereiding plaasvind.

Twee essensiële bestanddele van enige toneelstuk is die dekor en die kleredrag (kostumering). Dekor is belangrik aangesien dit die konteks en agtergrond - die ruimte - van die toneelstuk daarstel. Die ontwerp van die kleredrag en hulpmiddels (rekwisiete) plaas die toneelstuk binne 'n bepaalde tydsmilieu. Die akteurs in die toneelstuk dra egter niks by tot die skep van die dekor of die kleredrag nie. Hulle rol is om bloot binne die konteks van die drama, geloofwaardig op te tree.

Die metaforiese toepassing van bogemelde toneelmatige aspekte op die lewe van Julius Wellhausen is dan: die agtergrond van die negentiende eeu is die dekor; sy bronne (nalatenskap) en die bronne van die ander wetenskaplikes wat hom voorafgegaan het, is die kleredrag en hulpmiddels. Julius Wellhausen as hoofkarakter in die toneelstuk dra niks by tot die tydruimtelike milieu nie; hy is bloot binne hierdie raamwerk geplaas (gebore) en dit het 'n bepalende invloed in sy lewe. Hy is onlosmaaklik deel van daardie konteks, net soos 'n akteur wat nie buite die konteks van die toneel waarbinne hy/sy optree, kan beweeg nie. Die kleredrag en hulpmiddels word deur die akteur gebruik om sy rol te vertolk. Op dieselfde wyse kon Wellhausen slegs met die bronne tot sy beskikking sy rol in die opvoering van sy lewe en die geskiedenis vertolk.

Daar was 'n paar deurslaggewende momente wat Julius Wellhausen se denke en eindelijk sy lewe, in 'n nuwe rigting gestuur het. Hierdie momente is geïnspireer deur bepaalde mense wat 'n enorme bydrae gelewer het tot sy siening van en benadering tot die Ou Testament. Die bydraes van hierdie mede-akteurs of newekarakters het die konteks geskep vir Wellhausen se meesterlike vertolking van die hoofkarakter (protagonis) in hierdie drama.

Gewoonlik verskyn daar na afloop van 'n toneelstuk resensies wat die bepaalde stuk asook die spel van die akteurs, prys of kritiseer.

Julius Wellhausen se teorie was vir byna 'n eeu deur die meeste geleerdes hoog aangeslaan, synde die beste benadering te wees ten einde die Pentateug te verstaan. Dit het 'n "n bepalende invloed opsy lewe gehad. (vgl. p242).

Vanaf 1970 is die bronneteorie as vernaamste benadering ten opsigte van die bestudering van die Pentateug uit verskeie oorde fel gekritiseer en die geldigheid daarvan selfs in twyfel getrek.

As Wellhausen se lewe bestudeer word, word daar gou opgemerk dat hy nie soseer die persoon was wat die bronne ontdek en geïdentifiseer het nie. Sy unieke bydrae was sy vermoë om die groter geheel te sien en daarvolgens die insigte van ander teoloë saam te snoer om 'n logies-beredeneerde teorie vir die ontstaansgeskiedenis van die Pentateug daar te stel (Otto 2011:3-4).

HOOFSTUK 1

VOORBEREIDINGS

1.1 Inleiding

Vanaf die Patristiese tydperk (Ska 2006:96), wat strek vanaf 100 n.C. tot 450 n.C. en vir jare daarna tot ongeveer 1100 n.C., was Moses deur die kerk aanvaar as die outeur en samesteller van die Pentateug. Die aanname vir sy outeurskap kan toegeskryf word aan die Hellenisme se oortuiging dat 'n belangrike werk nie anoniem kon wees nie. In hierdie tydperk is daar nie krities na probleme of dupliseringe in die teks gekyk nie. Die groot klem het aanvanklik daarop geval dat die Christelike kerk teen die Judaïsme en Klassieke kulture beskerm moes word. Skrifinterpretasie was gegrond op 'n allegoriese verstaan van die Bybel en daar was algemeen aanvaar dat dit die enigste metode was om die Bybel te interpreteer en te aktualiseer (Le Roux 2011:97-98).

1.2 Die kleredrag word ontwerp en gemaak

1.2.1 Vanaf die tradisie tot by Richard Simon

Die eerste kritiese vraag oor die outeurskap van die Pentateug word deur Abraham Ibn Esra (1092-1167n.C.) gestel (vgl. Houtman 1980:28-29; Spinoza 1951:121). Hy maak geen aansprake nie omdat hy bang was vir vervolging indien hy die outeurskap van Moses sou bevraagteken. Hy vind dit wel vreemd dat Moses in Genesis 12:6 verwys na die Kanaäniete wat “in daardie tyd” nog die land bewoon het, eerder as wat Moses sou skryf dat “die Kanaäniete nou die land bewoon” (vgl. Deist 1984:5). Vir jare na Ibn Esra is die hele kwessie oor die outeurskap van die Pentateug onaangeraak en eers met Benedictus Spinoza (1632-1677) het hierdie saak weer na vore gekom. Vir Spinoza was die Bybel nie die bron van historiese, natuurlike of spekulatiewe kennis nie (Frei 1974:42-46). Volgens Spinoza (1951:175-181) verskaf die Bybel riglyne oor die wyse waarop daar reg en gehoorsaam voor God gelewe moet word.

Spinoza wou die werklikheid rasideel verklaar. Vir hom was die wêreld 'n eenheid en nie drie afsonderlike substansies nie. Spinoza het geglo dat God die enigste ware substansie is. God was egter vir hom nie los van sy skepping nie, maar Hy was die totaliteit van alles en elke voorwerp. Spinoza kry dit reg om vir die eerste keer die historiese taak van die Ou-Testamentikus baie duidelik uiteen te sit (Boccaccini 2002:15-16). Sy bydrae was ook baie belangrik vir die historiese verstaan van die Ou Testament - dit word die patroon wat deur die ander Ou Testamentici gebruik word om die kleredrag vir die Wellhausendrama op uit te sny.

Spinoza maak die volgende stellings (vgl. ook Harrisville & Sundberg 1995:43-64):

- i Volgens Spinoza (1951:98-99) is daar geen verskil tussen die metodes wat deur Skrifverklaarders en wetenskaplikes gebruik word nie. Beide moet die geskiedenis inspan om sekere data te versamel en beginsels daaruit af te lei. Spinoza beskou die Jode se reaksie om alles wat gebeur aan God toe te skryf as anachronisties.
- ii Die eksegeet moet altyd rasideel met die Skrif omgaan en nooit op openbaring of inspirasie terugval nie. Al die kennis oor die Skrif moet uit die Skrif self kom (Spinoza 1951:190-199).
- iii Die waarheid van die Skrif is dit wat die menslike rede kan erken sonder dat hy gehelp word in sy verstaan. Die betekenis van die Skrif moet inpas by die ervaring van die rede van mense soos wat die mens dit elke dag beleef (Spinoza 1951:195).
- iv Spinoza (1951:101) gee ook aanduidings oor hoe die eksegeet sy historiese taak moet uitvoer: Eerstens moet hy 'n besondere kennis hê van die taal waarin die Bybel geskryf is en tweedens moet sake volgens temas gegroepeer word en derdens moet die konteks ook in ag geneem word (vgl. Boerman 2009:94).

Spinoza (1951:98-99) maak ook belangrike uitsprake aangaande die Pentateug. Hy is van mening dat Moses nie die skrywer van die Pentateug is nie (vgl. Houtman 1980:37-39). Hier sluit hy aan by rabbi Abraham Ibn Esra en argumenteer dat Moses nie die Pentateug kon geskryf het nie, maar dat dit waarskynlik deur Esra geskryf is (Ska 2006:101). As motivering word die volgende verduidelikings gegee:

- i Te veel materiaal in die Pentateug weerspreek 'n Mosaïese outeurskap.
- ii Te veel gegewens in die Pentateug spruit uit 'n tydperk na Moses.

Een aspek van Spinoza (1951:175-181) se aansprake wat 'n invloed op die benadering van Wellhausen gehad het, was sy stelling dat dieselfde metodes gevolg moet word om die Bybel te verklaar as wat wetenskaplikes gebruik om die natuur te bestudeer. Wellhausen het hierdie beginsel toegepas in sy literêre kritiek en die Ou Testament as 'n gewone boek benader.

Richard Simon (1638-1712) het die outeurskap van Moses gehandhaaf (Ska 2006:101) maar met sekere voorbehoude. Hy was 'n Rooms Katolieke priester wat in sy *Histoire critique du Vieux Testament* wou aantoon dat die gesag van Genesis nie afhang van die Mosaïese outeurskap nie. Verder wou hy daarop wys dat die Goddelike inspirasie niks met die outeurskap te doen het nie. Die finale vorm van die Pentateug is volgens hom nie die werk van Moses nie, maar van die Skrifgeleerdes en die rigters uit die tyd van Esra. Hy was een van die eerstes wat geredeneer het dat die Pentateug uit 'n aantal dokumente saamgestel is (Campbell & O'Brian 1993:1).

Daar was veral vier dinge wat vir Simon gepla het met die lees van die Pentateug (Lambe 1985:169-170; Rieger 2004:1327). Eerstens was die anachronismes in die tekste vir hom 'n probleem. Tweedens was daar te veel herhalings wat verwarrend was. Vir Simon was die enigste logiese verduideliking vir hierdie herhalings die bevinding dat die gedeeltes aan latere skrywers of samestellers toegedig moes word. Verla die sondvloedverhaal in Genesis 7:17-24 kon as 'n baie goeie voorbeeld voorgehou word. Volgens Simon sou slegs een outeur die herhalings vermy het, want dit skep verwarring en die verhaal sou hiersonder beter afgerond gewees het. Dertens het die onlogiese volgorde van sekere hoofstukke in die Pentateug ook vir Simon gehinder. Hy skryf dit daaraan toe dat die latere skrywers wat die Pentateug oorgeskryf het, op klein boekrolle en los bladsye geskryf het en dat alles op 'n stadium deurmekaar geraak het. So word daar in Genesis 1:27 na die vrou verwys nog voordat sy geskep is.

Vierdens het die verskillende stylvorme in die Pentateug Simon finaal daarvan oortuig dat Moses nie die skrywer van die Pentateug kon wees nie. Simon verklaar hierdie vier probleemareas deur Moses se bydrae tot slegs dit wat hyself eerstehands waargeneem het, te beperk. Volgens hom is Moses net betrokke by die neerskryf van die wette en gebooië. Ander gedeeltes is aan ander skrywers toegedig (Le Roux 2010; Reventlow 2001:88-89).

Simon se denke was egter ver voor sy tyd en sy werk word verban. Hy verloor ook sy priesterskap in die kerk. Dit is eers ongeveer 'n honderd jaar later dat daar meer waardering was vir sy werk en dat die waarde van Simon se bydrae tot die tradisie-historiese benadering ten volle besef is. Richard Simon se aandeel in Wellhausen se bronneteorie lê daarin dat hy die eerste was wat waargeneem en die stelling gemaak het dat daar meer as een dokument gebruik is in die samestelling van die Pentateug.

1.2.2 Die eerste treë na 'n bronneteorie

Jean Astruc (1681-1766) word deur sommige beskou as die vader van die bronneteorie (Gertz 2011:1). Astruc was nie primêr 'n teoloog nie, maar 'n befaamde mediese dokter (O'Doherty 1953:300; Smend 2007:1). Hy was die persoonlike geneesheer van koning Louis XV van Frankryk (Schmidt 1982:47). Astruc se vader was 'n Gereformeerde predikant in Aigremont. Hy het 'n groot invloed op sy seun gehad, onder andere omdat hy hom onderrig het in die lees van Hebreeus. Dit is dan ook die rede waarom dit vir Astruc moontlik was om sonder noemenswaardige teologiese opleiding die Hebreeuse teks so bedrewe te hanteer. In 1753 verskyn daar 'n boek deur Jean Astruc wat volgens Smend (2007:7) verpligte leesstof vir elke teologiese student behoort te wees.

Die boek is getiteld *Conjectures sur les memoires originaux Dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la GENESE*, wat beteken "Teorieë oor die oorspronklike dokumente wat Moses waarskynlik gebruik het om die boek van Genesis mee saam te stel". Wat vir Astruc pla met die lees van Genesis is:

“Waar het Moses sy inligting vandaan gekry om Genesis te kon skryf?” Twee moontlike antwoorde word oorweeg. Die eerste opsie is dat Moses van openbarings gebruik gemaak het. Die tweede moontlikheid is dat Moses oor die getuienis van mense beskik het. Astruc verwerp die eerste antwoord aangesien Moses geen melding van openbarings maak nie. Volgens hom is die mees logiese verduideliking dat Moses toegang tot skriftelike getuienis of dokumente gehad het.

Jean Astruc kon met sy kennis van die Hebreuse teks daarin slaag om Genesis in verskeie kolomme te groepeer (vgl. 'n opsomming van hierdie kolomme by Houtman 1980:53-55). Al die tekste wat die Godsnaam *Elohim* gebruik, het hy in kolom A gegroepeer en die tekste wat die Godsnaam *Jahwe* gebruik, in kolom B. Die gedeeltes waar herhalings van dieselfde gebeure voorkom maar geen Godsnaam gebruik word nie, val in kolom C. Kolom D bestaan uit die gedeeltes van gebeure wat niks met die Joodse volk te doen het nie.

Uit die kolomme wat Astruc opgetrek het oor Genesis het hy tot die gevolgtrekking gekom dat die Pentateug uit twee bronne bestaan. Die een bron gebruik *Elohim* en die ander gebruik *Jahwe* as God se naam (O'Doherty 1953:301-303; Rogerson 1984:19). Hy verskil van Simon wat veronderstel dat Moses die twee bronne saam met tien ander fragmente gebruik het om die Pentateug te skryf. Hierdie aspek van Astruc se werk (Blenkinsopp 1992:3), naamlik die variasie in die gebruik van die Godsnaam, lei tot die latere Pentateugkritiek en die vaslegging van Wellhausen se bronneteorie (vgl. Wellhausen 2004:14). Astruc het dit gesien as die bewys dat die Pentateug uit verskillende bronne bestaan. Sy sienings dui daarop dat die ontstaan van die Pentateug baie meer ingewikkeld is as die vroeëre aanname dat slegs Moses die outeur en skepper van die Pentateug was.

In die agtiende eeu word daar op die konteks en die geskiedenis van die teks gefokus, maar sonder om rasionaliteit in te boet. Johann Gottfried Herder (1744-1803) is grootliks deur die piëtisme van sy vriend en mentor Johnn Georg Hamann (1730-1788) beïnvloed (Frei 1974:183). Herder het veral gevoel dat 'n mens een met die teks

en sy konteks moet word om die teks werklik te kan verstaan. Hy gebruik die term *Einführung* om die éénwording van die leser met die teks en gepaardgaande konteks te beskryf. Hierdie éénwording was egter bloot 'n historiese ondersoek na die konteks waarin die teks afgespeel en ontstaan het. Die historiese ondersoek word deel van Bybelse hermeneutiek en die wortels hiervan lê in die *Aufklärung*. Dit is baie duidelik dat die vraag na die historiese konteks en wat presies bedoel word met “historiese”, in die *Aufklärung* 'n nuwe betekenis kry.

Vanaf die agtiende eeu was daar hoofsaaklik twee rigtings wat gevolg kon word met betrekking tot Bybelinterpretasie (Frei 1974:17). Die een rigting het gefokus op die geskiedenis, dit is die oorsprong van die teks en die betroubaarheid van geskrewe gedeeltes. Die ander rigting het gepoog om die onderliggende waardes en morele lesse wat in die gedeeltes vervat is, te bepaal. Hierdie fokusverskille ten opsigte van geskiedenis en rede in interpretasie het reeds in die agtiende eeu begin, maar tot laat in die negentiende eeu voortgeduur.

1.2.3 Verdere treë na 'n bronneteorie

Die insig dat die Pentateug se ontstaan 'n ingewikkelde eerder as 'n eenvoudige proses was, het ruimte gelaat vir 'n nuwe benadering ten opsigte van die bestudering daarvan. Die historiese kritiek dat die Pentateug nie slegs uit een bron nie, maar uit verskeie bronne bestaan, het grootliks tot nuwe insigte bygedra.

Gedurende die agtiende en negentiende eeu het daar hoofsaaklik twee benaderings ontwikkel, naamlik 'n fragmentteorie en 'n vroeë bronneteorie. Hierdie twee sienings is bydraend tot Wellhausen se klassieke bronneteorie. Bogemelde teorieë se kerngedagtes asook die geleerdes wat dit ondersteun het, word kortliks weergegee:

1.2.3.1 Vroeë bronneteorie

Die vroeë bronneteorie (ook bekend as die oorkonde-hipotese Deist 1984:38) se vertrekpunt was dat die Pentateug uit 'n klomp onafhanklike bronne bestaan het.

Hulle het selfstandig en los van mekaar ontwikkel en is later deur 'n redakteur of redakteurs bymekaar gevoeg om 'n eenheid te vorm. Die ondersteuners van hierdie vroeë bronneteorie was Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) en Karl-David Ilgen (1763-1834) (Ska 2006:102-104). Eichhorn het twee bronne onderskei naamlik, 'n Elohisbron (E) en 'n Jahwisbron (J) (Houtman 1980:57-62). Eichhorn was die leermeester van Heinrich Ewald wat weer Julius Wellhausen se leermeester geword het (Ebach 1982:694-696). Volgens Ilgen is daar twee Elohis-bronne en een Jahwis-bron (Seidel 1993:93). Hierdie siening is later (1853) deur Hermann Hupfeld (1796-1866) ondersteun en verder uitgebrei. Wellhausen verwys in sy boek *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments* (1963) terug na die sienings van Hupfeld en hoe hy daarby aansluit of verskil.

1.2.3.2 Die fragmentteorie

Volgens die ondersteuners van die fragmentteorie is dit die diversiteit asook die nie-vloeiendheid van die materiaal wat bepalend is wanneer daar besluit moet word of die Pentateug uit onafhanklike fragmente of tradisies bestaan. Die verskillende fragmente is later deur 'n redakteur saamgevoeg om die Pentateug te vorm. Hierdie fragmente was nie lang verhale nie, maar oorlewerings oor bepaalde figure in die geskiedenis (Whybray 1987:17-18). Alexander Geddes (1732-1802), 'n Skotse en Rooms-Katolieke priester het hierdie standpunt reeds in 1792 gehuldig (Houtman 1980:62-63; Nicholson 1998:7). Johann Severin Vater (1771-1826) stel hierdie teorie aan die Duitsers bekend waarna dit groot aanklank vind by Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849). De Wette het hierdie teorie egter nie net so aanvaar nie, maar heelwat veranderings aangebring.

Die fragment- en die bronneteorie het nie versmelt nie aangesien daar fundamentele verskille in hul metodologie was. Beide het metodes van literêr-kritiese teksanalises gebruik gemaak, maar het verskil ten opsigte van die tekste wat gebruik is. Die vroeë bronneteorie het verhalende gedeeltes van die Pentateug as vertrekpunt gebruik.

Volgens hierdie teorie dui die duplisering in die teks op die bestaan van parallelle onafhanklike bronne. Die voorstanders van die fragmentteorie het die wetskorpuse van die Pentateug as vertrekpunt geneem. Aangesien dit moeilik was om parallelle materiaal in dié stof te kry, het hulle die gevolgtrekking gemaak dat die wetskorpuse saamgestel is uit klein versamelings regsmateriaal. Hierdie metode is uitgebrei na die res van die Pentateug. Dit was egter moeilik om die verhalende gedeeltes van die Pentateug op 'n soortgelyke wyse te verklaar.

Die siening van die vroeë bronneteorie, naamlik dat die Pentateug die produk is van verskillende oorspronklike, selfstandige bronne wat later deur 'n redakteur bymekaargebring is, is deur die meeste Ou Testamentici gedurende die negentiende eeu aangehang. Die finale voorbereiding vir die toneelstuk waarin Wellhausen die hoofrol speel, begin met die aanvang van die negentiende eeu en die bydrae van Wilhelm De Wette.

1.2.4 Vanaf De Wette tot by Hupfeld

Rogerson (1992) beskryf Wilhelm Martin Leberecht De Wette (1780-1849) in die titel van sy boek as “Die ontdekker van die moderne Bybelkritiek”. Ook Wellhausen (2001:4) het De Wette beskryf as *dem epochemachenden Eröffner der historischen Kritik auf diesem Gebiete*. Hasel (1972:24) beskou De Wette se werk van 1813, *Biblische Dogmatik*, as die eerste tree op die weg van rasionalisme. Hy sê ook die volgende oor De Wette en sy werk: *He became the first Biblical theologian who combined Biblical theology with a system of philosophy. His higher synthesis of faith and feeling moved in a 'genetic development' of religion from Hebraism via Judaism to Christianity.*

De Wette het in 1799 sy teologiese studies begin aan die Universiteit van Jena en is in hierdie tydperk sterk beïnvloed deur Immanuel Kant en veral sy publikasie *Der Streit der Fakultäten*. De Wette is ook sterk beïnvloed deur die filosofie van J.F. Fries, 'n volgeling van Kant (Rogerson 1984:38-39). Fries se idees het 'n bevredigende alternatief gebied op die rasionalisme se ontmitologisering van die Ou Testament ten einde die historiese feite te bekom.

Volgens De Wette verskaf die tradisies wat in Genesis tot Numeri voorkom, geen bewys dat die vroeë geskiedenis van Israel waar is nie (Rogerson 1984:33-34). Dit is eerder 'n refleksie van Israel se spirituele ingesteldheid in die tydperk na die monargie omdat dit in hierdie tyd ontstaan het. Dit sal onvanpas wees om hierdie tradisies te ontmitologiseer ten einde te bepaal watter gegewens histories waar is. Die korrekte benadering sal wees om die verhale as oorspronklike uitdrukkings te sien van die Joodse volk se godsdienstige belewenis. In sy kritiek op die rasionalisme vervolg De Wette in Graham (1990:14): *People have in this modern time played a foolish game with this pragmatic method, especially in the field of biblical history. People have wanted to explain everything into connection, set everything in a row in one color. People have forgotten the regard which they should have had for history, with profane curiosity people wanted to draw away the veil which lay over so many details.*

De Wette gebruik die perspektief van die historiese kritiek om die Ou Testament te lees en te verstaan. Sodoende word 'n ander geskiedenis van Israel aangebied as die een wat in die Ou Testament aangetref word. Die “waar” en “hoe” die Ou Testament geskryf is, word die vertrekpunt om 'n verskillende weergawe van Israel se geskiedenis te stel. Hierdie werkswyse van De Wette het die weg gebaan vir akademici na hom wat op sy gevolgtrekkings uitgebrei het. Sy insigte het gelei tot 'n duideliker prentjie van die geskiedenis van Israel. Die reformasie en transformasie van die godsdiens van Israel is ook hierdeur belig.

In 'n voetnota van sy Latynse proefskrif vir sy dokorale studies *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentiori auctoris opus esse monstratur* (1805), beweer De Wette dat die wetboek wat deur koning Josia (2 Kon. 22-23) gedurende 622 v.C. in die tempel ontdek is en aanleiding gegee het tot sy hervormings, dieselfde wetboek is waarvan in Deuteronomium vermeld word (Smyth 2000: 343-358; West 1981:64). Die spesifieke gedeeltes wat in hierdie wetboek vervat is, word egter nie deur De Wette aangedui nie. De Wette het ook die verbondsboek (Eks. 23:20-33) met Deuteronomium 6-7 vergelyk en bevind dat Deuteronomium dele van Eksodus aanhaal. Hiervolgens het hy die afleiding gemaak dat Deuteronomium deur 'n latere skrywer geskryf moes gewees het en dit dus 'n latere bron moet wees (Rofé 1999:62-65).

622 v.C. het 'n baie belangrike datum geword in die chronologiese samestelling van die Pentateugbronne en vir latere studies oor die Pentateug (Campbell *et al* 1993:3). Vir die eerste keer was daar 'n vaste historiese punt vanwaar die Pentateug bestudeer kon word. Hierdie datum staan bekend as die Archimediese punt (*Archimedean Point*) en het aanleiding gegee tot Wellhausen se bronneteorie (Otto 2007:21). M.J. Paul (1988) voer 'n breedvoerige argument in sy boek *Het Archimedisches Punt van de Pentateuchkritiek* ten einde die verhouding tussen Deuteronomium en die reformatie van koning Josia aan te toon. Paul beskryf ook hoe hierdie datum bygedra het tot die totstandkoming van Wellhausen se *Prolegomena* (vgl. ook Moberly 2001:143-154).

Gedurende De Wette se bestudering van die Pentateug het hy tot die volgende gevolgtrekkings gekom in sy *Beitrage zur Einleitung in das Alte Testament* van 1806-1807 (Rogerson 1992:40-42; 1984:34):

- i Deuteronomium is 'n onafhanklike bron wat later as die ander Pentateugboeke geskryf is;
- ii Moses is nie die outeur van die Pentateug nie;
- iii Genesis bestaan uit twee bronne;
- iv In die werk van Numeri en Eksodus sien hy die hand van meer as een skrywer.

Hierdie ontdekkings van hom het later die basis geword van baie histories-kritiese studies in die Ou Testament.

De Wette het drie bronne in die Pentateug geïdentifiseer, naamlik die E-bron (Elohis) wat die oudste bron is en die raamwerk vorm, asook die Jahwis en Deuteronomium wat deel vorm van die Elohis se raamwerk. De Wette se insig dat Deuteronomium later as die Jahwis en die Elohis geskryf is, was besonder waardevol vir Wellhausen. De Wette in Smend (2007:48) wys daarop dat Deuteronomium ten opsigte van inhoud sowel as vorm, soveel van die voorafgaande boeke verskil, dat dit slegs afkomstig kan wees van 'n ander skrywer uit 'n later tydperk. De Wette meld ook dat aanbiddingsplekke in Deuteronomium heelwat verskil teenoor aanbiddingsplekke in vroeëre boeke. In Deuteronomium mag daar volgens die hervormingsvoorskrifte van koning Josia slegs op een plek geoffer word terwyl sulke beperkings nie in Genesis of Eksodus aangedui word nie. Reeds in Deuteronomium kry ons dus die eerste tekens van 'n sentralisering van die godsdiens van Israel. Hierdie stelling word breedvoerig deur Wellhausen (2004:20-65) in sy *Prolegomena* aangetoon.

Alhoewel Hermann Hupfeld (1796-1866) nooit 'n student van De Wette was nie, was hy 'n vurige ondersteuner van sy bevindings en poog hy om dit verder uit te bou (Rogerson 1984: 131-134). Hupfeld verwerp die sogenaamde positiewe kritiek van Ewald en Hitzig; hy verkies eerder De Wette se sogenaamde negatiewe kritiek wat Israel se literatuur en godsdiens as 'n geheel gebruik het.

Hupfeld het twee belangrike bydraes gelewer tot Wellhausen se bronneteorie (Ska 2006:108). Eerstens het Hupfeld ontdek dat die Elohis-bron in Genesis eintlik uit twee ander bronne bestaan, naamlik 'n vroeë Elohis of priesterlike bron (aangedui as E₁) en 'n latere Elohis (aangedui as E₂) (Nicholson 1998: 8-9). Volgens Hupfeld is die ouer priesterlike bron (E₁) die basisbron of die raamwerk van die Pentateug. Hupfeld wil hierdie *Urschrift* reconstrueer en aantoon dat dit een samehangende gedeelte is wat geen herhalings en teenstrydighede bevat nie (Houtman 1980:70-71). Vervolgens het hy het die Jahwis asook die latere bron van die Elohis (E₂) saamgevoeg.

Die invloed van die vroeëre priesterlike bron (E₁) het hy beperk tot slegs die verhalende gedeeltes van Genesis en Eksodus omdat dit aan 'n vroeëre datum gekoppel kon word. Die kultiese gedeeltes van Eksodus, Levitikus en Numeri was uit 'n later tydperk afkomstig. Tweedens ag hy die bronneteorie as belangriker as die fragmentteorie (Ska 2006:108). Wellhausen verwys in sy *Prolegomena* ook na die bevindings van Hupfeld (vgl. 2004:15;17;89 en 195). Hupfeld het dus vier bronne geïdentifiseer, naamlik: Elohis₁, Elohis₂, Jahwis en Deuteronomium. Die ouderdomme van die bronne blyk duidelik uit die wyse waarop dit deur hom gerangskik is.

Byna al die geleerdes het steeds 'n onderskeid getref tussen die regs materiaal van die Elohistiese bron (E₁) en die verhalende gedeeltes. Die verhalende gedeeltes is as deel van die oudste materiaal gesien. Die insigte van Karl Heinrich Graf (1815–1869), 'n Ou-Testamentikus en kenner van Oosterse tale, was egter baie betekenisvol in hierdie verband. Hy verkry internasionale erkenning vir sy sienings deurdat die teorie as die Graf-Wellhausen bronneteorie bekend staan. Die invloed van geleerdes soos Reuss, Vatke, George en Kuenen op Graf kan egter nie geringgeskat word nie (Gertz 2011:1; Ska 2006:108-109).

1.2.5 Die rol van Reuss, Vatke, George, Kuenen en Graf

Volgens Wellhausen (2004:12) is Graf se teorie nie net sy eie nie. Die oorsprong daarvan kan terughertrek word na Eduard Reuss (Graf se leermeester), Leopold George en Wilhelm Vatke. Reuss (1804-1891) was 'n professor in die Ou Testament by die Universiteit van Strassburg, Duitsland. Terwyl Reuss in 1833 verbode was aan die Gereformeerde Kerk in Frankryk, het hy 'n artikel geskryf waarin sy teorie oor die datering van die bronne uiteengesit is (Wellhausen 2004:13). Hierdie teorie het 'n enorme bydrae tot Graf se teorie oor die datering van die regs materiaal gelewer. Reuss se artikel is egter eers jare daarna (1879) in *L' Histoire Sainte et la loi* gepubliseer, aangesien hy bekommerd was dat sy sienings 'n sterk negatiewe reaksie uit die geleerde van die konserwatiewe teoloë kon ontlok. Hy was selfs bang dat daar teen hom opgetree sou word.

In dié artikel maak Reuss (1879:23-24) die volgende stellings (eie vertaling uit Frans):

- i Die historiese element van die Pentateug kan en moet afsonderlik ondersoek en nie verwar word met die wettiese element nie.
- ii Die twee (die verhalende en regs materiaal) het bestaan sonder skriftelike redaksie. Die verwysing na die voormalige skrywers, sommige van patriargale tradisies of Mosaïese herkoms, bewys nie die bestaan van die Pentateug nie. 'n Nasie kan 'n gebruikelike reg hê om sonder 'n kode te skryf.
- iii Nasionale tradisies van die Israeliete gaan terug na die tydperk voor die wette van die Pentateug. Die opstel van Israel se tradisies is vroeër as dié van die regs materiaal van die Pentateug.
- iv Die belangrikste taak van die historikus is om die datum van die wet te bepaal, want op grond hiervan is daar 'n beter kans om tot bepaalde gevolgtrekkings te kom. Die historikus moet dienooreenkomstig die ondersoek voortsit met die bestudering van getuies.
- v Die verhale wat in die boeke van Rigters en Samuel vertel word en selfs in 'n deel van die boeke van die Konings, is in stryd met die Mosaïese wetskorpusse. Hierdie regs materiaal was onbekend in die tyd van die opstel van hierdie boeke. Hulle het nie bestaan in die tyd wat daarin beskryf word nie.
- vi Die profete van die sewende en die agste eeu dra geen kennis van die Mosaïese wetskorpusse nie.
- vii Jeremia is die eerste profeet wat 'n wet geskryf en aanhalings met betrekking tot Deuteronomium gemaak het.
- viii Die priesters beweer dat Deuteronomium 4:45-28:68 die boek is wat gevind is in die tempel in die tyd van koning Josia. Hierdie wetskorpusse is die oudste deel van die regs materiaal wat ingesluit is in die Pentateug.
- ix Die verhaal van die Israeliete (dit is die nasionale ontwikkeling wat bepaal wanneer die wette geskryf is) sal verdeel word in twee periodes voor en na Josia.
- x Esegïel bestaan reeds voor die opstel van die wetskorpusse en rituele wette wat die hiërokrasie georganiseer het.

- xi Die boek van Josua is nie lank daarna geskryf nie en is die mees onlangse gedeelte van die hele werk.
- xii Die redakteur van die Pentateug is duidelik onderskeibaar van die antieke profeet Moses (vgl. ook Hayes 1982:38; Wellhausen 2004:13).

Met die skryf van die artikel het Reuss die problematiek ten opsigte van die plek en die datering van die regs materiaal onder die vergrootglas geplaas, maar nie werklik 'n oplossing aangebied nie. Sy skrywe het duidelik 'n onderskeid getref tussen dit wat tot op daardie stadium oor die begin van Israel se geskiedenis geglo is en die werklike geskiedenis. Reuss argumenteer dat P nie die oudste van die Pentateugbronne is nie, maar wel die jongste (Nicholson 2006:9; Otto, 2011:4). Hy beperk egter hierdie datering van P slegs tot die boeke van Eksodus, Levitikus en Numeri. Een van Edourd Reuss se leerlinge in Strassburg was Karl Heinrich Graf. Reuss het dan ook aan Graf die moontlikheid geopper het dat Hupfeld se Elohis (E1) waarskynlik die oudste bron van die Pentateug is (Wellhausen 2004:12-13).

Leopold George (1811-1873) (Rogerson 1984:63-67) was aanvanklik 'n toegewyde volgeling van die filosofie van Schleiermacher, maar het dit later verruil vir die sienings van Hegel (Rogerson 1984:63-67). George het 'n groot invloed op Wellhausen en die daarstelling van sy bronneteorie gehad. Twee bydraes van George was veral belangrik - die eerste bydraend tot die bronneteorie se ontwikkeling vanaf De Wette tot by Wellhausen: Volgens George het Levitikus, Numeri en dele van Eksodus na Deuteronomium ontstaan. Hierdie stelling impliseer dat Deuteronomium nie meer die samesteller of laaste dokument was wat die Pentateug afgesluit het nie, maar dat dit eerder die begin van die proses inlei. Verder het dit beteken dat die datering van die Pentateug se finale samestelling gewysig moes word.

Tweedens was George se bydrae tot Wellhausen se *Prolegomena* veral duidelik in sy beskrywing van die Joodse feeste. George se boek *The older Jewish festivals*, geskryf in 1835, het spesifiek oor die ou feeste van Israel gehandel.

Volgens hom is daar 'n ooglopende ontwikkeling van die Joodse feeste wat daarop dui dat Levitikus, Numeri en dele van Eksodus eerder na die boek Deuteronomium moes gewees het. Die bespreking van hierdie feeste asook die ontwikkeling van Israel se godsdiens figureer duidelik in Wellhausen se *Prolegomena*. Leopold George se boek *Jewish Festivals* en sy bydrae tot die bronneteorie het nooit werklik die erkenning gekry wat dit verdien het nie.

Twee faktore was waarskynlik hiervoor verantwoordelik. Eerstens word die verskyning van George se boek oorheers deur die publikasie van *Life of Jesus* deur Strauss en *Biblical Theology* deur Vatke (Rogerson 1984:69). Die antagonisme wat na die verskyning van Strauss se boek opvlam, spoel oor na die werke van Vatke en George en hulle boeke word nie op eie meriete beoordeel nie. Tweedens word George se sienings oor die Ou Testament vervang deur 'n nuwe fokus op die insigte van Hegel. Hierdie verskuiwing dra daartoe by dat George se werk minder aandag geniet.

Daar kan slegs gespekuleer word oor die gevolge indien George en Vatke se boeke 'n paar jaar voor Strauss se *Life of Jesus* verskyn het. Waarskynlik sou dit dan heelwat minder teenkating van veral die konserwatiewe Hengstenbergskool ontvang het. Die Hengstenbergskool is vernoem na Ernst Wilhelm Theodor Herrmann Hengstenberg (1802 - 1869), 'n Lutheraan en neo-Lutheraanse teoloog. Hy het hom verset teen enige vorm van rasionaliteit, veral as dit gekom het by 'n kritiese beoordeling van die Ou Testament. (Ernst Wilhelm Hengstenberg 2011)

Volgens Wellhausen (2004:12) het Wilhelm Vatke (1806-1882) die regs materiaal beskou as die jongste en nie die oudste gedeelte van die Pentateug soos deur die meeste geleerdes op daardie stadium aanvaar is nie. Wilhelm Vatke (1806-1882) bied in sy boek *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* (1835) 'n hele aantal radikale idees oor die samestelling van die Pentateug en die Ou Testament aan. Sy idees word egter as te filosofies en te teoreties beskou en verwerf nie eintlik aanhang onder akademici nie. In die boek is hy ook uitgesproke oor sy eie Hegeliaanse posisie (Rogerson 1984:70).

Die middelste gedeelte (van *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* 1835:177-590) handel oor 'n kritiese beoordeling van die geskiedenis van Ou-Testamentiese geloof.

Vatke se boek het duidelike Hegeliaanse invloede, maar die invloed van Wilhelm de Wette is duidelik sigbaar in Vatke se kritiese beoordeling van die Ou Testament (Johann Karl Wilhelm Vatke 2011). In *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* (1835) verwys Vatke telkens na die sienings van De Wette. Belangrike uitsprake wat deur Vatke gemaak word, is onder meer dat die Persiese tydperk die hoogtepunt van die Ou-Testamentiese godsdiens gevorm het. Vervolgens kan daar nie enige historiese oorspronklikheid in die aartsvaderverhale waargeneem word nie. Die rol van Moses in die godsdiens van Israel was ook baie meer beperk as wat dit in die Pentateug voorgestel word.

Vatke se stelling dat die regs materiaal (later bekend as die Priestergeskrif of P) heelwat jonger is as die tradisionele datering daarvan, is 'n siening wat deur Graf en Wellhausen ondersteun word. Volgens Vatke in Rogerson (1984:78) is dit duidelik dat die Pentateug sy finale vorm eers na die ballingskap bereik het. Wellhausen erken dat hy baie aan die insigte van Vatke verskuldig is: *My inquiry proceeds on a broader basis than that of Graf, and comes nearer to that of Vatke, from whom indeed I gratefully acknowledge myself to have learnt best and most* (Wellhausen 2004:19).

Abraham Kuenen (1828 -1891) was 'n professor aan die universiteit van Leiden in Nederland (Mulder 1993:1-7). Hy gaan histories-krities om met die teks van die Ou Testament, baie dieselfde as die benadering van Heinrich Ewald in Duitsland. Kuenen het dit vir almal duidelik gemaak dat hy Ou-Testamentiese wetenskap binne die raamwerk van teologie bedryf het sodat dit tot diens van die Christelike geloof sou wees (Smend 2007:78). Volgens hom moet alvorens daar 'n geskiedenis van Israel geskryf kon word, die oorsprong, datum, ontstaan en die betroubaarheid van die boeke eers bepaal word. Teen 1860 was die rigting wat persone soos De Wette en later Ewald ingeslaan het, nader aan 'n aanvullings- of fragmentteorie.

Hierdie fragmentteorie het die volgende riglyne gehad:

- i Die Heksateug het sy finale vorm in die sewende eeu voor Christus gehad en dit was te danke aan die Deuteronomis.
- ii Die bronne tot die Deuteronomis se beskikking was die werk van die Jehowis, later ook genoem die Jahwis.
Die Jehowis het weer die materiaal van die “Boek van oorspronge” gehad of die latere Priestergeskrif wat deur ’n priester of Leviet geskryf moes gewees het en hierby het hy los fragmente gevoeg om die Jehowis-bron te vorm.
- iii Die Deuteronomis was die laaste redakteur en het die materiaal van die Jehowis met sy eie materiaal (Deuteronomium) gekombineer om die Heksateug te vorm.

Kuenen brei hierdie teorie uit en voer aan dat die Jehowis nie die materiaal wat hy gebruik het, versamel of geredigeer het nie, maar dat hy inderdaad die skrywer was van ’n onafhanklike versameling en dat ’n derde persoon of redakteur sy materiaal met die basisdokument of *Grundschrift* gekombineer het (Mulder 1993:3; Smend 2007:81).

Hierdie teorie word nou ’n bronnenteorie en is nie meer ’n fragmentteorie nie. In 1861 het Kuenen dus reeds vier bronne in die nuwe bronnenteorie geïdentifiseer, naamlik: die Priestergeskrif (P), die Elohis (E), die Jahwis (J) en Deuteronomium. Kuenen (Rofé 1993:106) se navorsing op die Priestergeskrif toon aan dat van die materiaal sonder twyfel na Deuteronomium en in die tydperk van die ballingskap of net daarna, gedateer moet word. Kuenen het egter nie sy teorie volledig uitgebrei nie - iets waarvoor hy later baie spyt was aangesien geleerdes soos George, Vatke en Reuss dieselfde sienings ’n dekade vroeër gehuldig het. Dit is duidelik dat hy maar alte bewus was daarvan dat hy ’n gulde geleentheid om die spekulasies tot ’n konklusie te voer, deur sy vingers laat glip het as Kuenen in Smend (2007:82) die volgende opmerking maak: *a humiliating proof of the tyranny which the opinions we have once accepted often exercise over us.*

Kuenen word veral deur drie persone in die jare na 1861 beïnvloed (vgl. Ausloos 2006:558-572; Deist 1984:68-60; Le Roux 2010:62-63; 1990:187-197; Mitchell 1997:449-458; Rogerson 1993:91-96). By biskop John. W. Colenso leer hy dat die priesterlike verhale van Genesis, Eksodus en Numeri jonger is as wat op daardie stadium deur die meeste Duitse geleerdes geglo is (vgl. Le Roux 1993 : 100-107).

Die aanname onder die Duitse akademici, waaronder Ewald, was dat die *Grundschrift* (Boek van oorsprong) die oudste materiaal is (Deist 1984:41-42). Tweedens is hy beïnvloed deur die siening van Julius Popper dat die gedetailleerde beskrywing van die bou van die tabernakel in Eksodus 35-40 uit 'n tydperk na die ballingskap moes gekom het. Dit sou beteken dat die tabernakel nooit in gebruik was voor die Babiloniese ballingskap nie, maar dat dit 'n latere toevoeging moes gewees het. Karl Heindrich Graf se insigte het ook 'n groot invloed op Kuenen gehad, alhoewel Kuenen weer vir Graf gehelp het om die laaste hindernisse uit die weg te ruim ten einde sy teorie te verfyn. Graf het die Priestergeskrif (Smend 2007:83) verdeel in regs materiaal en verhalende gedeeltes (Smend 2007:83). Volgens hom was die regs materiaal ouer as die verhalende gedeeltes, wat afkomstig was uit 'n tydperk na die Babiloniese ballingskap. Hy het die ooreenkoms in taal en styl nie beskou as 'n seker aanduiding dat beide aan dieselfde bron behoort nie. Graf het ook vasgekyk teen die tradisionele siening dat die wet eerste moes gewees het, aangesien dit die begin van Israel se geskiedenis was.

Kuenen identifiseer die problematiek rondom Graf se teorie met die lees van sy boek *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments* (1866). Op 4 September 1866 skryf Kuenen 'n brief aan Graf waarin hy voorstel dat die basisdokument (*Grundschrift*) nie in verhalende en regs materiaal verdeel moet word nie. Dit moet eerder saamgegroeper en beide na Deuteronomium gedateer word, aangesien dit duidelik dieselfde bron is (Smend 2007:83). Graf volg Kuenen se advies en ontvang die erkenning vir hierdie teorie. Wellhausen wys dan ook in sy *Prolegomena* (2004:18) daarop dat dit in werklikheid Kuenen was wat Graf se teorie tot sy finale vorm ontwikkel het. Hy stel voor dat die teorie bekend moet staan as die "Graf-Kuenen teorie".

Kuenen was ook die eerste persoon wat die Elohis of basiese materiaal die “Priesterlike dokument” genoem het en dit met die afkorting P aangedui het (Ska 2006:108-109). Kuenen was dus die direkte voorloper van Julius Wellhausen (Smend 2007:84) en daar vind ook wedersydse briefwisseling tussen hulle plaas (Smend 1982:1). Karl Heinrich Graf (1815-1869) het Bybelse eksegeese en Oosterse Tale onder Edouard Reuss studeer aan Strassburg Universiteit (Ska 2006:108).

In 1866 verskyn sy boek met die titel: *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*. Hierin toon hy aan dat die priesterlike gedeeltes van die boeke Eksodus, Levitikus en Numeri later ontstaan het as die boek van Deuteronomium. Aanvanklik het hy volgehou dat die Elohistiese verhale deel was van die *Grundschrift* en dus aan die ouer deel van die Pentateug behoort. Soos vroeër gemeld het Kuenen hom oortuig dat die Elohistiese verhale ook tot die Priestergeskrif behoort en daarom later gedateer behoort te word as Deuteronomium (Houtman 1980:73). Vir Graf was dit duidelik dat die Priestergeskrif geen kennis gedra het van Deuteronomium nie. Die logiese gevolgtrekking is dus dat P jonger as D moes gewees het en waarskynlik uit die sewende eeu voor Christus dateer. Daar word ook na P as die Priestergeskrif verwys eerder as na die Priesterlike bron vanweë die feit dat dit ’n eenheid vorm en as ’n eenheid gelees kan word.

Op hierdie stadium was die volgende bronne geïdentifiseer en het die teorie oor Pentateugbronne as volg daar uitgesien: Die Jahwis (J) was die oudste bron; die Elohis (E) die tweede oudste bron; Deuteronomium (D), ’n selfstandige bron, volg derde en laastens die Priestergeskrif (P). Daar was egter nie eenstemmigheid oor die siening van die Priestergeskrif (P) as laaste in die volgorde en dus die jongste bron nie. Persone soos Ewald was van mening dat dit die oudste bron is en dat Graf se siening hieroor teen die meerderheidsopinie ingedruis het (Ewald 1869:63-68).

1.3 Die dekor word gebou

1.3.1 Die era wat alles verander het

Dit is menslik om nie as 'n jong kind eintlik oorbewus te wees van omgewingsinvloede nie. In die geval van Julius Wellhausen was dit ook nie anders nie. Hy word gebore in die negentiende eeu, 'n eeu waarin die wêreld geweldig verander. Houtman (1980:80) maak die volgende opmerking oor die tyd waarin Wellhausen geleef het: *Wellhausen was in de procesmatige wijze, waarop hij de ontwikkeling van de godsdienst van Israël beschreef, een kind van zijn tijd.* Die meeste van hierdie veranderings vind in Europa plaas. Die wetenskap, industrie, kuns, politiek, onderwys en teologie word hierdeur geraak (Schneider 1963:316-324). Aangesien Europa die plek is waar die *Aufklärung* plaasvind, is dit die ruimte wat die meeste veranderings beleef (Enlightment 2011). Die *Aufklärung* of die Verligting was 'n geestesbeweging in Europa wat dui op die mens se refleksie oor die wyse waarop daar gedink word oor dinge. Vrae soos “Wat is waarheid?” en “Kan absolute uitsprake oor God, die mens en die wêreld gemaak word?” is kenmerkend van hierdie beweging (Beutel 2011:1-11 en Schmidt 1979:594-607).

Die slagspreuk van hierdie tydperk is *Sapere aude!* - *Skep moed om jou eie verstand te gebruik!* (Deist 1984:26). Die menslike rede is allesoorheersend. Onvermydelik word die konsep van outoriteit bevraagteken, want watter aanspraak het enige persoon in 'n gesagsposisie op die enigste korrekte siening? (vgl. Beutel 2011:12-17; Polman 1969:10-12 vir die invloed van die *Aufklärung*). Hierdie beweging het uiteraard ook gevolge vir die gesag van kerkleiers en kerkuitsprake gehad. Die Bybel is net soos enige ander boek, nie verhewe bo kritiek nie. 'n Positiewe bydrae van die *Aufklärung* tot die teologie was dat dit gelei het tot die ontstaan van die historiese kritiek in die bestudering van die Bybel (Deist 1984:33). Vanaf 1780 het die kritiese vrae van Ou Testamentici gefokus op die outeurs van die Ou-Testamentiese boeke en die bronne wat onderliggend aan hierdie boeke was (Rogerson 1984:18).

Die wêreldmagte wat die agtiende eeu oorheers het, was besig om te verkrummel en nuwe magte het na vore begin kom. Die ryke wat verbrokkel het was onder meer die Spaanse, Portugese en Chinese asook die Heilige Romeinse ryk (Woodward 1972:105).

Die negentiende eeu word gekenmerk deur die opgang van nasionale state (Lipson 1947:42). Die nasies wat nou na vore tree en die wêreldtoneel begin oorheers was die Britse Ryk, Duitse Ryk en die Verenigde State van Amerika. Aan die einde van die Napoleontiese oorloë vestig Groot Brittanje hom as die wêreldmag. Op die kruin van die Britse Ryk se heerskappy het Brittanje oor ongeveer 'n kwart van die wêreldbevolking regeer en was 'n derde van die wêreld se landoppervlakte onder die magtige Britse Ryk se vlag.

Hierdie era was ook bekend vir ontdekkings en uitvindings op bykans alle terreine. Ontwikkelings met betrekking tot wiskunde, fisika, chemie, biologie, elektrisiteit, metallurgie en onderwys vind plaas (Hearder 1988:385-395). Die telefoon word uitgevind en in werking gestel. Die industriële rewolusie en die vestiging van Koningin Victoria se heerskappy word beleef. Mediese uitvindings en deurbrake het tot gevolg dat die bevolking in Europa verdubbel - van ongeveer 200 miljoen aan die begin tot 400 miljoen aan die einde van die eeu (History of Europe 2011). Infrastruktuur geniet reuse vooruitgang wat die beweging van mense oor groot afstande aansienlik vergemaklik. Liberalisme sien die lig in Europa en word die vernaamste hervormingsmetode (Pipes 1970:21-43). In hierdie tydperk word slawerny ook beëindig.

In hierdie tydperk word Wellhausen se groei en ontwikkeling grootliks deur die volgende drie areas beïnvloed:

1.3.1.1 Die politieke verandering in Duitsland

Dit is gedurende hierdie tydperk dat Wellhausen die eenwording van Duitsland beleef (Leë 1982:84-93).

Voor unifikasie het Duitsland uit verskeie kleiner state bestaan met die twee hoofspelers, Pruise en Oostenryk. Tydens die Kongres van Wenen in 1815 word sestien state in een Duitse federasie gerangskik (Lipson 1947:49). 'n Sterk nasionalistiese gevoel ontstaan onder hierdie state gedurende die eerste paar jaar van die negentiende eeu. Pruise en Oostenryk raak in 'n magstryd gewikkel oor die beheer van verenigde Duitsland. Pruise verkry die steun van die kleiner state binne die federasie en neem in 1848 beheer oor die eenwordingsproses. Otto van Bismarck, wat 'n deurslaggewende rol gespeel het om die unifikasie van Duitsland teweeg te bring, het reeds in 1862 voorspel dat Pruise Duitsland nog sou verenig deur bloed en yster.

Sy voorspelling word bewaarheid deurdat die Duitse federasie onder sy leiding oorlog op drie fronte voer: teen Denemarke in 1864, teen Oostenryk in 1866 (wat Oostenryk dan ook buite die konfederasie plaas) en teen Frankryk in 1871 wat lei tot die insluiting van die suidelike Franse state in die nuwe verenigde Duitse Ryk. Hierdie politieke agtergrond was die agtergrond waarin Wellhausen geleef en gewerk het. Tydens die unifikasieproses in Duitsland word die staat van Hanover by Pruise ingelyf en word regeringsamptenare en dosente van die universiteite gedwing om trou aan Koning Willem van Pruise te sweer. As gevolg van 'n verskil in opinie oor hierdie proses, ontstaan daar 'n breuk tussen Wellhausen en Ewald in 1867. Wellhausen was van mening dat die eenwording van Duitsland tot voordeel van die hele Duitsland sal wees en het respek vir Otto van Bismarck gehad. Ewald dring in Smend (1991:173) by Wellhausen daarop aan om Bismarck en koning Willem, tot kwaaddoeners en skurke te verklaar (*Er verlangte von seinem Lieblingsschüler, der, obwohl aus welfentreuer Familie, preussisch dachte, er solle Bismarck und den König von Preussen Für Übeltäter und Schurken erklären*). Hiervoor is Wellhausen nie te vinde nie, waarop Ewald hom versoek om sy kantoor te verlaat. Die gevolg van hierdie uitval was 'n bitter breuk tussen Ewald en Wellhausen.

1.3.1.2 Die klem word nou op geskiedenis gelê

Uit die voorafgaande paragrawe is dit duidelik dat die omstandighede van die negentiende eeu 'n geweldige rol gespeel het op elke lewensterrein, ook op die beskouing van geskiedenis. Volgens Hajo Holborn in Harrisville *et al* (1995:155) is Duitsland se invloed in die ontstaan van geskiedenis as 'n wetenskap deurslaggewend. Hy stel dit as volg: *In the discovery of history the Germany of the first half of the nineteenth century made its most original intellectual contribution to the modern world.* Die historiese bewussyn van die mens word nou wakker gemaak (Deist 1984:33). Die omstandighede van Europa in hierdie eeu het die mens so beïnvloed dat hy die wêreld histories begin verstaan (Hearder 1988:401). Die vraag kan met reg gevra word: “Wat het aanleiding gegee tot hierdie tipe verstaan van die wêreld?”

Die volgende aspekte kan moontlik 'n antwoord verskaf (Beutel 2011:2-4):

- i Alles beweeg deur die historiese meul, want die negentiende eeu was die eeu van geskiedenis en historiese geskifte. Die geskiedenis het vir die mens die wyse geword waarop hy homself en die wêreld kon begryp.
- ii Die geskiedenis word gesien as die allesinsluitende proses van verlede, hede en toekoms. Die mens sien homself binne in hierdie geskiedenis en kan slegs sy toekoms struktureer deur historiese selfkennis.
- iii Wanneer hierdie manier van dink egter op die Bybel toegepas word, verkrummel ou “geloofswaarhede”

Troeltsch in Von Rad (1963:23-24) het die beginsel wat onderliggend is aan die historiese benadering baie goed geformuleer. Hy beklemtoon drie dinge:

- i Volgens hom is die taak van geskiedenis: *...to explain every movement, process, state and nexus of things by reference to the web of its casual relations.*
- ii Die beginsels van metodologiese twyfel. Historiese werk kan nie in isolasie voldoende antwoorde verskaf nie. Daarom kan historiese rekonstruksie nie beslissende antwoorde verskaf nie.
- iii Dit is nie moontlik om die verlede uit die huidige analogie te rekonstrueer nie.

Die negentiende eeu het die historiese denke gevorm wat terselfdertyd 'n invloed op die verstaan en omgang met die Bybel gehad het (vgl. Barth 1972:15-29). Teologiese denke en uitkyk is radikaal beïnvloed. Vir 'n beter verstaan van die Bybel word dit nou belangrik om die godsdienst van Israel met ander godsdienste in die ou Nabye-Ooste te vergelyk asook om die tale waarin die Bybel geskryf was, goed te ken. 'n Sprekende voorbeeld hiervan is Heinrich Ewald wat homself as 'n kenner van Hebreeuse grammatika onderskei (Ebach 1982:694-696). Ook Wellhausen besef dat grondige kennis van die oorspronklike Ou-Testamentiese tale onontbeerlik is vir werklike insig in die tekste en geskiedenis van die Ou Testament. Wellhausen volg in die voetspore van sy leermeester en spits hom toe op die bestudering van die Hebreeuse taal (Smend 2007:92).

1.3.1.3 Die invloed op die Teologie

Tydens die sewentiende eeu het die ortodoksie en die piëtisme 'n hooggety beleef. Die opbloeï hiervan was egter soos die spreekwoordelike stilte voor die storm (Bart 1972: 136-173). Mense was moeg vir die manipulasie en emosionele mishandeling wat met hierdie bewegings gepaard gegaan het. Die teologie was gereed vir 'n verandering in die agtiende eeu, naamlik 'n ommeswaai na 'n rasonele beskouing van die teologie.

Die golf van kritiese denke en liberalisme ontsien nie die teologie nie (Deist 1984:36-37). Elke lewensterrein word aangeraak deur filosofie van die Verligting. 'n Uitvloeisel van hierdie denke is 'n beroep op die menslike rede – moenie dit wat vanuit 'n gesagsposisie verkondig word, goedsmoeds aanvaar nie. Die teologie bly nie onaangeraak nie: geleerdes se benadering tot die Bybel word nou 'n “voorwaardelike aard van openbaring”. Dit lei daartoe dat Bybelse geskrifte nou histories bepaald benader word eerder as dat dit gesien word as 'n beliggaming van 'n goddelike openbaring (Theology 2011).

Die Bybel is immers 'n geloofsboek waarin weinig dinge bewys kan word. Aangesien die outoriteit van die Bybel nou bevraagteken word, moes daar 'n nuwe inslag kom met die lees van die Bybel. Tradisionele gelowiges het gepoog om hierdie uitdaging die hoof te bied deur geloof en rede met mekaar te probeer versoen. Hiervolgens word die Bybel krities geles en bestudeer en die boodskap teologies geïnterpreteer. Hierdie benadering is in beide die Protestantse en Katolieke kerke gevolg.

Met die aanbreek van die negentiende eeu was daar geen teken dat 'n nuwe era in die Ou-Testamentiese wetenskap aangebreek het nie. Vir die eerste vyftien jaar van die negentiende eeu het juis die teenoorgestelde blyk waar te wees. Na die Napoleontiese oorloë sluit verskeie Duitse universiteite en hul teologiese fakulteite as gevolg van opstande (Rogerson 1984:15). Ten spyte hiervan het persone soos J.G. Eichhorn, J.S. Vater en J.P. Gabler hulle poste behou en onverpoos met hulle werk voortgegaan tot diep in die negentiende eeu. Dit is vanselfsprekend dat die negentiende eeu sy invloed ook in die teologie sou laat geld, net soos die geval was in bykans elke ander lewensterrein.

Farmer (1995:22) vra in sy artikel *State interesse and Markan Primacy 1870-1914* die volgende vraag: *What were some of the ideological needs of nineteenth-century German society that have affected literary interpretation of the Bible?* Hy antwoord die vraag deur te wys op die menslike behoefte dat Bybelse interpretasie, net soos die wetenskap, op hoogte moes bly van nuwe ontwikkelings en denkwyses. Vir die Bybel om geloofwaardig te wees, moes dit ook wetenskaplik ondersoek en krities beoordeel kon word. Hierdie opkoms van die historiese bewussyn lei tot kritiese vrae rondom die ontstaan van die Bybelse tekste, datums, name, outeurskap, bronne en doel. Die bronnekritiek, literêre kritiek en vormkritiek het almal hier hulle wortels. Argeologiese bevindings, tekskritiek en vertalings word nou gebruik en op gefokus.

Dit lei tot die ontstaan van die *Religionsgeschichtliche Schule*. Hierin word ander Ou Naby Oosterse dokumente en verhale met die kanonieke boeke van die Bybel vergelyk ten einde meer van Israel se geskiedenis te verstaan. Die *Religionsgeschichtliche*

Schule was 'n beweging van geleerdes wat na 1884 in Göttingen bymekaargekom het. Hulle doel was om die Christelike godsdiens in sy historiese konteks na te vors. Dit was 'n beweging wat wegbeweeg het van Wellhausen se literêrekritiek en Ritschl se rigiede dogmatiek (Hartenstein 2011:1).

Die ontwaking van die mens se historiese bewussyn en die daaropvolgende historiese kritiek was nie iets wat plotseling en geïsoleerd in die negentiende eeu ontstaan het nie. Die wortels van hierdie historiese bewussyn kan terugherlei word na die Verligting (*Aufklärung*). Volgens Boccaccini (2002:15) is historiese kritiek in die sewentiende eeu gebore en is dit afkomstig vanuit dieselfde intellektuele beweging as die filosofie van Descartes. Die histories-kritiese metode het voorkeur geniet ten opsigte van teksbestudering tydens die laaste gedeelte van die agtiende eeu tot en met die laaste derde van die twintigste eeu (Fretheim 1996:23). Die histories-kritiese metode is egter nie 'n onafhanklike dissipline binne die teologie nie, maar eerder 'n metode om die Bybel te interpreteer (vgl. ook Bailey 2008). Johann Salomo Semler (Maier 1974:8) staan bekend as die vader van hierdie metode. Hy het die Bybel dieselfde as enige ander boek beskou en dit onderwerp aan dieselfde kritiek waaraan ander boeke onderwerp sou word. Hy staan die siening teen dat die Bybel Goddelik geïnspireer is en verwerp daarmee saam ook die bonatuurlike aspekte in die Bybel.

Historiese kritiek (Frei 1979:18; Deist 1984: 21-23) het beteken dat die veronderstelde “feite” in die Bybel onderwerp word aan onafhanklike ondersoek om die teks se geloofwaardigheid te bepaal (Frei 1979:18; Deist 1984: 21-23). Dit staan teenoor die beskouing dat die Bybel geloofwaardig is bloot omdat dit as gesaghebbend beskou word. Die historiese kritiek was nie 'n beweging om die Bybel te ondermyn of om die kerk se outoriteit aan te tas nie. Dit was bloot 'n onderdeel daarvan en noodwendige uitvloeisel van 'n baie groter kulturele beweging.

Die volgende aspekte is prominent in die histories-kritiese metode:

- i Die negentiende eeu se kritiese historiese geskryfte vernietig die tradisionele beeld van Israel se verlede. Die historiese kritiek draai alles om en 'n nuwe beeld verskyn.

Daar ontstaan konflik tussen die ondersteuners van die histories-kritiese metode en die persone wat die teks letterlik interpreteer en verstaan. Die twee sienings raak onversoenbaar en dit word 'n ope vraag: “Waarop sal die geskiedenis van die Ou-Testamentiese teologie gebou word?”

- ii 'n Belangrike fase in die historiese verstaan van die Ou Testament was die klem wat gelê is op die voorgeskiedenis. Die verstaan was afhanklik van die tekste voor die historiese verstaan. Baie Ou-Testamentiese verhale het 'n eie lewe gehad voordat dit vasgevang was in 'n geskrewe teks. Die studie van die teks was 'n belangrike beginsel van die historiese studie.
- iii Vir die Ou-Testamentiese verstaan van literatuur is kennis van die Ou Nabye Ooste ook baie belangrik. Israel se godsdienste kan nie in isolasie bestudeer word nie. Mense in Israel en Palestina het almal dieselfde dinge beleef en ervaar en daarom vertoon die godsdienste van Israel baie noue ooreenkomste met Egipte, Assirië en Babilon (Faust 2010:26-28; Gitin 2002:5; Vriezen 1954:104). Die skeppingsverhale van Israel is die duidelikste bewys hiervan.
- iv Die historiese verstaan omvat veel meer as net teks of metode. 'n Mens het ook gevoel, verbeelding en geestelike empatie nodig. Die piëtiste en Schleiermacher het bewys dat godsdienstige gevoel ook belangrik is (Reventlow 1995:132-134). Godsdienstige leerstellings ontstaan in die hart van mense en daarom moet 'n mens ook kennis hê van die sentimente, godsdienstige gevoelens en oortuigings van die persone in die verhale en skrywers van hierdie verhale.

Een van die grootste veranderinge ten opsigte van die bestudering van die Bybel wat die historiese kritiek bewerkstellig het, is om die teks aan 'n geleerde se benadering te onderwerp, eerder as om die geleerde en sy/haar benadering aan die teks se gesag te onderwerp (Brueggemann 1982:13-14). Vaste sekerhede wat in die kerk bestaan het oor aspekte van die Bybel en geloof het skielik verdwyn. Die kritiese benadering tot die Bybel het verskeie nuwe insigte na vore laat kom.

1.4 Opsommende aantekeninge

Ter opsomming kan die volgende opmerkings gemaak word: Op die vooraand van die geboorte van die hoofkarakter, die vader van die klassieke bronneteorie, word 'n negentiende eeuse dekorstel gebou. Dit bevat al die veranderings en omwentelings van die tydperk, met spesifieke verwysing na die invloed van die Verligting. 'n Intellektuele wêreld word geskep wat anders en krities besin oor bykans elke terrein van die lewe. Die teologie en die bestudering van die Ou Testament is ook onderworpe aan hierdie denkwolusie. Klere en ander hulpmiddels is voorberei en gereed om aangetrek en gebruik te word – alles sodat Julius Wellhausen die wêreld kan betree en 'n blywende merk op die bestudering van die Ou Testament en die teologie kan laat.

Hierdie klere en hulpmiddels is deur geleerdes verskaf en ontwerp wat Wellhausen voorafgegaan het. Hulle het 'n onontbeerlike bydrae gelewer tot die finale formulering van sy bronneteorie. Insette van geleerdes soos Spinoza, Simon en Astruc is aangetoon en alhoewel in sommige gevalle klein, nooit geringgeskat nie. Bydraes van persone wat tydensgewys nader aan Wellhausen geleef het soos De Wette en Hupfeld, asook die direkte voorlopers van Julius Wellhausen (Reuss, Vatke, George, Kuenen en Graf), is ook bespreek.

Alhoewel Julius Wellhausen die protagonis (hoofkarakter) in hierdie drama is, blyk dit duidelik uit die volgende hoofstuk dat hy nie in 'n eenmanstuk optree nie. Geleerdes soos Bauer, Strauss en Ewald wat saam met hom geleef en 'n belangrike invloed op sy lewe gehad het, is ook karakters in hierdie toneelstuk. Sommige is in ondersteunende rolle soos Graf en Kuenen – hulle insigte help hom om antwoorde te vind op sy vrae; ander karakters soos Ewald tree weer op soos antagonist wat lyk of hulle hindernisse in sy pad wil plaas. Alle rolspelers dra egter by tot sy lewensreis en uiteindelijke bestemming.

In die eerste bedryf is Wellhausen 'n student; hy beweeg grootliks op die agtergrond waar hy meestal net die werke van ander geleerdes lees en beoordeel.

Tydens sy studentejare, selfs gedurende sy nagraadse studies, lyk dit asof Wellhausen agter die gordyne besig is met sy voorbereiding voordat hy op die aangewese moment op die verhoog verskyn om sy hoofrol in die drama op te neem. Heinrich Ewald speel die rol van die karakter wat die grootste invloed op Wellhausen tydens sy vormingsjare by die Göttingen Universiteit uitgeoefen het.

HOOFSTUK 2

BEDRYF EEN: DIE ONTNUGTERING

2.1 Inleiding

In die vorige hoofstuk het ons gesien hoedat die negentiende eeu met sy klem op die rede van die mens, die kritiese denkraamwerk gevorm het wat byna elke aspek van die lewe beïnvloed het. Hierdie kritiese ondersoek na die mens se lewe en omstandighede het ook sy invloed in die teologie en die bestudering van die Bybel laat voel. Ook het ons die bydraes gesien van ander teoloë wat elkeen 'n bydrae gelewer het in die bou en totstandkoming van 'n bronneteorie. In hierdie hoofstuk gaan daar gekyk word na Wellhausen se opleiding en die rol wat geleerdes van sy tyd op hom uitgeoefen het. Een persoon wat 'n groot rol in Wellhausen se vorming gehad het was Heinrich Ewald en sy invloed sal ook ondersoek word.

2.2 Die beginjare

Julius Wellhausen is op 17 Mei 1844 in die dorpie Hameln in die noorde van Duitsland gebore (Kratz 2003:527-536). Sy vader August Wellhausen was 'n predikant in die Lutherse Kerk (Smend 2007:91). Hy was 'n ortodokse Lutheraan wat baie gesteld was op die streng orde en liturgie van die kerk. Dit het later 'n groot demper op die pa-seun-verhouding geplaas (Smend 1991:172-173). Vir August was dit 'n blye oomblik toe Wellhausen aankondig dat hy ook van voorneme was om, soos sy pa, die bediening te betree en 'n predikant van 'n Lutherse gemeente te word (Clements 1983:7). Dit was vanselfsprekend dat die jong Wellhausen by die Universiteit van Göttingen sou gaan studeer. Afgesien daarvan dat dit geag was as die beste universiteit in Duitsland, was die beroemde Ou-Testamentikus Heinrich Ewald 'n dosent by die teologiese fakulteit. Dit was 'n instelling met 'n lang akademiese geskiedenis en roemryke tradisie. Die Universiteit van Göttingen is in 1734 deur koning George II gestig en in 1737 is daar met klasse begin (University of Göttingen 2011).

August Wellhausen was oortuig dat dit voordelig vir Wellhausen se loopbaan sou wees as hy onder 'n befaamde teoloog soos Heinrich Ewald kon studeer. Ewald was 'n kenner van die Hebreeuse grammatika en ook 'n beroemde Ou-Testamentikus. In 1862 stuur August Wellhausen vir Julius Wellhausen na Göttingen om teologie te gaan studeer (Kratz 2003:527).

August Wellhausen se ortodokse houding oor die Bybel en die kerk het waarskynlik daartoe bygedra dat Wellhausen opstandig was; dit was duidelik dat hy en sy pa nie 'n goeie en sterk verhouding gehad het nie (Smend 2007:91). Wellhausen begin nie dadelik onder Ewald studeer nie, maar soos al die ander teologiese studente neem hy eers die algemene teologiese vakke. Die naïewe en onskuldige predikantseun moes gemengde gevoelens oor sy toetrede tot die teologie ervaar het. Hy het waarskynlik dikwels gewonder wat die toekoms vir hom inhou en of hy ooit die regte loopbaankeuse gemaak het. Sy pa se versugting om self by 'n befaamde teoloog soos Heinrich Ewald klas te kon loop, moes tog vir Wellhausen gehinder het: was hy dalk besig om eerder sy pa se lewendroom te verwesenlik as sy eie? Die snel veranderende intellektuele denkwêreld van Europa en die opwindende uitvloeisels daarvan, kon daartoe bydra dat hy getwyfel het oor sy besluit om teologie te gaan studeer – moes hy nie eerder filosofie of selfs wetenskap as studierigting gekies het nie?

Wellhausen was 'n nederige en realistiese mens, status was nie iets waaraan hy hom gesteur het nie. Daar is dikwels na hom verwys as iemand wat eerder soos 'n boer as 'n professor voorgekom het (Smend 2007:91). Die rede vir hierdie verwysing was waarskynlik sy liefde vir die platteland. Hy het moeite gedoen om kontak met die platteland te behou en het gereeld daar besoek afgelê.

2.3 Wellhausen se ontugtering

Wellhausen se studies neem 'n aanvang in 1862. Reeds in die eerste semester besef hy egter dat 'n liefde vir die Ou-Testamentiese verhale en 'n behoefte om 'n predikant soos sy pa te word, nie genoegsame motivering is om teologie te studeer nie (Smend

1991:173). Hy word ontugter oor die aard van teologie en vir 'n tyd lank oorweeg hy dit ernstig om van studierigting te verander (Clements 1983:7). Boonop bevind Wellhausen homself in 'n tyd waarin die bevindings van persone soos F.C. Baur en D.F. Strauss aangaande die Nuwe Testament, op die voorgrond van die teologie geplaas word (Frei 1974:233-244; Smend 2007:92). Hulle uitsprake strook met die rasonele gees van die negentiende eeu wat op elke lewensterrein geld.

'n Medestudent woon die klasse van F.C. Baur by en lig Wellhausen opgewonde in oor die radikale inhoud daarvan (Smend 2007:92). Wellhausen vind dit interessant en vir 'n tyd skenk hy aandag daaraan. Na 'n kort periode verloor hy belangstelling aangesien dié tipe teologie vir hom te vaag is; hy oorweeg dit selfs weer om van studierigting te verander. Bevindings en uitsprake van Strauss en Bauer bly egter op almal se lippe en oorheers die gesprekke by die universiteit. Wellhausen is bewus van hierdie uitsprake en dit lei tot sy eie geloofstryd.

F.C. Baur (Barth 1973:499-507) was een van die stigters van die Tübingen skool, ook bekend as die kritiese skool (Barth 1973:499-507). Hierdie beweging wat by die Universiteit van Tübingen ontstaan het, het daarna gestreef om objektief teologiese waarhede na te streef. Volgens Baur is dit slegs moontlik as daar objektief na geskiedenis gekyk word. Die Bybel moet aan dieselfde kritiek blootgestel word as enige ander dokument wat geskiedenis weergee. Baur verwerp vroeë teoloë se sogenaamde “dualistiese geskiedskrywing”. Hy val terug op die filosofie wanneer hy poog om 'n eie verklaring van die openbaring te gee. Een sy bekendste uitsprake was: *Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm* (Thompson 1970:37). Bauer sien in die verskillende boeke van die Nuwe Testament teses, sinteses en antiteses raak wat hy gebruik in sy verstaan van die geskiedenis van die Nuwe Testamentiese tyd. Hy gebruik dieselfde skema van gebeure as Hegel wat ook alle gebeure in terme van tese, sintese en antitese verklaar.

D.F. Strauss het beweer dat die Evangelies in die Nuwe Testament nie histories korrek is nie en eers jare na Jesus se dood geskryf is (Barth 1972:541-568; Frei 1974:233-244). Hy argumenteer dat Jesus en dit wat deur die evangelieskrywers aan Hom toegedig word, nie histories of teologies korrek was nie. Strauss het nie ten doel gehad om die historisiteit van Jesus te bevraagteken nie. Hy spreek hom egter uit teen die bonatuurlike aksies en gebeurtenisse wat deur die evangelieskrywers aan Hom verbind word en beweer dat dit nie die waar is nie. Strauss se boek *Das Leben Jesu kritisch bearb* (Harrisville *et al.* 1995:89-110) verskyn in 1835. Dit word een van die mees omstrede boeke van sy tyd en Strauss word erg deur die konserwatiewe teoloë gekritiseer.

In Hodgson (Strauss 1972:xvii) se inleiding tot die Engelse vertaling in *The life of Jesus critically examined*, beskryf hy Strauss as 'n *alienated theologian*. Strauss word deur die kerk gebrandmerk en verlaat; hy word ook nooit 'n teologiese pos by enige universiteit aangebied nie. Sy boek *Das Leben Jesu* het 'n geweldige inpak op die bestudering en kritiese nadenke van die Ou en Nuwe Testament gehad en Strauss se invloed kan hoofsaaklik as volg saamgevat word (Strauss 1972:xvii-xix):

- i *Das Leben Jesu* het 'n waterskeiding geword in die kritiese bestudering van die evangelies.
- ii Strauss bevraagteken die Christelike geloof se aanspraak op geskiedenis as 'n bewys vir geloof. Hy betwyfel die feit dat die sekerheid van 'n mense se geloof op toevallige historiese gebeure in die geskiedenis gebou kan word.
- iii Hy sê dat die eskatologie van die primitiewe Christene 'n baie belangrike struikelblok vir die moderne sekulêre mens geword het.
- iv Strauss verwerp 'n Bybelse eskatologie en stel daarteen eerder 'n radikale immanente teologie voor. Hierdie teologie is nie deur die kerk aanvaar nie. Volgens hom het dit 'n groot rol gespeel in die nadenke binne die kerk en om 'n kritiese vraag te vra soos of die geloof in transendensie geloofwaardig is en of 'n herkenbare Christelike teologie daarsonder kan oorleef.

v Strauss se vervreemding van die kerk en roeping word gesien as verteenwoordigend van die Protestantse teologiese beweging vanaf die begin van die negentiende eeu tot op hede.

Die logiese gevolge van Baur en Strauss se aansprake is dat die Ou Testament nou aan dieselfde kritiek blootgestel moet word as die Nuwe Testament. Wellhausen slaan ag op hierdie kritiek en word ontnugter in sy eie naïewe geloof waarmee hy groot geword het. Vir drie dae isoleer hy homself om te besin. Hy beseft dat die stelling dat die Bybel nie die onfeilbare geïnspireerde Woord van God is nie, nou 'n geloofskrisis by hom veroorsaak. Gevolglik bevind hy hom by 'n kruispad waar hy moet besluit of hy sy teologiese studies gaan voortsit aldan nie.

Tydens die Paasvakansie van 1863 (Smend 2007:92) kom Wellhausen toevallig af op die boek van Heinrich Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* (of in Engels *History of Israel*) (Rogerson 1984:93; Smend 2007:92). Hierdie boek interesseer hom in so 'n mate dat hy besluit om die geskiedenis van Israel te kies as die objek van sy studie. Dit sluit ook aan by sy liefde vir die Ou-Testamentiese verhale. Hy besluit om sy studies in die Ou Testament voort te sit en op die akademie te fokus. Dit is in lyn met sy voorneme om nie die bediening of die rol van 'n gemeentepredikant te betree nie. Hy fokus op die bestudering van die Hebreeuse taal en die Ou Testament, aangesien hy van mening is dat sy studies 'n uitstekende kennis van die Hebreeuse teks vereis (Smend 2007:92). Wellhausen besluit om onder Ewald te begin studeer, aangesien dit Ewald se boek was wat sy aandag so geprikkel het (Clements 1983:7). Die wyse waarop Ewald die geskiedenis van Israel benader en sy werkswyse met die teks, fassineer vir Wellhausen. Hy is egter vas van plan om hierdie studies op 'n suiwer histories-kritiese en wetenskaplike manier te benader.

Hierdie stap was die begin van 'n sewe jaar lange verhouding tussen Wellhausen en Heinrich Ewald. Aanvanklik het Wellhausen Ewald se vermoëns en sy onverskrokke uitsprake bewonder. Wellhausen was een van Ewald se gunsteling studente en daar was aan die begin 'n goeie verhouding tussen student en mentor (Smend 1991:173).

Hierdie verhouding word egter later versuur deur bitter gevegte en stryery oor teologie en politiek.

In 'n terugblik op sy lewe het Wellhausen Ewald selfs daarvan beskuldig dat hy die ontwikkeling van sy bronneteorie vanaf De Wette en Vatke vertraag het. Volgens Wellhausen was dit Ewald se outoritêre houding wat die oorsaak was dat die nuwe insigte in Israel se geskiedenis nie reeds vroeër ontdek is nie. Hy stel dit as volg: *.....ich kann doch nicht anerkennen, dass Ewald auch auf diesem Gebiete die Bahn gebrochen und den Weg gewiesen Habe. Das haben vielmehr de Wette und Vatke getan; er ist im Gegenteil der grosse Aufhalter gewesen, der durch seinen aitoritativen Einfluss bewirkt hat, dass die bereits vor ihm gewonnene richtige Einsicht in den Gang der Israelitische Geschichte lang Zeit nicht hat durchdringen können* (Wellhausen 1965, 131-132).

Tog dra Wellhausen sy *Prolegomena zur Geschichte Israel*, wat sekerlik as sy belangrikste werk beskou kan word, aan Ewald op met die woorde *Meinem Unvergessenen Lehrer HEINRICH EWALD zu Dank und Ehren* (Wellhausen 2001). Dit is duidelik dat alhoewel Wellhausen en Ewald teen die tyd wat die *Prolegomena* verskyn, nie meer met mekaar kommunikeer nie, Wellhausen steeds 'n groot waardering gehad het vir Ewald se bydrae tot sy vorming en skoling as akademikus.

2.4 Die rol van Georg Heinrich August Ewald (1803-1875)

Teen die tyd wat Wellhausen besluit het om hom toe te spits op Hebreeus en Semitiese tale en onder Ewald te gaan studeer, was Heinrich Ewald al wyd bekend onder Ou-Testamentiese geleerdes en taalkundiges. Wellhausen was opgewonde om met Ewald kennis te maak en was vas oortuig dat hy geweldig baie by hom sou leer. Ewald was veral bekend vir sy formidabele kennis van die Ou Testament, maar ook vir sy houding teenoor mense. As Ewald met een woord opgesom kon word, sou die woord "hardkoppig" deug. Hy het enige iemand wat van hom verskil as 'n vyand beskou en hom baie sterk polities uitgespreek (Rogerson 1984:91-92). Op twee geleenthede het Ewald se sienings oor die politiek hom sy betrekking gekos.

Die eerste keer het hy as lid van die “Göttingen-sewe”, homself verset en uitgespreek teen die eensydige opheffing van Hanover se konstitusie deur Koning Willem.

Die sewe persone was W. E. Albrecht, Dahlmann, H. Ewald; G.G. Gervinus, J. Grimm, W. Grimm en W. E. Weber (Ewald 1869:xviii). Hulle word almal van die universiteit geskors en beveel om Duitsland te verlaat. Die tweede geleentheid waar Ewald se politieke oortuigings hom sy pos by die universiteit gekos het, was in 1867. In 1866 word Hanover deur die Pruisiese regering geannekseer en word almal, insluitende universiteitsprofessore, verplig om 'n eed van getrouheid aan Koning Willem van Pruise af te lê. Ewald word die enigste professor wat weier om hierdie eed af te lê en verloor sy pos by die universiteit. Hy word op vervroegde pensioen geplaas met behoud van sy salaris.

Wellhausen het met die eerste ontmoetingsgeleentheid baie van Ewald gehou al het hy hom opgesom as 'n persoon wat sy opinies sonder skroom sou stel. Hy het groot bewondering gehad vir sy kennis asook die gemak en oortuiging waarmee hy sy vak aan die studente oorgedra het. Wellhausen het Ewald se ondervinding en die ure wat hy in navorsing spandeer het ten einde kennis oor sy studieveld op te bou, gerespekteer. Van die begin af was daar 'n goeie verstandhouding tussen Wellhausen en Ewald en baie gesprekke is na die klas voortgesit. Tydens klas het Ewald meestal sy eie bevindings en resultate aan sy studente voorgedra en altyd van die standpunt af uitgegaan dat hy reg was. Hy het bitter selde na ander geleerdes se bevindings verwys. Standpunte wat van hom verskil het, is nie eers geopper nie (Rogerson 1984:91).

2.4.1 Ewald se standpunt

Ewald was die leerling van Johann Götffried Eichhorn. Eichhorn het die Ou Testament ook krities hanteer, maar het steeds sekere tradisies soos die outeurskap van Moses gehandhaaf. Ewald was heelwat meer liberaal as Eichhorn; tog het hy 'n groot aantal van Eichhorn se sienings oorgeneem.

Ewald se benadering tot die Ou Testament was meer tradisioneel as die benaderings van De Wette, Gramberg, Georg en Vatke. Hy het selfs daarop aanspraak gemaak dat hy oorspronklike dele van die aartsvaderverhale opgespoor het (Rogerson 1984:92).

Ewald het probeer om te midde van die negentiende golf van liberalisme en kritiese denke, wat alle historiese waarhede van die Bybel wou stroop, aan te toon dat daar wel sekere gedeeltes was wat histories verstaan moes word. Hy beskryf dit as volg: *I have elsewhere shown how the prophetic and poetical parts of this literature are to be regarded, in an historical point of view; but the historical books, which supply almost the only materials for many periods, must Jahwe be submitted to a special enquiry, which must be exhaustive in itself, and the results of which will always be assumed throughout the sequel* (Ewald 1869:12).

Hy wou deur geskiedkundige navorsing die historiese gedeeltes van Israel ontdek. Ewald was van mening dat sy werkswyse hom in staat stel om objektief met die historiese tekste te werk te gaan. Volgens hom was dit 'n beter metode as die werkswyse van De Wette en Vatke. Ewald het geargumenteer dat De Wette en Vatke in so 'n mate deur hulle teorie oor die wyse waarop die verloop van die Ou Testament plaasgevind het, beïnvloed is, dat hulle altyd met bepaalde vooroordele na die verhalende gedeeltes gekyk het (Rogerson 1984:93). Alhoewel Ewald dit waarskynlik nie bedoel het nie, was sy metode slegs weer 'n poging om die tradisionele verstaan van die Bybel meer histories geloofwaardig te maak. Dit was dan ook in hierdie opsig waar Ewald en Wellhausen dikwels verskil het. Wellhausen het dit moeilik gevind om te verstaan waarom Ewald slegs sy eie sienings kon huldig en nooit bereid was om na 'n ander se standpunt te luister nie.

2.4.2 Die boek wat alles begin het

Wellhausen se lees van Ewald se boek *Geschichte des Volkes Israel* in 1863 was die inspirasie vir sy navorsing en latere ontwikkeling van sy bronneteorie.

Aangesien dit so 'n deurslaggewende moment in Wellhausen se lewe was moet daar breedvoerig ondersoek ingestel word na die aspekte in Ewald se boek wat die katalisators vir sy navorsing was.

In die inleiding gee Ewald duidelike riglyne vir die wyse waarop 'n persoon wat beplan om die geskiedenis van Israel te skryf, te werk behoort te gaan: *To examine a proposed historical theme without any foolish fear, but with a hearty love of the subject, and the single assumption that everything, when correctly understood, has its reason and its value ; with no inflexible ulterior preconceptions, but a generous appreciation and joyful welcome for all true and great results—this is the universal law of every historian* (Ewald 1869:7). Dit is duidelik dat Ewald 'n opregte liefde vir die Ou Testament gekoester het en dat hy dit aan Wellhausen oorgedra het.

Dit is bekend dat Wellhausen 'n passie vir die verhalende gedeeltes van die Ou Testament gehad het. Ewald (1869:9) wys daarop dat nie slegs die “mooi” verhale van die Ou Testament gelees moet word nie, maar ook die regs materiaal, profetiese en die poësie ten einde 'n volledige prentjie van die geskiedenis van Israel te vorm. Ewald voel sterk daaroor dat al die bronne van die in die Ou Testament gelyke behandeling moet ontvang en ewe goed geken moet word. Wellhausen het ruiterlik erken dat hy die verhalende gedeeltes van die Ou Testament geniet, maar dat die regs materiaal hom verveel. 'n Mate van skuldgevoelens hieroor skemer deur in die volgende aanhaling: *In my early student days I was attracted by the stories of Saul and David, Ahab and Elijah; the discourses of Amos and Isaiah laid strong hold on me, and I read myself well into the prophetic and historical books of the Old Testament. Thanks to such aids as were accessible to me, I even considered that I understood them tolerably, but at the same time was troubled with a bad conscience, as if I were beginning with the roof instead of the foundation; for I had no thorough acquaintance with the Law, of which I was accustomed to be told that it was the basis and postulate of the whole literature. At last I took courage and made my way through Exodus, Leviticus, Numbers, and even through Knobel's Commentary to these books. But it was in vain that I looked for the light which was to be shed from this source on the historical and prophetic books.*

On the contrary, my enjoyment of the latter was marred by the Law; it did not bring them any nearer me, but intruded itself uneasily, like a ghost that makes a noise indeed, but is not visible and really effects nothing. Even where there were points of contact between it and them, differences also made themselves felt, and I found it impossible to give a candid decision in favour of the priority of the Law. Dimly I began to perceive that throughout there was between them all the difference that separates two wholly distinct worlds. Yet, so far from attaining clear conceptions, I only fell into deeper confusion, which was worse confounded by the explanations of Ewald in the second volume of history of Israel (2004:12).

Wellhausen was ietwat mismoedig gestem deur Ewald se siening dat die regs materiaal die basis en begin van Israel se geskiedenis en literatuur is. Volgens hom kon dit nie genoeg lig werp op sy vrae rondom die profetiese en historiese geskryfte nie. Selfs die verduidelikings van Ewald in hierdie verband het hom net meer verward gelaat. Hy was egter oortuig daarvan dat Ewald wel die aangewese persoon was om die regs materiaal van die Ou Testament en hulle posisies in Israel se geskiedenis, te verduidelik.

Ewald bou nie voort op die bronneteorie van persone soos De Wette, Hupfeld, Reuss en Graff nie. Reeds in die inleiding skemer die kenmerkende selfversekerdheid deur waarmee hy uitsprake maak. Volgens hom is dit die literatuur van die Ou Testament wat die raamwerk vorm tot die verstaan van die geskiedenis van Israel (Ewald 1869:1-10). Die tradisies word aangewend as die bronne wanneer hy met sy geskiedenis van Israel begin. Ewald verdeel die tradisies in drie groot dele, nl.: *The Great Book of Origins; The Great Book of the Kings* en *Latest Book of General History*.

Die groot boek van oorsprong bestaan uit die Pentateug en Josua. Ewald begin met die boek van oorsprong en dui die oudste historiese fragmente aan, waarvan die boek van die oorloë van *Jahwe* eerste is. In Josua beskou Ewald (1869:66) die teks van Josua 17:14-18 as een van die oudste historiese fragmente; volgens hom is die bewyse daarvoor in die taalkundige gebruik. Die taalgebruik en styl is vir hom 'n aanduiding dat hierdie fragment geskryf moes gewees het net na Josua se dood.

Die teks van Josua 17:14-18 sien hy as deel van die fragment wat handel oor die oorloë van Jahwe. Tweedens is daar 'n biografie van die lewe van Moses. Volgens Ewald (1869:68) is dit een van die plekke waar Moses as persoon en die omstandighede tydens sy lewe die beste gedokumenteer is. Net Eksodus 14:18 en Eksodus 18 kan met sekerheid hiervoor geïdentifiseer word. Dertens onderskei hy die boek van die verbonde. Hierdie versameling fragmente bevat al die verbonde wat gesluit is, onder meer die verbond tussen Jakob en Laban, Isak en Abimeleg, Abraham en Abimeleg asook die verbond tussen God en Israel in Eksodus 24.

Ewald dateer hierdie fragmente as afkomstig uit die tweede deel van die tydperk van die Rigters tot ongeveer die begin van die tydperk van Simson. Ewald noem die persoon wat die verhale met mekaar verbind het *erste Erzähler* of eerste verteller. *This shows itself also in the fact that he is the first (as far as we know) who united the remote period of the three Patriarchs with the Mosaic history into one great work* (Ewald 1869:73). Hierdie eerste verteller verbind die aartsvaderverhale met die biografie van Moses en voeg ook die Dekaloog van Eksodus 20:1-17 daarby.

Die gedeeltes wat Ewald identifiseer as *Das Buch der Ursprünge* (1869:73), word deur latere geleerdes die Priestergeskrif genoem (vgl. ook Hayes (1982:39-41). Volgens Ewald is die herhaaldelike gebruik van die frase, "Hier volg die geskiedenis of geslagsregister ...", vir hom aanduidend dat die ouer fragmente met hierdie inleiding begin. Aangesien hyself 'n buitengewone belangstelling in die priesterlike wette het, noem hy hierdie eerste verteller van die boek van oorsprong 'n Leviet. Volgens hom is hierdie Leviet die *zweite Erzähler* of tweede verteller. Ewald (1869:77-78) is van mening dat hierdie fragmente uit die eerste derde van die regering van Salomo afkomstig is en deur 'n Leviet wat tydens hierdie tydperk geleef het, geskryf is. Ewald se doel was om die geskiedenis van Israel vanaf die begin van die skepping tot en met die huidige era, neer te pen.

Ewald se *drittens Erzähler* of derde verteller (1869:97-100), het die tradisies van die aartsvaders in Genesis 10:25; 20; 29-31 en die meeste van die Josefverhale (Eks. 1:15-

2:22; Num. 11; 12:6-8 en Gen. 14) versamel en bymekaar gevoeg. Vir Ewald was dit ook duidelik dat die derde verteller kennis gedra het van die eerste verteller se verhale en dit gebruik het. Hierdie verteller moes 'n inwoner van die Noordryk in die tiende of negende eeu voor Christus gewees het. Ewald se *vierte Erzähler* of vierde verteller (1869:100-106), het geleef tydens die negende en agtste eeu voor Christus toe daar 'n sterk Messiaanse verwagting geheers het. Die vierde verteller was verantwoordelik vir die verhale wat gehandel het oor die oorsprong van sonde (Gen. 3), die afvalligheid van Israel in die woestyn (Eks. 32-34) en die verhaal van Sodom en Gomorra (Gen. 18:1-19:28). Hy was ook nie bang om sekere dinge in sy tyd terug te verwys na die aartsvaders nie; die aartsvaders se aanbidding van *Jahwe* kan aan sy toedoen toegeskryf word.

Ewald se *fünfte Erzähler* of vyfde verteller (1869:106-115), het die boeke van die Pentateug en die boek van Josua bymekaargebring. Hy was egter nie die laaste redakteur van die gedeelte nie. Sy bydrae bevorder begrip aangaande Israel se verhouding met sy bure soos die Kanaäniete, Sirië, Moab en Ammon. Hierdie inligting oor Israel se verhouding met sy bure het Ewald tot die oortuiging laat kom dat die vyfde verteller tydens hierdie tydperk moes geleef het.

Volgens Ewald (1869:115-123) was die skrywer van Deuteronomium die volgende persoon wat 'n belangrike bydrae gelewer het tot "Die groot boek van oorspronge". Hierdie persoon het opgetree in die tweede helfte van die regering van koning Manasse. Hy het 'n nuwe verbond van Moses aan die volk aan in Deuteronomium 27-30 aangebied. Ewald wys daarop dat Deuteronomium in 'n groot mate deur die profetiese aktiwiteite van die sewende eeu beïnvloed is en dat hierdie invloede die basis gevorm het van koning Josia se hervorming. Deuteronomium het as onafhanklike bron bestaan. Volgens Ewald was dit die werk van die laaste redakteur wat die boeke van die vyfde verteller met Deuteronomium verbind het en so die Pentateug en Josua afgesluit het. Hierdie laaste redakteur het voor die einde van die sewende eeu opgetree of net tot voor die val van Jerusalem in 587 v.C. Hiervolgens het die Pentateug en Josua hulle finale vorm dus reeds bereik voor die val van Jerusalem.

Die res van Ewald se boek bespreek breedvoerig die *The Great Book of the Kings* asook die *Latest Book of General History*. Hierdie dele is net so breedvoerig deur Ewald beskryf as die *The Great Book of Origins*; maar die fokus val in hierdie studie op die Heksateug en daar gaan vervolgens nie verder na hierdie twee dele gekyk word nie.

Ewald het van die standpunt af uitgegaan dat sy sienings reg was en dat Wellhausen, wat toe nog net 'n student was, nie oor die nodige kennis beskik het om op wetenskaplike gronde van sy leermeester te verskil nie. Wellhausen was egter nie te vinde daarvoor om die teorie net so te aanvaar nie; hy het uit die lees van Ewald se boek asook sy nagaan van die teks geen sinvolle antwoorde gekry nie. Hy was ook nog nie op daardie stadium in staat om 'n alternatiewe teorie te stel nie. Terselfdertyd was Wellhausen versigtig om sonder 'n goed gefundeerde argument van Ewald te verskil. In die klas tussen ander studente sou hy dit nie eers oorweeg het nie - Ewald was berug vir sy sarkastiese en neerhalende aanmerkings teenoor persone wat nie met hom saamgestem het nie. Selfs die opinies van bekende akademici word in sy boek met veragting van die tafel gegee: *The opinions of such as Hengstenberg, Delitzsch, Keil, Kurtz stand below and outside of all science* (Ewald 1869:64). Delitzsch se kommentaar oor Genesis word deur Ewald in Rogerson (1984:103) as waardeloos bestempel: *A more superficial, careless, empty and worthless writing on the first book of the Pentateuch than this could hardly be produced today by a doctor of theology and university teacher in Germany*. Ewald (1869:63-64) toon ook nie veel respek vir die sienings van K.D. Ilgen nie: *After I had gained some insight into the leading necessities that govern this subject, I was curious to see whether K. D. Ilgen, the only scholar of older date, who after the physician Astruc and Eichhorn, carefully examined the Book of Genesis with reference to its sources—who had discovered the true state of the case in this book, at any rate. But alas! I found that, though he occasionally takes a step on the road, he always loses it again.*

Die werk van Hupfeld en Knobel beskou Ewald (1869:64) as onbevredigend en noem dit selfs pervers: *On the more recent unsatisfactory and often perverse works of Hupfeld and Knobel I have written at length in the Jahrbucher der Biblische Wiss. v. p. 239-44,*

and Gött. Gel. Anz., 1862, p. 17-31. Ook met Reuss het hy openlik verskil; hy het dit ten doel gestel om hom persoonlik te diskwalifiseer as 'n persoon met geen respek vir die Bybel nie en wat die Christendom verloën het (Vincent 1993:102-110). Uit bogenoemde aanhalings is dit duidelik dat Ewald 'n hardkoppige persoon was wat geglo het dat hy altyd reg was; net sy sienings het logiese verklarings vir 'n klomp probleme in die Ou Testament gestel.

Ten spyte van Ewald se onversetlike houding, het Wellhausen respek en waardering vir sy leermeester gehad. Die deeglikheid en selfversekerdheid waarmee Ewald sy teorieë gebou en logies uiteengesit het, het Wellhausen genoop om Ewald se enorme bydrae tot die verstaan van Israel se geskiedenis te respekteer. Die studente van Ewald het sy metode nooit verder ontwikkel of uitgebrei nie (Smend 2007:92). Die rede hiervoor was heel moontlik omdat Ewald se hantering van die geskiedenis van Israel bloot te gekompliseerd was en nie werklik deur die meerderheid van sy studente begryp is nie. Wellhausen het waarskynlik Ewald se werk verstaan, maar nie volledig daarmee saamgestem nie, aangesien Ewald 'n meer tradisionele benadering tot die geskiedenis van Israel gevolg het (Rogerson 1984:97). Ewald het dus heelwat minder krities met die teks van die Ou Testament omgegaan as van die geleerdes voor hom. In Ewald se rekonstruksie van Israel se geskiedenis was Moses en die tyd van sy optrede baie meer substansieel gehanteer as in die werk van sy voorgangers. Ewald (1869:74-78) was ook van mening dat groot dele van die Pentateug reeds in die koningstydperk bestaan het.

Vir Wellhausen was Ewald 'n eensame figuur wat met sy skerp tong en venynige kritiek teenoor diegene wat van hom verskil het, min vriende gehad het. Hy het ook nie eintlik aanhang onder sy kollegas geniet nie weens sy meerderwaardige en selfs arrogante houding.

2.4.3 Die breuk

In 1865 voltooi Julius Wellhausen sy voorgraadse studies in die teologie. In dieselfde jaar word Hermann Hupfeld deur 'n klompie teoloë van die Hengstenberg skool aangekla van godslastering oor sy kritiese uitsprake rakende die Ou Testament (Ernst Wilhelm Hengstenberg 2011; Rogerson 1984:79). Wellhausen is ontsteld oor hierdie aanklag. Dis vir hom onverstaanbaar dat mense so oortuig kan wees van die waarheid terwyl absolute waarheid nie eens bestaan nie. Hupfeld se akademiese loopbaan oorleef die aanklag teen hom en hy word onskuldig bevind. In 1866 kry Wellhausen verdere slegte nuus: Hermann Hupfeld is oorlede en sy boek *Ausführliche Hebräische Grammatik*, onvoltooid.

Dit is vir Wellhausen tragies dat 'n teoloog van Hupfeld se statur in die laaste jare van sy lewe so onregverdig behandel is. Hy het 'n belangrike bydrae tot die studie van die Ou Testament gelewer en dit was met ongeloof dat Wellhausen die nuus van Hupfeld se dood ontvang het. Min het hy egter besef dat 'n soortgelyke lotsbestemming hom ook inwag.

Die jare 1865 tot 1867 was moeilike jare in Wellhausen gelewe het. Sy doktorsale studies neem baie tyd in beslag, tog voel dit vir Wellhausen asof sy studies 'n doodloopstraat bereik het (2004:12). Hy ervaar die verhalende gedeeltes van die Ou Testament as genotvol, maar die regs materiaal vind hy frustrerend. Alhoewel hy onderrig is dat hierdie materiaal die basis van die Ou-Testamentiese literatuur is, ervaar hy dit as belemmerend. Hy vind dit moeilik om die verband tussen die regs materiaal en die verhalende tekste raak te sien as hy eers die regs materiaal gelees het. Ander geleerdes se skrywe hieroor spreek ook nie sy frustrasie daarvoor aan nie.

In hierdie tyd verskil Wellhausen en Ewald al meer oor politiek en die interpretasie van die geskiedenis van Israel. Hulle argumenteer ook oor die kritiese manier waarop die Ou Testament benader moet word - Ewald beywer hom vir 'n meer tradisionele siening terwyl Wellhausen saamstem met die benadering van De Wette, Hupfeld, Reuss en

Graf. 'n Kwessie wat voortdurend opduik is die aspek oor die datering van die regsmateriaal. Wellhausen vind Ewald uiters onverdraagsaam en besef dat hulle op talle terreine al verder uitmekaar dryf. Alhoewel Wellhausen Ewald as sy mentor gerespekteer het, besluit hy om nie langer stil te bly oor die dinge waaroor hulle nie saamstem nie. Hulle verskille lei tot hewige argumente en Wellhausen word bewus van 'n antagonistiese houding wat Ewald teenoor hom ontwikkel (Smend 2007:92).

In 1867 weier Ewald om trou te sweer aan Koning Willem en dit word 'n strydpunt tussen hom en sy student (Smend 1982:6). Wellhausen, reeds besig met sy nagraadse studies, beskuldig Ewald daarvan dat hy kortsigtig is om sy akademiese loopbaan op die spel te plaas vir 'n politieke oortuiging. Hy weier om saam met Ewald standpunt in te neem teen Bismarck en Koning Willem; vir Ewald is dit 'n ernstige terugslag wat hy nie kan aanvaar nie. 'n Verdere brandpunt is Ewald se interpretasie van die bronvolgorde van die Heksateug waarmee Wellhausen nie saamstem nie, asook Wellhausen se siening dat 'n studie van die Ou Testament slegs aan die hand van 'n kritiese, historiese en wetenskaplike metode, behoort te geskied – 'n benadering waarvan Ewald hewig verskil.

In die somer van 1867 steek Wellhausen die Rubicon oor en ervaar hy 'n jaar vol geluk. Albrecht Ritschl (1822–1889), professor in teologie by die Universiteit van Göttingen, ontmoet vir Wellhausen en verneem van sy geweldige worsteling met die regsmateriaal van die Ou Testament. Aangesien Ritschl eerder op die Nuwe Testament konsentreer, spreek hy nie 'n opinie daaroor uit nie maar verwys hom na sy goeie vriend Graf se siening dat die regsmateriaal van die Pentateug die oudste gedeeltes van die Ou Testament is. Volgens Ritschl het Graf die regsmateriaal na die profete geplaas.

Hierdie was opwindende nuus vir Wellhausen en hy het dadelik aan die werk gespring om die teorie van Graf te ondersoek. Vir Wellhausen (2005:12) wat nog altyd aangegryp was deur die historiese en profetiese boeke van die Ou Testament, maar geworstel het met die regsmateriaal daarvan, kon Graf se datering 'n welkome alternatief bied.

Dit sou hom ook gerusstel in sy bekommernis dat hy besig is met die bestudering van die “dak” (historiese en profetiese boeke) eerder as die fondasie (regsmateriaal). Wellhausen ervaar Graf se latere datering van die regsmateriaal as bevrydend (2004:12) en beskryf dit as volg: *At last, in the course of a casual visit in Göttingen in the summer of 1867, I learned through Ritschl that Karl Heinrich Graf placed the law later than the Prophets, and, almost without knowing his reasons for the hypothesis, I was prepared to accept it; I readily acknowledged to myself the possibility of understanding Hebrew antiquity without the book of the Torah.*

Hierdie was die deurbraak waarvoor hy gehoop het; skielik was sy studies weer sinvol. Graf se siening was die begin van ’n radikale denkskuif wat sou plaasvind ten opsigte van die datering van die Priestergeskrif (Blenkinsopp 2004:31). Vir jare is geglo dat die Elohis of *Grundschrift* die oudste bron was. Die Reuss-Graf-Kuenen-Wellhausen teorie vervang hierdie siening met ’n teorie wat beweer dat hierdie dokument van priesterlike oorsprong is; dat dit die Priestergeskrif (P) moet heet en dat dit uit die eksiliese en na-eksiliese tydperk dateer (Schmidt 1982:49).

1870 is vir Wellhausen ’n jaar van gemengde gevoelens. Hy verwerf sy doktorsgraad en sy verhandeling heet *De Gentibus et Familis Judaeis* – met die geslagsregisters van die Ou Testament as tema. Sy trotse ouers woon die gradeplegtigheid by die Universiteit van Göttingen by. Vir Wellhausen plaas die finale breuk tussen hom en Ewald egter ’n demper op die vreugdevolle gebeure. Nadat Ewald bewus geword het van Wellhausen se talle verskille ten opsigte van sy sienings, het hy hom sy kantoor belet (Smend 2007:94). Selfs by die gradeplegtigheid het Ewald vir Wellhausen vermy. Alhoewel Wellhausen van mening was dat hulle, soos altyd, die argumente te bowe sou kom, blyk die breuk egter finaal te wees aangesien Ewald vir Wellhausen ignoreer en geen blyke van erkenning vir sy akademiese prestasie gee nie.

2.5 Wellhausen se akademiese loopbaan begin

Wellhausen was baie verlig daaroor dat hy toegelaat word as inwonende toesighouer by die Universiteit van Göttingen se teologiese koshuis (Smend 2007:94). Dit sou sy nagraadse studie heelwat vergemaklik. Hy was aanvanklik bekommerd dat Ewald 'n stokkie daarvoor sou probeer steek. Wellhausen het nie die voorreg van die ander studente geniet om deur sy mentor aan die res van die dosente van die teologiese fakulteit voorgestel te word nie (Smend 1991:173). Ofskoon hierdie isolasie hom gehinder het, het dit hom nie van stryk gebring nie. In 1871 verskyn sy volgende werk onder die titel *Der Text Der Bucher Samuelis Untersucht*. Hierin voer hy aan dat die bestaande Hebreeuse teks van die boeke 1 Sameul en 2 Sameul onverstaanbaar en korrup is. Deur al die Hebreeuse bewyse tesame met die vroeë Griekse vertaling van die Septuagint te gebruik, het Wellhausen in hierdie werk gepoog om 'n meer korrekte teks daar te stel.

Wellhausen het gou besef dat hy nooit finansieel die mas gaan opkom as 'n koshuisvader nie (Smend 2007:94). Hy was van voorneme om in die toekoms te trou en kinders te hê; hy sou 'n permanente pos met 'n vaste inkomste moes verseker. Hy het geweet dat hy vinnig iewers 'n vaste aanstelling as 'n professor sou moes kry. Alhoewel Wellhausen nie langer op Ewald kon staatmaak vir ondersteuning nie, word hy bygestaan deur August Dillmann, 'n kennis van Ewald. Hy doen aansoek om 'n betrekking by die Universiteit van Greifswald. Die komitee wat oor Wellhausen se aansoek moes besluit was verdeeld oor sy geskiktheid vir die pos: enersyds het hy nie aanbevelings of verwysings deur middel van 'n mentor of gemeente vir hom gehad nie; andersyds was hy 'n bekwame akademikus met goeie kwalifikasies. Na afloop van die onderhoud het die raad egter by wyse van debat tot die besluit gekom om Wellhausen as dosent aan te stel.

Wellhausen beklee die pos by Greifswald vir tien jaar vanaf 1872 tot 1882 (Smend 2007:94). Hy verdien vinnig die respek en aanvaarding van sy kollegas op grond van uitstekende vakkennis en 'n aangename persoonlikheid.

In 1877 tree hy in die huwelik met Marie Limpricht, een van sy universiteitskollegas se dogter. In 1874 verskyn sy derde boek met die titel *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*. In hierdie boek het hy die aanname dat die verskil tussen die Sadduseërs en die Fariseërs bloot dogmaties van aard was, bestry. Volgens hom is die groot verskil tussen die twee partye gegrond op hulle uiteenlopende lewensperspektiewe. Die een groep was meer polities georiënteer en die ander meer godsdienstig.

2.6 Opsommende aantekeninge

In hierdie hoofstuk is daar opsommenderwys verhaal oor Wellhausen se jeug, die redes vir sy teologiese studies aan die Universiteit van Göttingen en die impak van sy mentor Heinrich Ewald op sy lewe. Uitsprake en boeke wat hom baie beïnvloed het in hierdie tyd was *Das Leben Jesu* (1972) van D.F. Strauss en die *Geschichte des Volkes Israel* van Heinrich Ewald (Smend 2007:92). Laasgenoemde se boek asook sy liefde van jongsaf vir die verhalende gedeeltes van die Ou Testament, het grotendeels bygedra tot sy keuse van die Ou Testament as fokus van sy studies. Hy besluit ook om 'n grondige kennis van antieke tale te verkry ten einde die Ou Testament bevredigend te ontsluit.

Die rol van Heinrich Ewald in Wellhausen se lewe word ook in hierdie hoofstuk belig. Ewald het 'n groot invloed gehad op Wellhausen se vorming as teoloog. Hulle verhouding is gekenmerk deur goeie en slegte tye; Wellhausen se weiering om Ewald te ondersteun in sy verset teen die Pruisiese regering het egter tot 'n bittere stryd en finale skeuring tussen die twee geleerdes gelei (Smend 2007:92-94). Die wyse waarop Ewald in sy boek *Geschichte des Volkes Israel* die geskiedenis van Israel geïnterpreteer het, het Wellhausen gelei om sy eie standpunt te formuleer. Aanvanklik het Ewald se siening dat die regs materiaal die ouer gedeeltes van die Pentateug is, vir Wellhausen verwar; dit was eindelijk ook die vonk wat hom gemotiveer het om 'n meer aanvaarbare oplossing vir sy probleem te vind (Wellhausen 2004:12).

In hierdie hoofstuk is die rol van Wellhausen nog baie op die agtergrond - hy observeer en leer. Op die voorgrond is die ander akteurs egter besig om 'n basis te lê vir Wellhausen, op wie die aandag later volledig gefokus sal word. Alhoewel Wellhausen die erkenning ontvang as vader van die klassieke bronneteorie in die Ou-Testamentiese wetenskap, mag die rolle wat die ander akteurs gespeel het ter voorbereiding van sy toetrede tot die drama, nooit gering geag word nie. 'n Graff-Wellhausen teorie sou nooit sy beslag gekry het as dit nie was vir die ondersteunende rolle van De Wette, Reuss, George, Vatke en Kuenen nie.

HOOFSTUK 3

BEDRYF TWEE: 'n STERK FONDAMENT WORD GELê

3.1 Inleiding

In 'n huis in Greifswald brand 'n olielamp op 'n tafeltjie waar 'n figuur vooroor gebuk staan. Hy is besig om iets te skryf. Volgens Smend (1982:2) was dit die gebruik van Duitse dosente om by 'n lessenaar te staan - *it was usual then among German professors to work standing at a reading-desk*. Eenkant in 'n hoek is 'n koolstofie besig om sy bes te doen om die winter se greep op die karig gemeubeleerde vertrek te breek. Kort-kort hoor jy die geluid van 'n pen wat iets op papier skryf. Dit word net onderbreek wanneer die persoon by die tafel opkyk om gou weer iets in die Hebreeuse Ou Testament na te gaan. Julius Wellhausen is so verdiep in dit waarmee hy besig is dat hy nie agtergekom dat dit al lank na twaalf is nie. Wat Wellhausen hier in die winter van 1873 en 1874 begin het sal later bekend staan as die eerste van sy twee monumentale werke (Smend 2007:95). Boeke wat die wêreld verander het, se ontstaan begin gewoonlik nie onder kolligte en met 'n trompetgeskal nie. Wellhausen begin met die boek Genesis in sy *Composition des Hexateuchs* en vul dit in die winter van 1874 en 1875 aan met die res van die Heksateug. Hy brei dit in die winter van 1875 en 1876 uit met 'n kritiese ondersoek na die historiese boeke van Rigters, Samuel en Konings. Die volledige werk word saamgevat en uitgegee onder die titel *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments* wat in 1878 verskyn.

In die boeke wat Wellhausen tot op hierdie stadium geskryf het, sien ons reeds hier en daar iets van sy eintlike doel (vgl. 2.5 hierbo). Hy wou die kritiese manier waarop die Ou Testament en spesifiek die geskiedenis van Israel beskou is, 'n stappie verder neem (Smend 2007:95). Wellhausen se belangstelling in Israel se geskiedenis is deur sy leermeester Heinrich Ewald, wakker gemaak. Daarmee saam het hy reeds 'n liefde gehad vir die verhalende gedeeltes van die Ou Testament.

Wellhausen se uiteindelijke doel was om 'n geskiedenis van Israel skryf. Vir hierdie doel het hy bronne benodig. Wellhausen het hierdie geskiedenis eers 'n paar jaar later geskryf. Hy moes eers 'n belangrike bestanddeel bekom. Hierdie bestanddeel was bronne. Die enigste bron tot sy beskikking was die Bybel self. Die hele beweging van die negentiende eeu en die kritiese benadering tot die Bybel wat daaruit voortgespruit het, het Wellhausen oortuig dat die Ou Testament nie histories en letterlik geles kan word nie. Die geskiedenis van Israel, soos die Ou Testament en veral die Pentateug dit verwoord, is nie 'n korrekte weergawe van hoe Israel se godsdiens ontstaan en gegroei het nie. Op hierdie stadium het ons reeds gesien dat wetenskaplikes voor Wellhausen duidelik kon aantoon dat die Pentateug uit verskillende bronne saamgestel is wat oor 'n bestek van etlike jare ontstaan het. Hierdie bronne is later deur een redakteur of 'n groep redakteurs saamgevoeg om een literêre werk te vorm (vgl. Deist 1976:38-44; Ska 2006:96-112; Otto 2011:2-6). Wellhausen het geweet dat hy hierdie bronne moes identifiseer en dateer en eers as dit klaar gedoen is, sou hy 'n geskiedenis van Israel kon skryf.

3.2 'n Monumentale werk: *Die Composition des Hexateuchs*

In die winter van 1872 en 1873 begin hy dan ook om op 'n literêr-kritiese manier die boek Genesis te bestudeer (Wellhausen 1963:1-2). Die vraag kan met reg gevra word waarom Wellhausen by Genesis begin het?

Deuteronomium is 'n bron waaroor die meeste wetenskaplikes saamstem dat dit 'n selfstandige bron is wat op sy eie ontstaan en geskryf is (vgl. Lohfink 1995:103-107; Otto 2011:1-5). Wat Deuteronomium verder ook na die waarskynlikste beginpunt laat lyk, is De Wette se opmerking dat die Wetboek in 2 Konings 22 wat in die tempel met die regering van koning Josia in 622 v.C. gevind is, dele van Deuteronomium bevat (Smend 2007:48). Otto (2007:21) sê dat dit beteken het dat daar nou 'n vaste dateringspunt was, vanwaar gewerk kon word. Deuteronomium sou dus die maklikste plek gewees het om te begin en dan van daar af terug en vorentoe te werk.

Byna al die geleerdes voor Wellhausen het ook by Genesis begin vir die waarskynlikste rede dat Genesis die eerste boek van die Pentateug is. Cillingham (1998:160) sê dat die boeke van Genesis en Eksodus die vanselfsprekendste plek sal wees om die bronne te onderskei. Die bronne van die Jahwis, Elohis en Q is met mekaar ineenverstrengel en dit is op baie plekke nie eers moontlik om met sekerheid tussen die Jahwis en die Elohis te onderskei nie. As die bronne in Genesis dus eers van mekaar geskei kon word en wat bymekaar hoort, saamgevoeg kon word, sou dit makliker wees om dieselfde in die res van die Heksateug te doen. Met die kennis wat opgedoen is oor die merkers, taal en styl van die bronne in Genesis sou dit klaar makliker wees om die ander boeke van die Heksateug te benader. In 1878 publiseer hy sy bevindings in 'n boek onder die titel *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Hierin is daar nie veel nuwe bevindings wat hy maak ten opsigte van die huidige stand van die bronne-kritiek nie. Hy slaag wel daarin om die vroeë literêrekritiek op te som en te vereenvoudig met 'n klompie uitbreidings. Hy slaag ook in hierdie werk daarin om die bronne van mekaar los te maak en die nate aan te dui.

Koch (1969:69) definieer literêrekritiek as volg: *The literary critic therefore attempts to discover the original writings, to determine exactly their date of origin, and to grasp the personality of the writer as much as possible* (vgl. ook Arneht 2011:1-3; Habel 1971:6; Schmidt 1991:211-220). Wanneer daar gekyk word na hoe Wellhausen met die teks werk, dan sal gesien word dat dit presies is wat hy gedoen het.

Om aan te toon hoe Wellhausen die bronne geïdentifiseer en groepeer het, gaan net na die boek Genesis gekyk word. Genesis is die boek waarmee hy begin het en hieruit kan 'n goeie idee gevorm word, oor hoe hy die res van die komposisie van die Heksateug benader het. (Wellhausen 1963:1-61). Wellhausen (1963:1) begin sy boek met 'n verduideliking aangaande die bronne wat hy gebruik. Om te weet wat hierdie bronne is en wat Wellhausen bedoel met die Jahwis, Elohis en Q is dit nodig om vir 'n oomblik ook hierby stil te staan. Wellhausen sê dat hy nie Dillmann se benaming van die bronne en hulle afkortings aanvaar nie en dat hy sy eie benaming gaan volg.

Dillmann het die simbool A gebruik om die grondskrif (*Grundschrift*) of ouer Elohis mee aan te dui. Die jonger Elohis het hy met die simbool B en die Jahwistiese materiaal het hy met C aangedui. Vir Wellhausen lê daar klaar in hierdie simbole 'n suggestie dat dit ook die volgorde van die bronne en hulle ouderdomme aandui. A veronderstel dan dat dié materiaal of bron die oudste is en eerste ontstaan het en dat C dan die jongste of laaste bron is. As dit later sou blyk dat hierdie bronne nie in hierdie volgorde reg gedateer is nie, beteken dit dat A en C dalk omgeruil kan word en dan sal die volgorde verwarrend wees en nie meer sin maak nie.

Wellhausen is heeltewel korrek as hy hierdie afleiding maak en om hierdie verwarring uit te skakel gebruik hy die letter Q om die *Grundschrift* mee aan te dui. Hierdie letter Q ontleen hy aan die afkorting vir die woord *quatuor* wat verwys na die vier verbondsboeke (*Vierbundesbuch*). Hiermee verwys Wellhausen na die vier verbonde wat God met die mens gesluit het: Die verbond met Adam, Noag, Abraham en met Israel by Sinai. Eichhorn het eerste na dié bron as die Elohim-bron verwys as gevolg van die gebruik van die Godsnaam *Elohim* (Rogerson 1984:19-21). Hupfeld (Nicholson 1998:8-9) het gepraat van die “eerste Elohim-bron”(E₁) of “ouer Elohim-bron. Heinrich Ewald (1869:74-95) praat van die “Boek van oorsprong”. Kuenen was die eerste wat die simbool P gebruik het om die priesterlike bron mee aan te toon (Ska 2006:108-109). In Wellhausen se *Die Composition des Hexateuchs* (1963) gebruik hy die Q simbool. Wellhausen het later ten opsigte van die bron Q 'n termiese verandering aangebring en in sy *Prolegomena* gebruik hy nie meer die term Q nie, maar die afkorting P vir Priestergeskrif. Die rede vir hierdie termiese verandering kan in die Nuwe-Testamentiese navorsing gevind word.

Schleiermacher (Q-source 2011) het reeds so vroeg as in 1832 begin praat van 'n Q bron wat in die Nuwe Testament bestaan. Basies het dit beteken dat daar 'n bron was wat tot die beskikking van die skrywers van Matteus en Lukas was. Hierdie skrywers het beide materiaal uit Q gebruik het om hulle evangelies te skryf. Wellhausen se Q het nie dieselfde betekenis gehad nie omdat Q by hom die raamwerk gevorm het van Genesis en dat die laaste redakteur die Jahwis en die Elohis binne Q as raamwerk

ingewerk het. Om moontlike verwarring in betekenis en identiteit te voorkom, besluit hy om eerder Kuenen se P as afkorting te gebruik. In sy *Prolegomena zur Geschichte Israels* (2004) praat hy ook nie van die Priesterlike bron nie, maar van 'n Priestergeskrif omdat dit 'n volledige onafhanklike dokument was wat op sy eie ontstaan en bestaan het.

Wellhausen (1963:2) dui die redakteur met 'n R aan en noem die gedeeltes waar die redakteur die materiaal van die Jahwis en die Elohis met mekaar vermeng het, die Jehowistiese geskiedenisboek. Hy dui hierdie bron met die simbool JE aan (Whybray 1987:28). Om te onderskei tussen die redakteur wat betrokke was by die Jehowis en die finale redakteur, gebruik Wellhausen (1963:14) die terme *Bearbeiter*, *dritter Hand* of *Jehovistiese redactor*. Die redakteur wat die finale teks aanmekaar gesit het word die finale of laaste redakteur (*letzten Redactor*) genoem. Wellhausen vermeld ook dat hy die boek van Kayser oor die Joodse antieke geskiedenis en Dillmann se kommentaar op Genesis, wat hy as “waardig” definieer, geraadpleeg het (1963:2).

Wellhausen (1963:2-61) deel Genesis in die volgende dele in:

Genesis 1-11 en noem dit die oergeskiedenis

Genesis 12-26 en noem dit Abraham en Isak

Genesis 27-36 en noem dit Jakob en Esau

Genesis 37-50 en noem dit Josef en sy broers

3.2.1 Genesis 1-11: Die oergeskiedenis

Wellhausen (1963:2) het die volgende gedeeltes afgebaken en beskou dit as behorende tot die Q bron. Hierdie gedeeltes vorm ook vir Wellhausen die raamwerk waarbinne die ander bronne deur 'n finale redakteur ingewerk is.

Die geskiedenis van die hemel en die aarde - Genesis 1:1-2:4a

Die geskiedenis van Adam - Genesis 5 (uitgesluit v:29)

Die geskiedenis van Noag – Genesis 6:9-22, 7:11-8:5 (uitgesluit 7:12,16c, 17,22 en 8:2b) 8:13-19, 9:1-17, 9:28

Die geskiedenis van die seuns van Noag – Genesis 10

Die geskiedenis van Sem - Genesis 11:10-26

Die geskiedenis van Tera Genesis 11:27-32 (uitgesluit v29)

Dit vorm 'n verhaaleenheid en behoort op sy eie gelees te word omdat dit ook so sin maak (vgl. Addendum A).

Wellhausen val hier terug op Hupfeld se bevinding dat die Elohis eintlik uit twee bronne bestaan, 'n vroeë Elohis (E₁) en 'n latere Elohis (E₂). Dit is die gedeeltes wat aan die latere Elohis (E₂) van Hupfeld toegeskryf is, wat Wellhausen nou met die Jahwis-bron verenig om die Jehowis te vorm soos hy dit noem. Die gedeeltes wat oorbly nadat die Q bron uitgehaal is, is dan van die Jehowis (JE). Hierdie twee bronne was eers op hulle eie, maar is deur 'n vroeë redakteur (R) aan mekaar verbind. Later is die Jahwis-bron deur 'n latere redakteur met die Q bron verbind om so Genesis se huidige vorm daar te stel. Q was steeds die bron wat gebruik is by die finale redaksie as die raamwerk en hierin is die verhale van JE ingepas. Wellhausen het deur middel van *close reading* deur die teks gewerk om breuke en nate binne die teks raak te sien (Le Roux 2011:108). Sy uitstekende kennis, aangaande die Hebreeuse grammatika wat hy onder Ewald opgedoen het, het hom in staat gestel om gou hierdie nate en breuke raak te sien. Met die teks wat homself op heelwat plekke weerspreek of waar daar teenstrydighede in die teks gevind word, het hierdie breuke self na vore gekom.

3.2.1.1 Die oudste verhaal word ingevoeg

Volgens Wellhausen (1963:14) het die ouer verhaal eers net bestaan uit Genesis 2:4b-3; Genesis 4:16-24 en Genesis 11:1-9. Die redes waarom hy hierdie bewerings maak, is gegrond op die feit dat daar in Genesis 11:1-9 geen aanduiding is dat die skrywer enige kennis gehad het van die vloedverhaal nie. In die lig daarvan dat so 'n gebeurtenis tog alombekend sou wees, kan mens verwag dat Genesis 11 iets hiervan sou vermeld. Die enigste logiese verklaring hiervoor is dat Genesis 6-9 later deur 'n ander hand bygevoeg is. Genesis 2:4b-3; Genesis 4:16-24 en Genesis 11:1-9 vorm 'n verhaallyn wat die bewegings van die menslike geslag wil weergee.

Soos die mens ontwikkel is daar ook 'n beweging van mense vanuit die Ooste na Babel toe, want Babel was as moderne land deur skrywers beskou. Soos wat die menslike kultuur ontwikkel, is daar egter ook 'n agteruitgang in die mens se verhouding teenoor God. Wellhausen (1963:12) sê dit as volg: *Es sind die drei Stationen auf dem Wege, den das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts schreitet*. Dit stem weer ooreen met die verskuiwing van die mense van Oos na Wes.

Om hierdie nate en breuke te kon raaksien, moes Wellhausen na die inhoud, taal en styl van die gedeeltes kyk en die verskille raaksien en beskryf. Dit doen hy meesterlik en toon dit ook aan. In Genesis 1:1-2:4a is die gebruik van die Godsnaam *Elohim* (אֱלֹהִים) of "God" die duidelikste aanduiding dat hierdie gedeelte 'n afsonderlike eenheid op sy eie vorm (vgl. ook Wenham 1987:13). In Genesis 2:4b kry ons die gebruik van die naam *Jahwe* (יְהוָה) of "*Jahwe God*". Dit is vir Wellhausen die aanduiding dat hier 'n nuwe skrywer aan die Woord is. Genesis 2:4b-4:26 is dan afkomstig van die Jehowis. In Genesis 5:1 sien ons dat die Godsnaam *Elohim* gebruik word wat weer aandui dat die leser terug is by Q.

Wanneer die metode van Wellhausen dan op Genesis 1-2:4a en Genesis 2:4b-4:26 toegepas word, sien ons dat die inhoud en styl verskil en dat dit nie dieselfde bron kon wees nie. Genesis 1-2:4a is gestruktureerd en ordelik en volg 'n vaste patroon soos gesien kan word in die herhaling van die reël: "En dit was aand en dit was môre die, die derde dag". Genesis 2:4b-4:26 is daarteenoor nie so gestruktureerd nie en volg nie 'n vaste patroon nie. Die skeppingsverhaal van Genesis 1 volg nie dieselfde volgorde as Genesis 2 se volgorde nie. In Genesis 1 word die mens as man en vrou op dieselfde dag geskape as kroon op die skepping. In Genesis 2 word die mens eerste geskape en ook net die man. Die vrou word eers in vers 22 geskep. Eers nadat die man geskep is, word die plante en diere geskep (vgl. Von Rad 1972:46-67; Westerman 1984:78-278).

Vir Wellhausen (1963:4) handel dit in Genesis 2-4 (JE) oor verhoudings tussen mense en nie net 'n klomp stories wat aanmekaar gevleg is nie. Die redakteur van die Jahwis en die Elohis het hierdie los verhale nie maar net aanmekaar gekoppel nie, maar dit so

aanmeekaargesit dat dit vloei. Of die redakteur van die Jahwis en die Elohis dit reggekry het, is 'n ope vraag aangesien die disharmonie in die gedeeltes steeds baie duidelik is.

Daar was definitief 'n derde hand betrokke om Genesis 2-4 'n beter vloeiende verhaal te maak. Wellhausen (2004:8) sê dat Genesis 2-4 oorspronklik sonder Genesis 4:1-16a en Genesis 4:26 bestaan het. Hy motiveer dit deur op die inhoudelike gegewens van die gedeeltes te konsentreer. Genesis 4:3-16 het as uitbreiding op 'n geslagsregister wat eintlik strek van Genesis 4:1-2 en Genesis 4:17-26 ontstaan (Westermann 1987:284-285). Die verhaal vanaf Genesis 4:16b kan volledig verstaan word sonder vers 1-16a. Om vers 1-16a te verstaan is Genesis 4:16b-25 belangrik. In Genesis 4:1-16a handel dit oor Kain en word Abel skaars genoem. Kain se naam se betekenis word vermeld met sy geboorte, maar nie Abel s'n nie. Al wat van Abel vermeld word, is dat hy Kain se broer was. Volgens Wellhausen was Genesis 4:1-16a nie deel van die oorspronklike verhaal nie en is daar twee redes waarom dit deur 'n redakteur ingebring is (vgl. Deist 1984:45-46).

Eerstens omdat die geslagsregister van Kain, wat 'n belangrike figuur in Genesis 2-4 is, uitgebrei moes word en tweedens omdat die Genesis 4:16b se vermelding van Kain wat in Nod gaan woon het, 'n verduideliking gekort het. Wellhausen (1963:9) sluit hier by Ewald aan as hy sê dat die skrywer van hierdie verhaal nie die elemente van die ou verhaal verstaan het nie. Nod was 'n land in die Verre-Ooste en onbekend vir die Israeliete. Dit was 'n woestynland en 'n woestyn was 'n plek met vele gevare. Genesis 4:-16a gee die rede waarom Kain in hierdie woestynland gaan bly het.

Daar is ook heelwat ooreenkomste met die sondeval verhaal in Genesis 3. Na die sondeval word Adam en Eva uit die tuin verjaag en moes Adam nou met moeite sy brood verdien deur die bewerking van die grond. Ten spyte van sy oortreding word die mens nie eenvoudig uitgewis nie, maar as straf op sy oortreding sal hy nou met moeite sy kos verdien. Kain maak sy broer dood en as straf vir sy oortreding sal die grond ook nie meer daar wees sodat hy homself en sy gesin kan onderhou nie.

Soos Adam uit die tuin verjaag is en hom tot die landbou vir sy oorlewing moes wend moet Kain nou van die landbou wegvlug en vir sy oorlewing moet hy van ander werk afhanklik wees.

Kain gaan woon dan in die stad Nod wat nie in Israel is nie en word die vader van die stedelike bevolking. Hierdie gedeelte (Gen. 4:1-16a) word dus 'n verduideliking van die verwysing in vers 17 na Kain wat 'n stad gebou het en na sy seun Henog vernoem het. Die enigste woestyn wat die Ou Testament ken, is die woestyn in die suide van Juda. In hierdie streek het 'n nomadiese stam gewoon wat bekend gestaan het as die stam Kain. Die skrywer van vers 1-16a moes hierdie tradisie geken het en bring dit nou in verband met die oervader van die mens deur hierdie gedeelte by te voeg. Dit is volgens Wellhausen (1963:9) heeltemal teen die siening van die ouer tradisie. Genesis 4:1-16a vorm ook die tweede geslagsregister van JE en 'n belangrike punt wat hierdie gedeelte wil maak is dat Kain in die geslagslyn van Adam na Noag nie een van die stamvaders is nie.

Noag stam beslis nie af van die moordenaar Kain nie en is daarom nie die voorvader van die hele mensdom nie. Die feit dat Genesis 4:1-16a wel by Genesis 4:16b-26 aansluit maar geen verband hou met Genesis 2 en 3 nie is 'n verdere bewys dat Genesis 4:16b-26 nie oorspronklik deel was van Genesis 2:4b-4:26 nie. Genesis 4:16b-26 word deur Wellhausen (1963:10) as 'n brug gedeelte beskou omdat dit enersyds terug kyk na die skepping en ook vorentoe na die verhaal van die vloed en 'n verbinding maak met Noag. Hierdie brug word egter onderbreek deur Genesis 5 (Q) en ook deur die invoeging van Genesis 6:1-8. Genesis 5 sluit aan by Genesis 2:4a wat ook van Q afkomstig is. Genesis 5:29 word gesien as deel van JE omdat die Godsnaam *Jahwe* gebruik word en veral omdat dit in verbinding met *Elohim* gebruik word. Hierdie vers is later deur 'n redakteur ingevoeg is om dit te verbind met die sondvloed.

Aan die einde van Genesis 4 sien ons dat Lameg se seuns almal die stamvaders word van verskillende stamme. Jabal word die vader van almal wat 'n nomadiese leefstyl gehad het en met vee geboer het.

Jubal word die vader van almal wat musikante was en op fluite en sifers gespeel het. Tubal-Kain word die vader van die mense wat met yster gewerk het (Wellhausen 1963:10). Deur hierdie name word ook 'n bepaalde ontwikkeling in die mens se kultuur aangedui. Mense ontwikkel van 'n oer-historiese wese wat sy bestaan gemaak het uit die rondtrek agter kos en water aan na 'n pre-historiese wese wat nou in stede begin bly en uit ander beroepe hulle bestaan begin maak. Al die seuns van Lameg was afkomstig uit dieselfde stam en het dieselfde taal gepraat.

Genesis 11:1-9 wat die derde deel van die oudste verhaalenheid uitmaak sluit dan aan by Genesis 4:26 en maak heeltemal sin as dit direk na mekaar gelees word. Eden lê in die Verre-Ooste en Kain verhuis van hier af verder oos na die land Nod en bou die stad Henog daar. Wanneer 'n mens egter Genesis 11:1-9 lees, word daar gesê dat die mense weggetrek het na die Ooste. Volgens Wellhausen (1963:12) kan dit nie korrek wees nie. As die teks מִקְּדָם וּמִצְרָיִם vertaal word met “hulle het getrek uit die Ooste” dan maak dit meer sin aangesien Sinear in die omgewing van Babel was. Hierdie vertaling word ook aanvaar om die meer korrekte vertaling te wees (Westermann:1987:544). Die verhuising van mense vanuit die Ooste na die Weste word ook 'n verhuising van die oer-historiese mensdom na 'n pre-historiese mensdom.

3.2.1.2 Die vloedverhaal word uitgebrei

Die Q gedeeltes van die sondvloedverhaal het die raamwerk gevorm waarby die laaste redakteur die gedeeltes van die Jehowis se sondvloedverhaal ingevoeg het. Sy eie hand kan ook raakgesien word in twee tekste wat Wellhausen aan hom gekoppel het. Die vloedverhaal in Genesis 6-9 word deur Wellhausen (1963:2) as volg verdeel.

<u>Jehowis (JE)</u>	<u>Q (Priestergeskrif)</u>	<u>Redakteur (R)</u>
6:1-8	6:9-22	
7:1-5;10;12;17;22 en 8:2b.	7:11-8:5	7:6-9;16c
8:6-12; 20-22	8:13-19	
9:18-27; 29	9:1-17; 28	

Die rede wat hy aanvoer vir sy verdeling in hierdie bronne is weereens die gebruik van die Godsnaam. In al die gedeeltes wat aan die Jehowis toegeskryf word, is die naam wat vir God gebruik word *Jahwe* (יְהוָה). In die Priestergeskrif word die naam *Elohim* (אֱלֹהִים) gebruik.

Inhoudelik is daar groot verskille tussen die bronne. In die Jehowis word Noag die opdrag gegee om sewe pare van die rein diere in die ark te laat ingaan en net een paar van die onrein diere. In die Priestergeskrif word Noag beveel om een paar van al die diere in die ark te laat ingaan. In die Jehowis word die vloed veroorsaak deur reën wat vir veertig dae en veertig nagte lank geval het, terwyl die Priestergeskrif sê dat die vloed veroorsaak is deur water wat van onder die aarde opgestyg het en wat van bo af gekom het. In die Jehowis word die tydsaspekte rakende die vloed nie volledig verskaf nie, terwyl die tydsaspekte rakende die vloed in die Priestergeskrif breedvoerig verduidelik word. In die Jehowis word 'n duif uitgestuur om die vlak van die water te bepaal. Nadat Noag uit die ark geklim het, is 'n offer aan *Jahwe* gebring. In die Priestergeskrif word niks hiervan genoem nie.

Ook met betrekking tot die Jehowistiese-materiaal is daar stof wat deur 'n latere hand bygevoeg is en wat onderskei kan word. Volgens Wellhausen (1963:12-13) is Genesis 9:20-27 'n later byvoeging. In hierdie gedeelte word die volgorde van die seuns van Noag omgeruil. In Genesis 9:18 word hulle in volgorde Sem, Gam en Jafet genoem terwyl daar in Genesis 9:20-27 na Sem, Jafet en Gam (Kanaän) verwys word. Gam ondergaan ook 'n naamsverandering en word daar vanaf vers 25-27 net van Kanaän gepraat. Literêr is daar ook 'n verskil wat opgemerk word. In vers 18 word gesê וְהָם, הוּא "en Gam was die vader van Kanaän" en in vers 22 word gesê הָם אָבִי כְנָעַן "Gam die vader van Kanaän". Die drie seuns van Noag dui die drie volke aan wat toe reeds in Palestina gewoon het naamlik: "Kanaän" wat verwys na die Kanaäniete wat reeds voor Israel in Palestina gewoon het; "Sem" wat *Jahwe* gevrees het, is Israel self en "Jafet" wat in die middel van die Israeliete gewoon het, kan net na die Filistyne verwys.

In die sondvloedverhaal van Genesis 6-9 sien ons twee parallelle verhale van Q en JE soos in die tabel hierbo uiteengesit en deur Wellhausen gegroepeer is. Dit was die werk van die laaste redakteur wat hierdie gedeeltes saamgevoeg en tot een verhaal probeer verwerk het. Dit is moeilik om die bronne altyd van mekaar te onderskei omdat dit so versnipper word in die gedeelte. Genesis 6:1-8 en die volgende gedeelte van die Jehowis naamlik, Genesis 7:1-5 is moeilik om aan mekaar te verbind en dit is slegs deur Genesis 6:8 wat dit moontlik is. Wellhausen slaag wel daarin om die Jehowis se weergawe van die gedeelte van Genesis 7 en 8 vandat Noag in die ark ingegaan het totdat hy weer die ark se deur oopgemaak het, te rekonstrueer. Volgens Wellhausen (1963:4) moet die Jehowis se verhaal dan as volg lyk: Genesis 7:5. “En Noag het gedoen net soos *Jahwe* hom beveel het. 7. En Noag en sy seuns en sy vrou en die vroue van sy seuns saam met hom het in die ark gegaan vanweë die waters van die vloed. 16. En *Jahwe* het agter hom toegesluit. 10. Ná die sewe dae kom toe die waters van die vloed op die aarde. 12. en die stortreën was op die aarde veertig dae en veertig nagte lank. 17. En die vloed was veertig dae lank op die aarde: die waters het vermeerder en die ark opgehef, sodat dit opgerys het bo die aarde. 22. Alles wat die asem van die lewensgees in sy neusgate gehad het, alles wat op die droë grond was, het doodgegaan. 23. So is dan al die lewende wesens verdolg wat op die aarde was, die mens sowel as die vee en die kruipende diere en die voëls van die hemel; hulle is verdolg van die aarde af. En net Noag het oorgebly en wat by hom in die ark was. 8:6a. En na veertig dae, (2b) het die stortreën en die sluise van die hemel toegemaak (6) en Noag het die venster van die ark oopgemaak”.

Die volgende gedeeltes van die Jehowis is baie moeilik om as verhaal te rekonstrueer omdat dit so ineengevleg is met Q en omdat die gapings tussen die gedeeltes toegeskryf kan word aan gedeeltes wat verlore gegaan het met die samevoegingsproses. In hierdie samevoegingsproses van die laaste redakteur was die gedeeltes wat verlore gegaan het gewoonlik afkomstig uit die Jehowis (Wellhausen 1963:3).

3.2.1.3 'n Laslappie geslagsregister

Die vierde hoofstuk van Q in die oergeskiedenis is Genesis 10 en moet eintlik volgens Wellhausen (1963:4-5) tussen die Jehowis se Genesis 9:18-27 en Genesis 9:28 val. Die rede hiervoor is dat Noag nog lewe en daarom deel van die geslagsregister vorm. Hierdie hoofstuk gee 'n lys van nasies weer wat sowel uit Q as uit die Jehowis afkomstig is en waarin ook dele van ander fragmente gesien kan word. Wellhausen deel hierdie hoofstuk in as volg: V1: Opskrif; v2-5: Die seuns van Jafet; v6-20: Die seuns van Gam: v22-31; v22-31: Seuns van Sem; Slot: v32. Wellhausen skryf Genesis 10 toe as afkomstig van Q, maar gaan tog en verdeel die geslagsregister op in verskillende bronne.

Hy sê dat ons in Genesis 10 twee parallele van dieselfde gegewens het. Q bestaan uit Genesis 10:1-7, 20, 22-23, 31-32. Genesis 10:8-19 beskou hy as afkomstig van die Jehowis. Die rede hiervoor lê in die gebruik van die Godsnaam *Jahwe* in vers 9. 'n Verdere aanduiding in die taalgebruik is die woorde *וְלַעֲבֵר יָלֵד* en *וְלַשָּׁם יָלֵד* wat deur die Jehowis gebruik word en die woord *וּבְנֵי* wat deur Q gebruik word. Die Jehowis gebruik deurgaans die woord *יָלֵד* terwyl Q gewoonlik die woord *הוּלִיד* gebruik vir “gebore”. Ook in vers 26 sien 'n mens dat die Jehowis die woord *יָלֵד* gebruik.

Genesis 10:21;25-30 is 'n volledige gedeelte op sy eie in vorm en 'n inleiding, inhoud en slot kan duidelik onderskei word. Vers 21 en vers 22 is twee parallele verse wat uit Q en die Jehowis afkomstig is en waar dit moeilik is om te kies watter een om eerste te plaas. Vers 21 vorm egter die inleiding tot vers 25-30 en moet dus eerder as volg daarna uitsien: 21. “En ook vir Sem, die stamvader van al die seuns van Heber, die ouer broer van Jafet, is seuns gebore. 25 Vir Heber is twee seuns gebore; die naam van die een was Peleg, want in sy dae het die aardbewoners verdeeld geraak; en die naam van sy broer was Joktan. 26 En Joktan was die vader van Almódad en Selef en Hasarmáwet en Jerag 27 en Hadóram en Usal en Dikla 28 en Obal en Abímael en Skeba 29 en Ofir en Háwila en Jobab.

Hulle almal was seuns van Joktan. 30 En hulle woonplek was van Mesa af in die rigting van Sefar, die berg van die Ooste” (Wellhausen 1963:5).

Die styl van Genesis 10:8-19,21,25-30 verskil ook van die res van Genesis 10 aangesien Q op 'n sistematies opsommende wyse sy inligting oor die verskillende nasies weergee, terwyl die Jehowis se weergawe 'n duidelike verhalende patroon volg. Om die lappieskombers te voltooi kan ook die finale redakteur se hand in Genesis 10 gesien word. Wellhausen (1963:6) sê dat R nie net gedeeltes weggelaat het nie, maar hy het ook gedeeltes bygevoeg. Vers 14 se verwysing na “... waaruit die Filistyne voortgekom het”, vers 16-18 se byvoeging van name om die getal op sewentig af te sluit asook vers 24 kan aan die redakteur toegeskryf word.

In die Jehowis se weergawe van die geslagsregister van Sem in Genesis 10:21,25-20 word Joktan se geslagslyn gevolg alhoewel Genesis 11:17-18 vir ons Peleg se geslagslyn volg. Dit was ook uit Peleg se geslagslyn dat Abraham later gebore is. Genesis 11:29 is 'n oorblyfsel van die Jehowis en is voldoende om die afkoms van Abraham oor te vertel. 'n Laaste belangrike saak om na te kyk in die oergeskiedenis, is die plek van Genesis 11:1-9 wat van die Jehowis afkomstig is. Die vraag wat Wellhausen (1963:11-12) homself hier afgevra het, was: “Volg Genesis 11:1-9 na Genesis 6-10 of moes dit nie eerder na Genesis 4:16-24 volg”? Vir Wellhausen lyk dit eerder asof Genesis 11:1-9 Genesis 10 en Genesis 11:10-32 (uitgesluit Gen. 11:29) onderbreek. Genesis 11:1-9 het ons reeds gesien is deel van die oudste deel van die Jehowis se verhaal wat bestaan het uit Genesis 2:4b-4:26 en kan maklik daarop volg. Genesis 11:1-9 dra geen kennis van 'n vloed nie en hier in Genesis 11:1 sien 'n mens dat almal op aarde nog een taal gepraat het.

Dit is weersprekend van Genesis 10:31-32 waar daar gesê word dat daar verskillende nasies was en elkeen sy eie taal gepraat het. In Genesis 6-10, voor die geslagsregister, sien ons 'n natuurlike proses waarin die mens oor die aarde versprei. Elkeen sy eie nasie met sy eie taal. In Genesis 11:1-9 sien ons 'n geforseerde verspreiding van verskillende nasies en verskillende tale.

God gryp in na die toring van Babel en skep verskillende tale wat daartoe lei dat verskillende nasies tot stand gekom het wat oor die aarde versprei is. Wellhausen het 'n sterk vermoede dat dele van Genesis 10 wel na Genesis 11:1-9 moes gekom het, maar hy kan geen bewyse daarvoor in die literatuur opspoor nie.

Wellhausen (1963:14) maak die volgende opmerking ten opsigte van Genesis 1-11: *Alle Teile von JE, so verschiedener Herkunft sie sind, haften doch viel fester unter sich zusammen, als mit Q, sind durch Vorstellungen Ausdrücke und Stil unter sich verwandt und von Q geschieden. Darum ist es auch in der Natur der Sache begründet, dass man zuerst nur zwei Fäden der Erzählung in Gen. 1-11 erkannt hat, Q und JE, und erst allmählich auch in JE selbst ein complicirtes Gespinnst zu erkennen beginnt. Man hat alle Ursache, diese Zweiteilung festzuhalten, auch nachdem sich ergeben hat, dass JE nicht in dem Sinne wie Q ein einheitliches Werk ist.* Hieruit kan ons sien dat Wellhausen literêr krities met die teks gewerk het en dat hy uit die taal en styl van die Jehowis en Q baie duidelik die twee bronne van mekaar kon onderskei. Dit was egter in die Jehowistiese gedeeltes baie moeiliker om die Jahwis en die Elohis van mekaar te onderskei en dit was baie duidelik dat hierdie twee bronne 'n langer ontwikkelingsgeskiedenis gehad het as Q. Q was ten opsigte van taal en styl maklik om te identifiseer en was duidelik 'n eenheid wat so tot stand gekom het. Dit was die werk van die laaste redakteur wat die twee bronne met mekaar verbind het om dit so vêr as moontlik tot een vloeiende verhaal te laat saam smelt.

3.2.2 Abraham en Isak

Wellhausen behandel die verhaal van Abraham en Isak as 'n geheel omdat daar nie veel oor Isak gesê word nie en omdat Isak in die konteks van Genesis 12 (belofte van 'n nageslag) en Genesis 21 (die vervulling van Gen. 12) deel is van die Abrahamverhaal. Wellhausen sien dit ook raak dat die redakteur vir Q heelwat meer op die agtergrond plaas in hierdie verhaal as wat dit die geval was met die oergeskiedenis in Genesis 1-11. Vir Q word Abraham die belangrikste verteenwoordiger van die verbond wat God met sy volk gesluit het en dit is die saak wat van belang is.

In Genesis 1-11 was Q die basis van die gedeelte en het die redakteur (R) die gedeeltes van die Jehowis (JE) daarby ingevoeg en self ook 'n paar weglatings en byvoegings gemaak. In Genesis 12-26 is die gedeeltes van Q in die minderheid. In hierdie selfde gedeeltes is daar egter weer gedeeltes wat net aan die Elohis en die Jahwis toegeskryf kan word. Wellhausen (1963:1-2) het in die inleiding gesê dat hy van die Jehowis praat en daarmee die gedeeltes bedoel waar die Jahwis en die Elohis so nou met mekaar verweef is dat 'n onderskeiding baie moeilik is om te maak.

Wellhausen (1963:15) sê dat die volgende gedeeltes van Q afkomstig is: Genesis 12:4b-5; 13:6,11b,12; 19:29; 11:30; 16:3,15-16; 17:1-27; 21:2b-5; 23:1-20; 25:7-11a en 25:12-17. Dit kan as 'n eenheid geles word (vgl. Addendum A). Die res behoort aan die Jahwis en die Elohis. Genesis 20-22 gebruik deurentyd die Godsnaam *Elohim* maar het benewens hierdie aspek niks met Q in gemeen nie en behoort dus nie tot Q nie. Wellhausen stem saam met Hupfeld wat gesê het dat hierdie gedeelte, behalwe die gebruik van die naam *Elohim*, niks ander met Q in gemeen het nie. Q verwys ook na die naam van Lot alhoewel Lot geen betekenis vir hom het nie, behalwe dat dit die stamme van Edom en Ammon aan Israel verbind. Hierdie aspek blyk tog later ook belangrik te wees vir Wellhausen as hy sy geskiedenis van Israel skryf, aangesien hy sy geskiedenis juis met hierdie opmerking begin. Weereens is die Godsnaam *Jahwe* in Genesis 12:1-4a en verse 6-20 en die Godsnaam *Elohim* in Genesis 12:4b-5 vir Wellhausen die rede om die gedeelte so tussen Q en J te verdeel.

In Genesis 16 en 18 is word daar van die Godsnaam *Jahwe* gebruik gemaak en kan hierdie gedeeltes op hulle eie toegeskryf word aan die Jahwis. Genesis 20-22 word die Godsnaam *Elohim* gebruik maar behoort nie aan Q nie en kan aan die Elohis toegeskryf word. Wellhausen (1963:16) gaan dan verder om te verduidelik hoe hy by die term Jehowis uitgekom het. Hy sê dat as die komponente van die Jahwis en die Elohis vermeng word, met hulle vokale, kan 'n mens die woord Jehowis konstrueer wat dan as term kan gebruik word vir die materiaal waar die Elohis en die Jahwis so in mekaar verstrengel is dat hulle nie van mekaar onderskei kan word nie. Die redakteur wat die Jahwis en die Elohis met mekaar vermeng het noem Wellhausen die derde hand.

3.2.2.1 'n Duidelike Elohistiese handtekening

Die eerste gedeelte waaroor daar duidelikheid bestaan dat dit van een bron afkomstig is, is Genesis 20-22 wat Elohisties is. Die enigste gedeelte wat hier uitgehaal moet word, is Genesis 21:2b-5 wat afkomstig is van Q en wat deur die laaste redakteur hier ingevoeg is. Die res van die gedeeltes het sy eie unieke karakter (*sui generis*) en kan daarom nie met Q of met J verbind word nie. Die volgende aspekte is vir Wellhausen 'n duidelike aanduiding dat hierdie gedeeltes aan die Elohis behoort. Eerstens verskyn God net in die nag aan mense in die Elohistiese materiaal. Dit sien ons dan ook in Genesis 20:3 en 20:6. In Genesis 21:12; 22:1 praat God ook met Abraham en word daar nie pertinent vermeld dat dit in die nag is of dat dit in 'n droom gebeur het nie. Genesis 21:14 en 22:3 bevestig egter die tyd wanneer God met Abraham gepraat het. Daar dui die frase “in die môre vroeg” vir ons die tyd aan. In die Jahwis is *Jahwe* se gesprekke nie net tot die aand beperk nie.

Tweedens praat die engele in die Elohistiese dokument met die mens vanuit die hemel of van bo en ontmoet nie die mens persoonlik soos in die Jahwis nie. Dit sien ons in tekste van Genesis 21:17 en 22:11. Derdens sien 'n mens in die Elohistiese gedeeltes (Gen. 20 en 21:31) dat die woonplek van Abraham en Isak in Berséba is en nie Hebron soos wat die Jahwis dit meedeel in Genesis 13:18 en Genesis 35:27 nie. Genesis 20-22 is uit afsonderlike verhale saamgestel en word deur los skakelformules aan mekaar verbind. Dit kan gesien word in frases soos “en dit was in die tyd” (Gen. 21:22) en “na hierdie dinge” (Gen. 22:1 en 22:20) wat daarop dui dat dit ongetwyfeld deel van die Elohis se verhaal is wat hy oorgedra het (Wellhausen 1963:17).

Die invloed van 'n ander redakteur of derde hand is egter ook sigbaar in hierdie gedeelte. In Genesis 20:18 en 21:1 sien ons dat הַיְהוָה skielik gebruik word vir die Godsnaam. Wellhausen (1963:17) sê dat hierdie skrywer dieselfde skrywer is as in Genesis 18 en in Genesis 18 is dit die Jahwis. In Genesis 18:14 ontvang Abraham die aankondiging van Isak se geboorte oor 'n paar maande, maar het verder niks meer te doen met die verslagdoening oor Isak se geboorte nie.

Hierdie twee verse van die Jahwis is ingevoeg deur 'n latere hand wat Genesis 20 en 21 beter by mekaar wou laat aansluit het (vgl. ook Wenham 1994:44). Van die Elohistiese materiaal is ook in hierdie verse gebruik. Sonder hierdie oorgang sou die hoofstukke baie lomp langs mekaar gestaan het. Lees 'n mens verder deur hierdie gedeelte tel 'n mens weer die spoor op van 'n latere verwerking in Genesis 21:33.

'n Mens sien ook 'n weerspreking van 'n vorige gedeelte in Genesis 20 raak. In Genesis 20 toon die Elohis vir ons aan dat Abraham en Abiméleg in dieselfde plek, naamlik Berséba bly. In Genesis 21:32 sien ons egter dat nadat Abraham en Abiméleg in vers 31 en 32a 'n verbond met mekaar gesluit het, daar duidelik die volgende vermeld word: "Abimelek en Pikol, die bevelvoerder van sy leër, het teruggegaan na die land van die Filistyne toe". In hierdie verse sien ons dat Abiméleg nie in dieselfde plek as Abraham gebly het nie en word hier nou na die "land van die Filistyne" verwys wat voorheen nie genoem is nie. As die Jahwis in Genesis 26 Abiméleg die koning van die Filistyne noem en ook in Genesis 26:26 sê dat hy van Gerar na Isak toe gekom het in Berséba en ook weer terugkeer daarheen, bevestig dit die Jahwis se siening dat Abraham en Abiméleg nie in dieselfde plek gebly het nie. Vir Wellhausen is dit 'n duidelike bewys dat ons hier met 'n ander bron te doen het en dat dit nie meer die Elohis is nie.

In Genesis 22 wat die derde hoofstuk van die Elohis is, sien Wellhausen ook 'n duidelike invloed van die Jehowis raak waar die Jahwis later hierdie gedeelte oorgewerk het. Genesis 22:15-18 deel Wellhausen, Nöldeke se siening dat hierdie verse 'n later byvoeging van die Jehowis moes wees. Dit was veral die invloed van Josua 5:2 en 1 Samuel 11:14 wat in hierdie gedeelte gesien kan word wat hulle van die Jehowis se latere invloed oortuig het. Ook in Genesis 22:11-14 vermoed Wellhausen (1963:18) kan die invloed van die Jehowis raakgesien word al was dit in 'n baie geringe mate. Die plek waar die ram in die plek van Isak geoffer word, noem Abraham "Die Here sal voorsien!" en nie tipies Elohisties "God sal voorsien" nie.

Hierdie plek waar dit plaasgevind het verskil van die Joodse tradisie wat bestaan het. Volgens die Joodse tradisie is die plek waar Abraham vir Isak moes offer dieselfde plek as die Tempelberg in Jerusalem. As 'n mens egter in ag neem dat dit volgens Genesis 22:4 drie dagreise geneem het om daar te kom, kan dit nie Jerusalem wees nie, maar eerder Sigem wat drie dagreise vanaf Berséba af geleë is. Dit sal ook ooreenstem met die Jahwistiese verhaal wat in Genesis 12:7 vertel van die altaar wat Abraham by Sigem gebou het. Dit was volgens Wellhausen (1963:19) eerder die invloed van iemand anders wat die plek wou verander na Jerusalem en Moria in verband met die Tempelberg wou bring. In die ou antieke tyd was die Tempelberg in elke geval nooit so genoem nie en dit was eers later dat dit bekend begin staan het as Moria. Wellhausen sê ook dat die Elohis nooit die naam Moria sou gebruik het nie en eerder net die naam van 'n land. Die verwysing na "land van Moria" in Genesis 22:2 kan nie van die Elohis af wees nie en vertoon lomp in die sin aangesien Moria later net na 'n plek verwys. Moria het waarskynlik hier eerder 'n etiologies betekenise waar dit ingevoeg is om Moria later meer legitimiteit te besorg. Dit verklaar dan ook die optrede van 'n redakteur wat in verse 11-13 die hele tyd die naam van *Elohim* na *Jahwe* verander het.

3.2.2.2 'n Duidelike Jahwistiese handtekening

Wellhausen het Genesis 16 en 18 reeds aangedui as Jahwisties weens die gebruik van die Godsnaam. Volgens Wellhausen (1963:19-20) kan die invloed van dieselfde redakteur of derde hand wat 'n rol gespeel het in die redaksie van die Elohistiese Genesis 22 ook gesien word in die Jahwistiese gedeeltes in Genesis 16 en 26:13. Genesis 16:8-10 is 'n mengsel van Jahwistiese en Jehowistiese materiaal en waarskynlik ingevoeg om Genesis 21 verstaanbaar te maak. Dit is vir Wellhausen ook duidelik dat die skrywer van verse 8-10 reeds kennis gedra het van vers 11 en daarom hierdie verse voor dit ingevoeg het. Sonder hierdie verse as verduideliking lyk dit of vers 11-12 veronderstel dat Ismael in die woestyn gebore is en verwyderd van Abraham, sy pa, daar grootgeword het. Met verse 8-10 ingevoeg, is die veronderstelling nou dat Hagar teruggegaan het na Abraham en Sarai toe en daar geboorte geskenk het. Oor die onduidelikheid in hierdie verse sê Wellhausen (2004:20)

die volgende: *hat der Jahvist, der beste Erzähler in der ganzen Bibel, nicht geschrieben.* Met hierdie woorde spreek Wellhausen sy oortuiging uit dat Genesis 16:8-10 nie van die Jahwis afkomstig is nie en dat dit die stilistiese vorm van hierdie verse is wat hom daarvan oortuig het. Volgens Wellhausen is die Jahwis 'n te goeie storieverteller om so lomp sy inligting oor te dra.

Die frases וַיֹּאמֶר לָהּ “en hy het gesê” in vers 8; וַיֹּאמֶר לָהּ מֶלֶךְ יְהוָה “En die engel van *Jahwe* het tot haar gespreek.” in vers 9,10 en 11 is nie die taal wat die Jahwis ooit gebruik het nie. Ismael is in J dus na Genesis 16:8 in die woestyn gebore en het ook daar grootgeword. Wanneer Genesis 26:18a die geskiedenis van Ismael afsluit, word vermeld dat “En hulle het gewoon van Hávila tot by Sur wat oos van Egipte lê in die rigting van Assur”. Hierdie vers wat ook van die Jahwis is, bevestig dan dat volgens die Jahwis, Ismael in die woestyn grootgeword en gebly het. Genesis 16:8-10 is deur die Jehowis hier ingevoeg om voorsiening te maak vir Genesis 21:9-21 waar Hagar en Ismael deur Abraham verdryf word.

Ten opsigte van Q se gegewens met betrekking tot Ismael is daar 'n baie duidelike teenstrydigheid met die Jehowis. In Q se weergawe in Genesis 16:3,15 en 16 (vgl. addendum A) word berig dat Ismael gebore is toe Abraham ses-en-tagtig jaar oud was. In Genesis 21:5 (E) staan daar dat Abraham honderd jaar oud was toe Isak gebore is. As dit dus nog drie jaar vir Ismael geneem het om gespeen te word beteken dit dat met die aanbreek van Genesis 21:9 hy sewentien jaar oud moes gewees het. Dit is dus heeltemal onlogies dat Abraham in Genesis 21:14 vir Ismael sou optel en op Hagar se skouers sou sit en ook die opdrag in Genesis 21:18 sou kry om vir Ismael op te tel. Hy was dus klaar 'n volwasse man wat op sy eie sou kon loop en Hagar sou nie in staat wees om hom te dra nie. Dit is dus voldoende bewys dat Genesis 21:11-18 nie Elohisties of Jahwisties in oorsprong is nie maar deur 'n ander persoon (JE) bygewerk is.

3.2.2.3 Die vermenging van die Jahwis en die Elohis

Genesis 26 (J) is 'n parallelle verhaal van Genesis 21:22 (E) en verder. In Genesis 26 is daar ook weersprekings wat vir Wellhausen (1963:20) daarop dui dat 'n latere hand die bronne van J en E hier met mekaar vermeng het. In Genesis 26:15 word gesê dat die Filistyne uit jaloesie teenoor Abraham die putte toegestop en met grond opgevuul het. In vers 18 word gesê dat Isak hierdie putte wat die Filistyne in Abraham se tyd toegegooi het weer oopgegrawe het. In vers 19 word egter gesê dat die dienaars van Isak terwyl hulle in die dal gedelf het 'n put gevind het en dit vir die eerste keer oopgegrawe het. Dit is duidelik dat die verteller van Genesis 26 geen kennis gehad het van Genesis 21:22-34 nie en dat hierdie selfde gebeure reeds op dieselfde plek tussen Abraham en die Filistynse heerser afgespeel het. Deurdat vers 18 en later vers 15 by die verhaal van die Jahwis gevoeg is, wou die redakteur Genesis 26 met Genesis 21:22-34 harmonieer.

Nog 'n voorbeeld waar die materiaal van die Jahwis en die Elohis met mekaar vermeng is om die Jehowis te vorm vind 'n mens in Genesis 15. Hierdie vermenging word raakgesien juis in tekste wat mekaar weerspreek. Eerstens is Genesis 15:1-6 hoofsaaklik Elohisties en dit kan gesien word in vers 1 as *Jahwe* aan Abraham in 'n gesig of droom verskyn. Hierdie verse se konteks is die nag want in vers 5 wys *Jahwe* vir Abraham al die sterre in die hemel. Vanaf vers 7 is dit skielik dag aangesien vers 12 sê "En toe die son wou ondergaan ..." Daar is geen onderbreking in die vertelling van die verbond wat tussen God en Abraham gesluit word nie en tog vind ons hierdie weerspreking in die teks. Omdat Genesis 15:7-21 in die dag afspeel praat *Jahwe* nie in 'n droom met Abraham nie, maar direk, wat weer kenmerkend van die Jahwis se styl is.

Tweedens is die oorgang vanaf vers 6 na vers 7 en 8 'n verder aanduiding dat hier nou 'n ander bron ter sprake is. Behalwe die belofte van God aan Abraham in vers 1-6 gee *Jahwe* ook nou 'n verder belofte en vra Abraham in vers 8: "En hy sê: Here Here, waaraan sal ek weet dat ek dit in besit sal neem?".

Die verskillende gebruike van die woorde יוֹרָשׁ (v. 3) en אֶירְשָׁנָה (v. 8) is ook 'n aanduiding dat dit nie dieselfde verteller kan wees nie en dat hierdie twee dele deur 'n derde hand met mekaar vermeng is. Dersens ken die die Jahwis in Genesis 24 nie die naam van Abraham se dienskneg nie, terwyl die verteller van Genesis 15:2 dit wel ken.

Genesis 15:1-6 bevat kenmerke van die Elohis maar dit is duidelik dat dit oorgewerk is deur die Jehowis. Genesis 15:7-21 is egter oorwegend Jahwisties, maar daar is heelwat beperkings in hierdie verse. Die gebruik van die woorde מָאֹר כַּשְׂדִּים en אָנִי in vers 7 is volgens Wellhausen (1963:21) nie Jahwistiese taal nie. Ook verse 13-16 pas nie mooi in tussen vers 12 en vers 17 nie en sou meer sin gemaak het na vers 17 en 18. Die verse wat dan nog oorbly kan as Jahwisties beskou word. Wellhausen verdeel Genesis 15 tussen die Jahwis en die Elohis en beskou dit as die werk van die Jehowis wat hierdie twee gedeeltes bymekaargevoeg het en waar nodig het hy gedeeltes ingevoeg om dit te laat vlot. Vers 7 en vers 13-16 wat nie mooi inpas by die Jehowis nie vertoon volgens Wellhausen (1963:22) ook 'n verwantskap met Q.

3.2.2.4 Die groeiproses van die Jahwis en die Elohis na die Jehowis

Wellhausen (1963:23) wil deur die gebruikmaking van sekere tekste die groeiproses aandui wat daartoe gelei het dat die bronne van die Jahwis en die Elohis met mekaar vermeng is om die Jehowis te vorm. Wellhausen sê dat die Jahwistekste die oudste is en daarom as basis dien en dat dit met die Elohistekste wat nie in die Jahwis was nie aangevul is. In Genesis 12:1-4a het ons materiaal van die Jehowis. Vanaf Genesis 12:4b-5 is dit Q. Genesis 12:6-9 het al die kenmerke van 'n reisverhaal. Dit is egter nie maklik om die gedeelte aan 'n bepaalde bron te koppel nie en Wellhausen is van mening dat JE die hoofverteller kan wees. Vers 10-20 is waarskynlik 'n latere byvoeging en dit is hier waar daar veral twee belangrike sake is wat van nader ondersoek moet word.

Eerstens is Abraham en Lot saam in Genesis 12:1-5 maar vanaf Genesis 12:6 wil dit voorkom of Abraham alleen is.

Veral in Genesis 12:10-20 wil dit lyk of Abraham alleen na Egipte toe getrek het, maar in die konteks van die Jahwis is Lot nogsteeds by hom omdat hulle by die Jahwis eers later van mekaar skei. Hierdie was volgens Wellhausen (1963:23) van die antieke tyd af al 'n verskil wat mense opgeval het en daarom het die vertalers van die Septuagint aan die einde van vers 20 die vertaling και λωτ μετ' αυτου "en Lot met hom" wat verskil van "al sy besittings" sodat die moontlikheid ingesluit is dat Lot steeds by hom was. In Genesis 13:1 lees ons dat Abraham uit Egipte getrek het met al sy besittings "en Lot saam met hom". Hierdie laaste gedeelte word egter as 'n latere byvoeging gesien juis om die gedagte te versterk dat Lot saam met Abraham na Egipte gegaan het.

Tweedens vermoed Wellhausen dat verse 10-20 nie oorspronklik hier gestaan het nie, maar dat dit 'n latere byvoeging is. Indien verse 10-20 nie hier gestaan het nie was Genesis 12:8 en 13:4 dieselfde plek op dieselfde tydstip en sou die skeiding net sowel in Genesis 12:8 plaasgevind het. Dit sou dan nie nodig wees vir Abraham om van Bet-el na Hebron te gaan en weer terug na Bet-el om dan eers van Lot te skei nie. Genesis 12:8 en 13:4 gebruik omtrent presies dieselfde woorde om so by die verhaal van die Jahwis aan te sluit.

Wellhausen sien die nate raak waar die verhale van mekaar geskei is en hy dui dit aan as Genesis 12:9 wat die einde van Abraham se reisverhaal is. Dan volg Genesis 12:10-20 wat saam met Gen. 13:1 'n latere byvoeging is. Die volgende naat is by Genesis 13:3-4 wat eintlik die reisverhaal van Genesis 12 herhaal en Genesis 13:2 onderbreek. Dan volg Genesis 13:6 wat van Q afkomstig is. Dan volg die Jahwis se skeidingsverhaal van Abraham en Lot in Genesis 13:7-11a. Die gedeelte van Genesis 13:11b-12 is weer 'n deel van Q wat meer sin maak as dit saam met Genesis 13:6 gelees word. Genesis 13:14-17 is die volgende nate en is 'n later byvoeging wat afkomstig is van die Jehowis. Wellhausen (1963:23-24) sê dat die Jahwis God nie so direk met mense laat praat nie, maar gebruik altyd 'n teofanie op 'n sekere plek wat dan daardie plek 'n heilige plek vir die nageslag laat word. Genesis 13:18 is weer van die hand van die Jahwis wat Abraham se finale plek dan as Hebron aandui.

Abraham bly volgens die Jahwis van 16, 18 en 24 in Hebron en hy bly daar tot en met sy dood. Word die gedeeltes van die Jehowis in berekening gebring wat die blyplek van Abraham in Bet-el en Berséba plaas, word Abraham se woonplek problematies. Slegs as Genesis 13:14-17 as 'n latere toevoeging verstaan word, word die blyplekkwessie opgelos. Die Jahwis teken ook nie vir Abraham as iemand wat op 'n nomadiese reis deur die land gegaan het om dit te ondersoek of te verken nie. Abraham trek reguit, maar geleidelik van Sigem na Bet-el en Hebron.

3.2.2.5 Waar pas Genesis 14 dan in?

Volgens Wellhausen (1963:24) volg Genesis 14 beslis na Genesis 13 en pas dit ook mooi in voor Genesis 15. Genesis 14 kan egter nie met sekerheid aan Q of die Jahwis of die Elohis verbind word nie (vgl. ook Fohrer 1986:93-94; Westermann 1981:188). Dit vertoon sekere ooreenkomste met die Elohis op grond van die gebruik van לך. In Genesis 14 word Abraham egter beskryf as 'n soldaat wat veg om vir Lot te bevry terwyl die Elohis Abraham in Genesis 15:6 en Genesis 22 as 'n gelowige voorstel en in Genesis 20 as 'n profeet. Dit was ook nie die Elohis se styl om Jerusalem te verheerlik nie en in Genesis 14:17-24 word dit wel gedoen as Melgisédék, die koning van Salem in die Koningslaagte, wat verbind word aan Jerusalem, vir Abraham vereer. Die tiende van alles wat Melgisédék aan Abraham hier in die Koningslaagte gee stem egter ooreen met die tiendes van Jakob by Bet-el. Soos Jakob se ontmoeting met God by Bet-el die voorbeeld vir die Israelitiese tempel word, word Abraham se ontmoeting en die tiendes wat hy ontvang, die voorbeeld van die Salomoniese tempel van die Judeërs in Jerusalem.

Slegs as Melgisédék wat die opvolger van Adoni-Sedek (Jos. 10:1) as die koning en priester van die Allerhoogste God van Jerusalem gesien word, maak hierdie tiende van Abraham sin. Dan word hierdie gedeelte 'n etiologiese verhaal wat die tiendes in Jerusalem aan die priesterlike amp en aan God verklaar. Dit is dus onseker aan wie Genesis 14 gekoppel kan word.

Die Jahwis het opgetree in Israel en was nie 'n Judeër nie en sou nie die gee van tiendes in die tempel in Jerusalem noodwendig wou legitimeer nie. Volgens Wellhausen (1963:25) kan ook die Jehowis nie verantwoordelik wees vir Genesis 14 nie. Genesis 14 vertoon egter ook kenmerke van die taal van Q. Dit kan gesien word in die gebruik van Q-woorde soos *וְהָרָשָׁ, וְהָרָשָׁ* in vers 21.

Vir Wellhausen lê die oplossing van die probleem van Genesis 14 daarin dat hy die hoofstuk beskou as die werk van die finale redakteur, wat die Jehowis en Q-gedeeltes wat oor Melgisédék handel, saamgevoeg het in hierdie hoofstuk. Hierdie hoofstuk is eers by die laaste redaksie bygevoeg en Wellhausen (1963:24-25) maak die volgende opmerking: *Allem Anschein nach ist Kap. 14 erst in die letzte Ausgabe der Genesis eingeschoben worden.*

3.2.2.6 Abraham en Sodom en Gomorra

In Genesis 18 en 19 sien ons die voetspore van die Jahwis raak. *Jahwe* kom na Abraham en praat direk met hom. Volgens Wellhausen (1963:25) was Genesis 18:22a en Genesis 18:33 deel van die oorspronklike verhaal. Hulle moes eens op 'n tyd bymekaar gestaan het voordat Genesis 18:22b-32 hierby ingevoeg is. Hy sê die vers het waarskynlik eers as volg, daarna uitgesien: *und die Männer wendeten sich von dannen und gingen nach Sodom, und Abraham kehrte zurück an seinen Ort* “ En die manne het daarvandaan weggedraai na Sodom, en Abraham het na sy plek toe gegaan”. In Genesis 18:2 word gesê dat daar drie manne na Abraham toe gekom het. Verder aan in die gedeelte kom 'n mens agter dat *Jahwe* een van hierdie manne moes gewees het. In vers 22 draai die manne toe weg na Sodom toe, maar *Jahwe* het bly staan. In Genesis 19:1 sien ons dat hierdie twee manne engele was. In Genesis 18 is Abraham baie gemaklik en informeel met *Jahwe*. Hy maak vir hom kos en slag 'n kalf en vanaf vers 23-32 onderhandel Abraham vreesloos met *Jahwe*. Dis eers in vers 27 dat 'n mens die indruk kry dat Abraham skielik die afstand aanvoel tussen hom en *Jahwe*.

Genesis 18:22b-32 kom uit 'n latere tyd toe die Joodse volk óók ervaar het wat dit beteken dat almal moet ly oor die ongehoorsaamheid van die meeste van die volk. Hulle het ook gedink dit is onregverdig. Wellhausen (1963:26) sê dat hierdie gedeelte waarskynlik ontstaan het in dieselfde tyd as die optrede van die profeet Esegïel, Jeremia en Job en dat die gebeure in daardie tyd die agtergrond van hierdie gedeelte gevorm het.

Oor Genesis 18:19 en Genesis 18:23-26 bestaan daar by Wellhausen die vermoede dat die teks nie presies so geskryf is nie en dat daar wel klein veranderings aan die teks aangebring is. Dit is woorde soos אָנִי en אֲשֶׁר לְמַעַן יִדְעֶתֶיךָ in vers 17 en 19 wat vir Wellhausen oortuig dat die teks verander is. Ook die taal van vers 23-26 stem vir hom baie ooreen met die taal van Genesis 13:14-17 wat van die Jehowis afkomstig is. Wellhausen beskou Genesis 19:30-38 (1963:26-27) as afkomstig van die Jahwis aangesien hy geen rede kan vind dat dit nie aan hom behoort nie. Die doel van hierdie hele gedeelte is om te verklaar hoe dit gebeur het dat hierdie klein strokie land deel van die nageslag grond van Lot geword het en waar die stamme van Moab en Ammon vandaan gekom het. Oor die manier waarop Lot se dogters te werk gegaan het om kinders en afstammeling te bekom word geen morele uitsprake gemaak nie.

3.2.2.7 Isak se kortverhaal

Die geslagsregister van Nahor in Genesis 22:20-24 behoort ook volgens Wellhausen (1963:27) by die Elohis en vorm die voorbereiding vir Isak se huwelik met Rebekka in Genesis 24. Genesis 23 (Q) word die hoofstuk wat die motief verskaf vir die gebeure in Genesis 24. Genesis 24 word as afkomstig van die Jehowis gesien. Daarna volg Genesis 25:1-6 wat lyk of dit van Q kan wees, maar is as gevolg van die gebruik van die woorde “Skeba”, “Dedan” en יָלַד van die Jehowis afkomstig. Dit lyk ook of Genesis 24:36 aansluit by Genesis 25:5 omdat dit oor die erflating van Abraham aan Isak gaan. Genesis 25:7-11a is van Q en as dit uitgehaal word volg Genesis 25:11b steeds op Genesis 25:6.

Genesis 24-25:6 staan op sy regte plek volgens Wellhausen (1963:27), maar dit is opvallend dat hierdie hoofstuk niks oor die dood van Abraham vermeld nie. Wellhausen sê dat die Jehowis natuurlik daarvoor sou berig het, maar dat R dit uitgehaal het omdat hy eerder die weergawe van Q in Genesis 25:7-11b wou gebruik. In Genesis 24 is daar aanduidings dat die Jehowis wel oor Abraham se dood moes berig het. Wanneer die kneg wat deur Abraham, wat op sterwe was, gestuur is om vir Isak 'n vrou te gaan haal, gaan hy nie terug na Abraham toe nie, want Abraham was toe reeds dood. Isak, lees ons in vers 62, het in die Suidland gaan woon en dit het hy gedoen na Abraham gesterf het, anders sou dit tog nie sin gemaak het nie. Genesis 24:67 is ook deur R verander om by die konteks in te pas en sodat hy Q kon gebruik om Abraham se dood te vermeld. Die אִמָּךְ "sy moeder" was eers אָבִיו "sy vader" en hierdie vers was ook eers later bygevoeg en toe deur R verander.

Na Genesis 24 het Genesis 26 oorspronklik gevolg. Beide hierdie hoofstukke, behalwe Genesis 26:34 (Q), is afkomstig van die Jahwis. Vir Wellhausen staan Genesis 26:1-11 hier op die verkeerde plek. Hy sê: ... *wo Isak sein Weib für seine Schwester ausgiebt, wird gradezu absurd, wenn Rebekka bereits Mutter zweier Söhne ist und noch dazu erwachsener Männer* (1963:28). Rebekka is net te oud en hierdie gedeelte sou nog sin gemaak het as dit voor Genesis 25:19-34 gestaan het. In Genesis 26:23-33 wat begin met 'n openbaring van *Jahwe* aan Isak, sien ons dan hoe dit gebeur het dat Berséba 'n heiligdom vir die Jode geword het. Genesis 26 word dan ook die afsluitingshoofstuk van Isak se lewe en van hier af gaan dit net oor die twee seuns. Wellhausen (1963:28) sê dat Genesis 27 eintlik beter verstaan word as dit direk na Genesis 25:34 gelees word en dit beter by hierdie gedeelte aansluit.

Die studie van Genesis 1-11 en Genesis 12-26 het, volgens Wellhausen, (1963:28-29) byna dieselfde resultate opgelewer. Beide hierdie gedeeltes is saamgestel uit gedeeltes van die Jehowis wat deur die redakteur met Q verbind is om die finale vorm daar te stel. Die verskil tussen die twee gedeeltes is egter dat in Genesis 1-11 ons eintlik net met die Jehowis én Q te doen het en dat daar 'n baie klein gedeeltetjie aan die Elohis toegeken kan word.

In Genesis 12-26 het ons gedeeltes wat suiwer uit Jahwistiese materiaal en ook uit suiwer Elohistiese materiaal bestaan. Daar is ook gedeeltes waar hierdie twee bronne met mekaar vermeng is deur die Jehowistiese redakteur. Dan is daar ook gedeeltes wat van Q is. In Genesis 12-26 is daar egter minder materiaal van Q as in Genesis 1-11 soos reeds deur Wellhausen opgemerk is. Die finale redakteur het in Genesis 12-26 minder van Q gebruik en meer die materiaal van die Jahwis en Elohis gebruik en ook die kombinasie daarvan in JE.

3.2.3 Jakob en Esau

Wellhausen (1963:29-30) baken hierdie gedeelte af as Genesis 27-36 en ook Genesis 38 wat hierby hoort. Hy verdeel hierdie gedeeltes in vyf eenhede (vergelyk met Otto 1979:17-88 se indeling en analise).

Jakob se jeug in sy ouershuis: Genesis 25:19-28:22 (hy sluit egter Gen. 26:1-33 uit)

Jakob by Laban: Genesis 29:1-30:24

Jakob se terugkeer: Genesis 30:25-31:54

Die ontmoeting met Esau: Genesis 32:1-33:17

Juda se bloedskande met Tamar: Genesis 36 en 38

3.2.3.1 Jakob se jeug in sy ouerhuis

Wellhausen (1963:30) sê dat Q se vertelling van die huwelik van Isak met Rebekka tussen Genesis 25:19 en 25:20 moes gelê het, maar het met die finale redaksie uitgeval. Vanaf Genesis 25:20-26c word die verhaal van die tweeling se geboorte vertel nadat Rebekka vir twintig jaar onvrugbaar was.

Die verhale van die Jahwis en die Elohis is so nou met mekaar verweef in hierdie gedeelte dat dit baie moeilik is om die twee bronne van mekaar te onderskei. As daar na die gedeelte van Genesis 28:10-22 gekyk word, kan 'n mens wel hier en daar kenmerke van die Jahwis en die Elohis in die Jehowis onderskei.

In die gedeelte word die Godnaam *Elohim* gebruik, behalwe in vers 13-16, waar van *Jahwe* gepraat word. Wellhausen (1963:30) sê dat verse 13-16 van die Jahwis afkomstig is weens die gebruik van die Godnaam Jahwe. As Genesis 28:12 met vers 17 verbind word, maak dit heeltemal sin en lyk dan as volg: “Hy het gedroom: 'n leer staan op die aarde en die punt van die leer raak aan die hemel, en engele van God klim op en af met die leer. Jakob het bang geword en gesê: Hoe skrikwekkend is hierdie plek! Dit is niks anders nie as die huis van God; dit is die poort van die hemel”. In hierdie gedeelte, sonder verse 13-16, word die leer nou belangrik want dit staan op 'n plek wat later in Israel se geskiedenis baie belangrik word en wat deur hierdie gebeurtenis legitiem geword het. Die plek wat Bet-el genoem is, verteenwoordig die plek waar die hemel en die aarde met mekaar verbind word. Dit word die poort waar beweging tussen die hemel en die aarde nou moontlik word.

Genesis 28:13-16 word in teenstelling daarmee 'n eenmalige teofanie waar die plek nou 'n heilige plek word wat vir almal gewy is. Die land word nou deur *Jahwe* as heilige grond verklaar en die handhawing hiervan sien ons ook in verse soos Genesis 12:7, Genesis 26:24, Josua 5:13-15 en 2 Samuel 24:16-18. Die wyse waarop God hom aan Jakob openbaar, vertoon kenmerke van die Jahwistiese openbaring van God aan die mens. *Jahwe* staan direk teenoor Jakob en praat direk met hom. Die woorde יהוה נֶצַב עָלָיו “*Jahwe* staan teenoor hom” verwys die עָלָיו na Jakob en nie na die leer nie. Indien dit vertaal sou word met “*Jahwe* staan bo-op die leer” sou dit rym met die openbaring van die Elohis waar God uit die hoogte met die mens praat en nie direk soos in die Jahwistiese gedeeltes nie. Die gebruik van die Godnaam *Jahwe* laat egter geen ander opsie as om עָלָיו te vertaal met “teenoor hom” en dit dan aan die Jahwis te koppel nie. In Genesis 28:12 wat deel van die Jehowis is en waar die Elohistiese kenmerke oorheers, is die rol van die engele wat op en af met die trap beweeg juis die draers van die openbaring terwyl die engele geen rol speel in verse 13-16 nie, want *Jahwe* praat direk met Jakob.

'n Verdere taalkundige aanwysing wat ook daarop dui dat Genesis 28:13-16 van die Jahwis is, is die woord עַד אֲשֶׁר אָם “totdat” wat ook in Genesis 24:19 (אָם עַד) van die Jahwis gebruik word. Volgens Wellhausen (1963:31) is daar egter ook formele verskille tussen die Jahwis van Genesis 28:13-16 en die Jehowis. Eerstens is die volgorde wat die Jehowis gebruik vir die windrigtings in Genesis 13:14, Noord, Oos, Wes en Suid. Die Jahwis se volgorde in Genesis 28:14 is egter Wes, Oos, Noord en Suid. Tweedens is die onderwerp van בְּרַכּוֹ vir die Jehowis in Genesis 18:18 en 22:18 כֹּל גּוֹי הָאָרֶץ “al die nasies van die aarde”. Vir die Jahwis is dit in Genesis 28:14 en 12:3 כָּל-מִשְׁפָּחַת הָאָדָמָה “al die geslagte van die land”. Behalwe die formele verskil het dit ook 'n belangrike teologiese verskil. Vir die Jahwis beteken dit dat in Abraham al die geslagte van die land geseën sal word, met ander woorde Israel self. Vir die Jehowis beteken dit dat in Israel sal al die nasies van die aarde geseën word. Vir Wellhausen wil dit voorkom asof וּבְזֵרְעוֹ “in hulle sal geseën word” van die Jehowis afkomstig kan wees en die enigste verklaring hiervoor kan wees dat dit 'n latere byvoeging van die Jehowis was.

Genesis 28:17-22 behoort aan die Elohis soos ons reeds gesien het, maar ook hierin is daar tekens van ander invloede. Vers 19 (אֵל-בַּיִת) en vers 22 (בַּיִת אֵלֵּי הַיָּם) blyk 'n herhaling te wees en omdat Vers 22 van die Elohis af is, moet vers 19 dus van 'n ander bron afkomstig wees. Vers 19a is volgens Wellhausen (1963:31) afkomstig van die Jahwis en is vers 19b waarskynlik 'n latere kommentaar van die Jehowis. Genesis 28:21 is van die Elohis en lees as volg “en ek behoue na die huis van my vader sal terugkom, dan sal *Jahwe* my God wees”. Die laaste gedeelte van hierdie vers “dan sal die Here my God wees”, is volgens Wellhausen sonder twyfel 'n latere byvoeging wat deur die Jehowis gemaak is. Op dié manier het die Jehowis reeds vooruit die plek bepaal waar die “huis” (heilighdom) later gebou sou word.

Uit Genesis 28:10-22 het ons ter opsomming 'n volledige verhaal van die Elohis met 'n gedeelte wat van die Jahwis ook is. Dit beteken dat die Elohis en die Jahwis beide oor dieselfde gebeurtenis berig het. Hier is vers 15 en vers 20 'n goeie voorbeeld hiervan.

In Genesis 27 het ons weer met die Jehowis te doen wat beide die Jahwis en die Elohis so goed met mekaar vermeng het dat dit baie moeilik is om die twee van mekaar te onderskei. Beide die Jahwis en die Elohis moes oor Jakob se seën in die plek van Esau berig het anders sou Genesis 32 onverstaanbaar gewees het. Dit is egter moeilik om tussen die Jahwis en Elohis in Genesis 27 te onderskei aangesien die naam van *Jahwe* en God selde hierin voorkom en dit gewoonlik die maklikste manier is om die twee bronne te onderskei. Ten spyte hiervan is dit wel moontlik om twee breuke in hierdie hoofstuk raak te sien. Volgens Wellhausen is Genesis 27:44 moontlik die byvoeging van 'n derde hand en is 'n duplisering van vers 45.

Tweedens is dit wat in Genesis 27:33-38 na “Toe skrik Isak geweldig” volg, nie een verhaal nie maar twee verskillende gedeeltes wat langs mekaar gelees moet word. Genesis 27:33-34 volg dus nie na Genesis 27:36-38 nie. Wellhausen (1963:32) sê dat dit langs mekaar gelees moet word as volg:

33. en sê: Wie is dit dan wat wild gejag en vir my gebring het? En ek het van alles geëet voordat jy gekom het, en hom geseën — ook sal hy geseënd bly!

34. Toe Esau die woorde van sy vader hoor, skreeu hy met 'n baie groot en bitter geroep, en hy sê vir sy vader: Seën my ook, my vader!

35. En hy antwoord: Jou broer het gekom met bedrog en jou seën weggeneem.

36. Daarop sê hy: Sou hulle hom Jakob noem, omdat hy my nou twee keer onderkruip het? My eersgeboortereg het hy geneem, en daar het hy nou my seën geneem! Verder vra hy:

Het u vir my geen seën oorgehou nie?

37. Toe antwoord Isak en sê vir Esau: Kyk, ek het hom as heerser oor jou gestel en aan hom al sy broers as dienaars gegee; en ek het hom met koring en mos versorg. Wat kan ek dan nou vir jǎú doen, my seun?

	<p>38.Daarop het Esau aan sy vader gevra: Het u net een seën, my vader? Seën my ook, my vader! En Esau het sy stem verhef en geween.</p>
--	--

Volgens Wellhausen volg vers 35 en 36 nie na vers 34 nie maar eerder vers 38. Die Jehowis het beide die bronne hier gebruik en ook iets uitgelaat tussen vers 33 en vers 34.

In Genesis 27:20-30 is dit ook moontlik om tussen die bronne van die Jahwis en die Elohis te onderskei en die redaksiewerk van die Jehowis raak te sien. Wellhausen (1963:33) sluit aan by Ewald wat gesê het dat Genesis 27:24 eerder na vers 21 moet volg as na vers 23 en dat 'n breuk hier sigbaar is. Daar is ook twee weergawes van Jakob se verskyning aan Isak om die seën te ontvang. In vers 22 het Jakob nadergekom terwyl Isak aan hom geraak het en omdat sy arms met die bokkies se vel wat harig was, bedek is, het Isak gedink dit is Esau. In Vers 27 sien ons weer dat Jakob "nadergekom" het na Isak en dat Isak vir Jakob gesoen het en dat dit die reuk van sy klere was wat hom oortuig het dat dit Esau moet wees. Dit is dus nie twee gebeurtenisse in dieselfde verhaal nie, maar eerder die bewys dat dit twee verskillende bronne se weergawe van dieselfde gebeure is. In vers 30 is daar volgens Wellhausen ook 'n bewys dat ons hier met die vermenging van twee bronne te doen het. Die eerste deel van die vers "Toe dit gebeur het dat Isak klaar vir Jakob geseën het" en die tweede deel "toe dit gebeur het dat Jakob skaars van Isak weggegaan het", is bymekaar geplaas om dan as volg te lees "Maar toe Isak Jakob klaar geseën het en Jakob nog skaars van sy vader Isak af weggegaan het, kom sy broer Esau van die jag af".

Daar is volgens Wellhausen (1963:33-34) geen twyfel dat Genesis 27 uit dele van die Jahwis en die Elohis bestaan nie en dat dit die werk van die Jehowis was nie. Alhoewel daar meer nie-Jahwistiese terme is soos *Elohim* in Genesis 27:36 en ook in besonder die inleiding van Genesis 27:1 "en vir hom gesê: My seun!

En hy het hom geantwoord: Hier is ek!” tipies nie van die Jahwis is nie, beteken dit nie dat Genesis 27 aan die Elohis toegeskryf kan word nie (vgl. Schmidt 1988:159:183 se literêr kritiese ondersoek na Genesis 27).

In Genesis 25 verdeel Wellhausen die hoofstuk in die volgende bronne: verse 1-6, 21-26b, 27-29 wat van die Jehowis afkomstig is. Verse 7-11a, 12-19 en vers 26c wat van Q af is. Hy sê dat Verse 30-34 van die Jahwis is. Eerstens omdat die woord אָנֹכִי “ek is moeg” in vers 30 en 32 en ook הִלְעִיטֵנִי “laat my sluk” ooreenstem met die tipiese Jahwistiese taal wat 'n mens ook kry in Genesis 24:17 הִגְמִי־יָיִנִי “laat my drink”. Tweedens is daar 'n verskil in die verduideliking van die naam Esau. In Genesis 25:25 word gesê dat met Esau se geboorte hy geheel en al rooi was en daarom is hy Esau genoem. In Genesis 25:30 word gesê omdat Esau vir Jakob gevra het om hom van die “rooigoed” te gee om te sluk, is hy Edom genoem.

Uit hierdie eerste verhaal van Jakob is gesien dat die Jahwis en die Elohis byna onlosmaaklik met mekaar verweef is en dat dit byna onmoontlik is om met sekerheid die twee bronne van mekaar te skei. Ook is gesien dat die manier waarop die Jehowis en die Elohis met mekaar verbind is heeltemal verskil van die samestelling van Q en dat Q uit 'n latere tydperk as die Jehowis moes dateer (Wellhausen 1963:35).

3.2.3.2 Jakob bly by Laban: Genesis 29:1-30:24

In hierdie gedeelte is dit volgens Wellhausen (1963:35) slegs Genesis 29:24,28b,29 (die gee van die slavinne Silpa en Bilha van Laban aan Lea en Ragel) wat van Q afkomstig is en wat in elke geval nie noodsaaklik was vir die verstaan van Genesis 30:3,9 (die gee van Silpa en Bilha aan Jakob om kinders by te verwek) nie. Genesis 29:1-14a en 29:14b-30 is die werk van die Jehowis. Dit is duidelik dat hy swaarder op die Elohis gesteun het toe hy hierdie gedeeltes bymekaargebring het. In Genesis 29:1-14a (Jakob kom in Haran aan en gaan bly by Laban) is daar drie Elohistiese merkers wat vir ons wys dat hierdie gedeelte van die Elohis afkomstig is. Eerstens is dit nie die taalgebruik van die Jahwis om die uitdrukking in Genesis 29:1 naamlik: “Toe lig Jakob sy voete op”

te gebruik nie. Tweedens praat die Jahwis nooit van “Haran sonder om ook die stad van Nahor” daarmee saam te gebruik nie. Derdens gebruik die Jahwis ook nie בְּנֵי אֶרְצָה קְדָם “die land van die kinders van die Ooste” sonder אֶרֶם נְחֹר “Aram Nahor” nie.

Ook Genesis 29:14b-30 is hoofsaaklik uit die Elohis saamgestel. Hier is die woord מִשְׂכָּרְךָ “loon” in vers 15 en ook גֹּדֵלָה הַקְטָנָה “ouer/jonger” in vers 16-18 tipies aan die Elohis. Genesis 29:30-30:24 (die geboortegesiedenis van Jakob se kinders) is volgens Wellhausen (1963:36) afkomstig van die Jehowis. Hier is twee aanduidings wat vir ons aantoon dat hier ’n vermenging van die bronne plaasgevind het. Eerstens is hier duidelik ’n afwisselende gebruik van die Godsnaam. As daar in hierdie gedeelte na *Elohim* verwys word dan is God die een wat voorsien. As daar van *Jahwe* gepraat word dan is Hy *Jahwe* van die belofte. Wellhausen (1963:36) sê dat die afwisseling van die gebruik van God se naam so opvallend is dat Delitzsch die afleiding gemaak het dat die name nie net deur die vroue afwisselend gebruik is nie, maar dat die skrywer dit ook gedoen het.

Tweedens is die dubbele etimologiese gebruik van die name ’n verdere aanduiding dat ’n mens hier te doen het met twee bronne wat saamgevoeg is. In Genesis 30:23 (geboorte van Josef) lees ons “God het my smaad weggeneem” en in vers 24 “Mag *Jahwe* vir my ’n ander seun daar byvoeg!” wat ’n uitstekende voorbeeld is waarin ons beide die woorde *Elohim* en *Jahwe* vind en wat die dubbele bron aantoon. By Sébulon se geboorte in Genesis 30:20 sien ons dat “Toe sê Lea: God het my ’n mooi geskenk gegee” van die Elohis is en dat “nou sal my man eindelijk by my woon” van die Jahwis is. By Issaskar se geboorte in Genesis 30:16 sien ons die sin “want ek het jou eerlik gehuur vir my seun se liefdesappels”, wat van die Jahwis is en “God het my loon gegee, omdat ek my slavin aan my man gegee het” in Genesis 30:18 van die Elohis is. Hier vind ons twee baie verskillende interpretasies, maar albei die sinne gebruik dieselfde elemente naamlik, אִישׁ en שֶׁכֶר.

Wellhausen (1963:36-37) verdeel Genesis 29:31-30:24 op in die volgende bronne: Genesis 29:31-35 (die geboorte van Ruben, Simeon, Levi en Juda) sê hy, is afkomstig van die Jahwis omdat die inhoud ooreenstem met die Elohistiese geboorteverhaal. Genesis 30:1-8 (die geboorte van Dan en Naftali) is wesenlik van die Elohis afkomstig met die uitsondering van twee gedeeltes. In Genesis 30:3 is die frase **וְאֵבְנָה גַּם־אֶנֶּכָּי** “en gebou kan word van haar” nie afkomstig van die Elohis nie en ook lyk **בְּלֶהָה** **לְשֵׁפֶתָהּ** “*Bilha* die slavin van Ragel” in vers 7 na 'n addendum.

Genesis 30:9-16 is van die Jahwis afkomstig op grond van die gebruik van Jahwistiese frases soos **עָמְדָה מְלֵדָת** “sy het opgehou om te baar” wat ook in Genesis 29:35 gebruik word. Ook is die herhaalde gebruik van die woord **שֵׁפֶתָהּ** “haar slavin” in verse 9,10 en 12 'n teken van die Jahwis. Genesis 30:17-24 is weer van die Elohis afkomstig, behalwe die etimologiese herhalings wat reeds behandel is by die name van Sébulon in vers 20 en Josef in vers 23.

Uit die bogenoemde is dit duidelik hoe die Jehowis daarin geslaag het om gedeeltes van die Jahwis en gedeeltes van die Elohis afwisselend te gebruik om een verhaal daar te stel. In die proses slaag hy daarin om selfs die nate te verberg sodat geen merkbare gapings sigbaar is nie.

3.2.3.3 Jakob keer terug: Genesis 30:25-31:55

Hierdie gedeelte is ook van die Jehowis afkomstig wat saamgestel is uit materiaal van die Elohis en die Jahwis. Die enigste vers in hierdie gedeelte wat volgens Wellhausen (1963:37) afkomstig is van Q is Genesis 31:18 en dan moet **וַיִּנְהַג אֶת־כָּל־מִקְנֵהוּ** 18 – “en hy voer al sy vee weg” ook uitgehaal word omdat dit nie van Q afkomstig is nie. Die gedeelte van Genesis 30:25-31:16 handel hoofsaaklik oor die vee rykdom van Jakob en is buiten Genesis 31:1,3,10 en 12 hoofsaaklik Elohisties van aard. Dit is veral die gebruik van die Godnaam *Elohim* in verse 7,9,11,13 en 16 wat vir ons hiermee help en dan ook die openbaring van 'n engel aan Jakob (vers 11) in 'n droom, wat op die tipiese Elohistiese styl plaasvind.

Genesis 31:1 en 2 handel oor dieselfde saak wat die vermoede laat ontstaan dat vers 1 nie van die Elohis is nie, maar van die Jahwis. Vers 2 word deur die Elohis gebruik sodat hy vers 4 daaraan kan koppel en kan verklaar. Genesis 31:3 is volgens Wellhausen (1963:37) nie Elohisties nie, maar eerder Jahwisties. Hier is twee merkers wat dit vir ons aandui. Eerstens is daar die gebruik van die Godnaam *Jahwe* wat hier die aanduiding verskaf. Tweedens is die gebruik en betekenis van die woord וְלִמְלוּדְתֶךָ “en jou familie” in vers 3 anders as in vers 13 (E) אֶרֶץ מוֹלַדְתֶךָ “die land van jou geboorte”. Genesis 31:10 en 12, wat oor die bokramme handel is hier heeltemal uit hulle plek uit want dit onderbreek die openbaring van God aan Jakob. Hierdie twee verse is nie van Elohistiese oorsprong nie en hulle oorsprong is onbekend.

Genesis 30:25-43, wat handel oor die vasstelling van die loon van Jakob deur Laban, vertoon die resultaat van die vermenging van die Elohis en die Jahwis. Die redakteur het nie daarin geslaag om die twee bronne mooi in mekaar te laat vloei nie. Die gevolge is ’n gedeelte wat nie glad lees nie. Volgens Wellhausen (1963:38) stem hy saam met Hupfeld wat gesê het dat in Genesis 30:25 dit die Jahwis is wat hier aan die woord is. Die naam *Jahwe* in verse 27 en 30 is die merkers wat dit vir ons aandui. Alhoewel die grootste gedeelte van Genesis 30:25-31 van die Jahwis is, is die herhalings in vers 28 “Bepaal jou loon vir my, ek sal dit gee” en ook in vers 31 “wat sal ek jou gee” vir ons die aanduiding dat dit nie suiwer uit die Jahwis is nie. Ook is daar woorde in vers 26 אֲשֶׁר עֲבַדְתָּ יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ אֲנִי יָדָעְתָּ אֶת־עֲבֹדָתְךָ אֲשֶׁר עֲבַדְתָּ יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ, wat in vers 29 אֲלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ אֲנִי יָדָעְתָּ אֶת־עֲבֹדָתְךָ herhaal.

Hierdie groter gedeelte word egter kort-kort onderbreek deur gedeeltes van die Elohis wat deur die Jehowis hier ingevoeg is. Genesis 30:32-34 word aan mekaar gebind deur ’n proses van forsering wat daartoe lei dat die weerspreking van die tekste net verder uitgelig word. In Genesis 30:31 word Jakob vrygespreek van enige aanspraak op toekomstige loon. In vers 32 bepaal hy egter weer ’n loon vir homself waar al die swart skaaplammers en al die bont en gestippelde boklammers sy loon sal wees. In Vers 33 en 34 nooi Jakob ook vir Laban om self te kom ondersoek instel om seker te maak dat Jakob sy loon eerlik geneem het. Laban stem ook in tot Jakob se loon.

In Genesis 30:35 sien ons in teenstelling met verse 32-34 dat dit Laban is wat die bokke en skape skei en vir sy seuns gee. Laban se seuns neem dan die diere van Jakob weg sodat daar 'n afstand van drie dae tussen Jakob en Laban se diere is. Elke keer wat Laban sien dat Jakob bevoordeel word verander hy Jakob se loon, sodat dit homself kan bevoordeel. Dit help egter nie, want hoe Laban ook al die loon van Jakob verander, dit werk elke keer tot Jakob se voordeel uit. Hierdie gedeelte in vers 32-34 is volgens Wellhausen (1963:39) van die Elohis. Die verwarring oor die loon en die teenstrydighede in die teks wys dat die Jehowis wat hierdie twee bronne gekombineer het, nie die teks mooi verstaan het nie. Genesis 31:7 sluit egter aan by hierdie gedeelte en maak die beskuldiging van Jakob meer verstaanbaar.

By die Jahwis is dit baie makliker en die loon word nie so baie deur die Jehowis verander nie. Die loon wat aan die begin vir Jakob vasgestel word, is die loon wat staan. Genesis 30:38-42 is die oorspronklike teks van die Jahwis volgens Wellhausen (1963:39) en lees as volg: 38 “en hy sit die latte wat hy geskil het, vlak voor die vee in die trogge, in die drinkbakke waar die vee kom drink het; en hulle het verhit geword as hulle kom drink.” 39 “En die vee het verhit geword by die latte, en die vee het gelam gestreeptes, gestippeldes en bontes”. 40 “Toe skei Jakob die lammers, en hy draai die koppe van die vee na die gestreeptes en almal wat swart was onder Laban se vee”. En hy het vir hom afsonderlike troppe gemaak en dié nie onder Laban se vee gesit nie”. 41 “En elke keer as die sterkste diere verhit word, sit Jakob die latte voor die oë van die vee in die trogge, sodat hulle verhit sou word by die latte”. 42 “Maar as die vee swakkerig was, het hy dit nie ingesit nie; so was dan die swakkes vir Laban en die sterkes vir Jakob”.

Soos wat die Jehowis beide bronne van die Jahwis en die Elohis gebruik het om te vertel hoe dit gebeur het dat Jakob sy vee rykdom bekom het, vertel die Jehowis ook nou vir ons in Genesis 31 van Jakob se geheime vlug weg van Laban af. Ook die gedeelte van hoe Laban vir Jakob inhaal en hoe daar dan tussen skoonpa en skoonseun 'n ooreenkoms gesluit word, is die werk van die Jehowis. Die grootste gedeelte van Genesis 31:2-54 is hoofsaaklik Elohisties sê Wellhausen (1963:40).

Die merkers wat vir ons dit aandui is eerstens die gebruik van die Godnaam *Elohim* in verse 24 en 42. Tweedens is die droom van Jakob in vers 11 en ook in vers 24 ooreenstemmend met die Elohis se gebruik van drome as medium waarmee God of die engele met die mens kommunikeer. Derdens is daar stilistiese ooreenkomste in hierdie gedeelte met Genesis 20:3 (droom van Abiméleg). Vierdens is uitdrukkings soos “slavinne” in vers 33, “moenie kwaai kyk nie” in vers 35 en ook “die reël van die vroue” in vers 35 tipies Elohisties.

In hierdie gedeelte is daar egter materiaal wat nie van die Jahwis of die Elohis is nie. In vers 45 en 46 kan die naam van Jakob as 'n valse uitbreiding gesien word en volgens Wellhausen (1963:40-41) behoort dit uit die teks verwyder te word, aangesien Laban die onderwerp is en nie Jakob nie. In vers 51 word eksplisiet gesê dat Laban die muur gebou het en die gedenksteen opgerig het. Ook vers 47 word deur Wellhausen as 'n onnodige byvoeging beskou aangesien dit net Laban is wat in die konteks van die verhaal die naam Gal-ed aan die berge gee. Die meeste materiaal in verse 48-50 is waarskynlik ook latere byvoegings. Die verduidelikende opmerkings (tussen hakies) soos dit in die oorspronklike ontwerp voorgekom het, is duidelik sigbaar soos byvoorbeeld: vers 48 “Toe sê Laban: hierdie hoop is vandag 'n getuie tussen my en jou. (Daarom het hulle dit Gal-ed genoem)”. En in vers 49 “en ook Mispa, (omdat hy gesê het: mag Jahwe wag hou tussen my en jou as ons mekaar nie meer sien nie)”. In vers 50 “As jy my dogters mishandel, en as jy vroue neem by my dogters, (dan is geen mens by ons nie: Kyk, God is getuie tussen my en jou)”.

Daar is ook verdere aanduidings in die gedeelte dat ons met twee bronne te doen het wat saamgebind is om Genesis 31:2-54 te vorm. Eerstens is daar die vermenging van die bronne ten opsigte van die name van Mispa en Gal-ed, wat verwarrend blyk te wees. Tweedens word daar in vers 44 verwys na “hulle eet op die berg” en in vers 46 “hulle het geëet daar op die muur”. Dit is nie twee etes wat hier afspeel nie maar dieselfde ete wat deur twee bronne beskryf word. By elke ete word daar ook 'n verbond gesluit wat weereens nie na twee verskillende verbonde verwys nie, maar na dieselfde verbond deur twee bronne se oë.

Die twee etes met die twee verbondsluitinge groepeer Wellhausen (1963:41-42) as volg: van die een bron is Genesis 31:46,48-50a en van 'n ander bron is Genesis 31:45,51-54. Wellhausen beskou Genesis 31:46,48-50a Wellhausen as behorende tot die Elohis en Genesis 31:45,51-54 sien hy as afkomstig van die Jehowis.

In vers 51 kan gesien word dat die maaltyd en die muur nie dieselfde betekenis het nie. Eerstens word die hoop klippe gesien as 'n getuie van die ooreenkoms tussen Jakob en Laban en dat hulle nie mekaar se gebiede sal betree nie. Tweedens is die gedenksteen ook 'n getuie van die grens wat deur Jakob en Laban eerbiedig moet word. Dit skep verwarring en Wellhausen (1963:42) verander die vers en stel voor dat dit eers as volg gelees het voordat die Jehowis dit verwerk het: *siehe der Malstein, den ich gelegt habe, ist zwischen mir und dir. Zeuge, dass ich diesen Wall nicht nach dir zu überschreiten will, und dass du nicht diesen Wall nach mir zu überschreiten wollest.* “Sien jy die gedenksteen wat ek opgerig het, dit staan as getuie tussen my en jou, dat jy nie die muur mag oorsteek na my toe en ek mag nie die muur oorsteek na jou toe nie”. Wellhausen beklemtoon dit dat die woorde הַגֵּל הַזֶּה (*hierdie hoop*) en ook die woorde הַמִּצְבָּה הַזֹּאת “hierdie gedenksteen” aan die einde van die sin nie in teenstelling is met vers 51 waar die woorde הַגֵּל הַזֶּה “hierdie hoop” wel voorkom maar nie הַמִּצְבָּה הַזֹּאת “hierdie gedenksteen” nie. Daar lees dit net as הַמִּצְבָּה “die gedenksteen” wat die voorstel van Wellhausen se rekonstruksie van vers 51 en 52 baie meer verstaanbaar maak.

Een vers waaraan Wellhausen nie enige aandag skenk nie is Genesis 31:1. Dit vorm die eerste vers van Genesis 31 en is waarskynlik deur Wellhausen gesien as die inleiding tot die vlug van Jakob en die verbondsluiting met Laban. Omdat die hele gedeelte van Genesis 29:25-31:54 wel Jehowisties is, is hierdie vers ook van die Jehowis afkomstig. Hy sien dit as inleiding tot Genesis 31 wat 'n verhaaleenheid op sy eie vorm.

3.2.3.4 'n Angstige ontmoeting: Genesis 31:55-33:17

Volgens Wellhausen (1963:43) is daar in hierdie gedeelte geen teken van Q nie en lyk dit asof die Jehowis hier slegs een bron volg vir sy verhaal. Met nadere ondersoek sien Wellhausen wel die tekens van 'n skeiding in hierdie eerste gedeelte van Genesis 31:55-32:21 (Die voorbereiding vir die ontmoeting met Esau). Volgens hom is die frase in vers 13a “en hy het daar gebly die hele aand” en vers 21 “en hy bly daardie nag in die laer”, vir 'n mens die aanduiding dat hier twee parallelle gedeeltes is. Dit laat die vraag ontstaan oor die etimologie van die naam Mahanáim. In Genesis 31:55-32:2 lyk dit nie of daar sprake is van 'n dubbele etimologie nie maar in Genesis 32:3-13a en vers 13b-21 lyk dit wel of Mahanáim 'n dubbele betekenis het. Eerstens word die plek waar Jakob die engele van God in Genesis 31:55-32:2 ontmoet, Mahanáim genoem. Tweedens word die naam Mahanáim afgelei van die plek waar Jakob in Genesis 32:3-13a, sy laer in twee groepe verdeel het. Die tweede gedeelte se herkoms is moeilik om te bepaal, maar is duidelik van 'n ander hand as 31:55-32:2. Vir Wellhausen (1963:45-46) lyk dit eerder of Genesis 32:13b-21 op Genesis 31:55-32:2 moet volg en stel hy ook die volgende variasies op die huidige lesing van die teks voor.

Genesis 32:3-13a	Genesis 31:55-32:2; 32:13b-21
<p>Na daar afskeid geneem is van sy skoonvader het Jakob begin voorberei vir die ontmoeting met Esau en stuur boodskappers na die land Seir en om aan hom terug te rapporteer. Die boodskappers keer terug met die slegte nuus, Esau kom hom tegemoet met 400 manne. Om hom teen 'n nagtelike aanval te beskerm verdeel Jakob sy hele leër in twee, en hy het die nag daar oorgebly, daarom noem 'n mens die plek Mahanáim.</p>	<p>Na daar afskeid geneem is van sy skoonvader het Jakob die engele van God ontmoet. Dit is 'n leër van God het hy gesê en hy het die plek Mahanáim genoem. Van hier het hy boodskappers gestuur na Esau, in die landstreek van Edom, met baie geskenke om hom te laat bedaar en sodat Jakob in guns by Esau kan kom. Die geskenke gaan apart in verskillende afdelings voor hom uit, terwyl hy self die aand in Mahanáim agter gebly het.</p>

In vers 1 sien ons dat Jakob engele van God (*Elohim*) ontmoet en dit is die merker wat vir ons aandui dat ons hier met 'n gedeelte te doen het wat afkomstig is van die Elohis. Genesis 31:55-32:32 kan nou in die volgende bronne verdeel word. Genesis 31:55-32:2 en 32:13b-21 is van die Elohis en Genesis 32:3-13a en 32:22-32 is van die Jahwis. In Genesis 32:22-32 wat van die Jahwis is, word daar in vers 29 en ook vers 31 van *Elohim* gepraat wat eintlik 'n merker van die Elohis is. Wellhausen (1963:44) sê egter dat die *Elohim* nie hier as 'n Godsnaam gebruik word nie en dat dit nie die verteller self is wat dit gebruik nie. Die “man” met wie Jakob geworstel het, het ook nie sy eie identiteit bekend gemaak en gesê dat hy God is nie. Vers 28 gee 'n verduideliking van Jakob se naamsverandering na Israel toe. Die *Elohim* word hier in die algemeen gebruik en Jakob word nou Israel genoem, want hy het met “Gode en mense geworstel”. Die hele inhoud van Genesis 32:22-32 is egter Jahwisties en dit sien ons in die vele verwysings na die tyd van die dag wat kenmerkend is van die Jahwistiese materiaal.² Verder herinner die gebruik van die woord *אֵלֹהִים* baie sterk aan die gebruik van *אֱלֹהִים* in Genesis 18 en 19 wat van die Jahwis afkomstig is.

In Genesis 33:1-17 is dit die Jahwis wat aan die woord is en hier is 'n hele aantal taalkundige kenmerke wat vir ons dit aandui. Die Jahwis gebruik kenmerkend woorde soos *שָׁפְחוּת* (Gen. 33:2 en 6) en nie *אָמַהַרְתָּ* (soos Elohis in Gen. 10:17) nie. Verder gebruik hy *חָבַקְהוּ* (vers 4) in plaas van die Elohis wat *חָבַקְלוּ* (Gen. 29:13) gebruik. Ook gebruik die Jahwis eerder “hy soen hom” (*יִשְׁקֶהוּ*, vers 4) terwyl die Elohis kenmerkend sal sê “hy soen vir hom” (*יִשְׁקֶלְלוּ*, Gen. 29:13). 'n Verder aanduiding dat dit die Jahwis is wat hier aan die woord is, is die voortsetting van die verwysing na die vier honderd manne waarmee Esau op pad is na Jakob toe waarvan ons lees in Genesis 32:6. In hierdie gedeelte, wat van die Jahwis is, is die hand van die Jehowis ook sigbaar waar hy dele van die Elohis ingebring het. Dit sien ons in verse 5, 10 en 11 waar hy die Godsnaam *Elohim* gebruik.

² Vergelyk hier die Jahwistiese tekste van Genesis 15:12,17; 18:1; 19:1,15,23; 43:11b en 44:3 wat gereeld die tyd van die dag aandui.

Jakob se reis deur Kanaän: Genesis 33:18-35:29 (Wellhausen (1963:47-48) behandel hierdie gedeelte onder “n Angstige ontmoeting”, alhoewel die teksgedeeltes buite daardie afbakening val. Dit was waarskynlik omdat hy nie sekerheid gehad het betreffende die plek van Genesis 34 nie. Volgens Wellhausen (1963:45) is die volgende gedeeltes in bogenoemde verhaal Genesis 35:9-15 en 22c-29 en afkomstig van Q. In Genesis 35:9 is $\pi\epsilon\upsilon$ 'n redaksie van die laaste redakteur (R). Die groot probleem wat in die gedeelte na vore kom, is die plek van Genesis 34.

In hierdie hoofstuk is daar 'n paar plekke waar die teks homself weerspreek. Eerstens word in vers 26 vertel hoe Simeon en Levi vir Hamor en Sigem vermoor het en uit die huis van Sigem met Dina vertrek het. In die volgende vers (vers 27) word gesê dat die seuns van Jakob op die gesneuweldes in die stad afgekom het en die stad geplunder het omdat hulle hulle suster onteer het. Dit maak geen logiese sin nie en kan as gevolg van אֲנֵינוּ “en hulle het vertrek” nie na mekaar volg nie. Tweedens is die subjek van vers 26 net die twee broers Simeon en Levi terwyl die subjek in vers 27-29 al die seuns van Jakob is. Om hierdie teenstrydighede te oorkom, het Wellhausen (1963:45-46) vers 26 verbind aan vers 30 en verse 27-29 het hy op vers 25 laat volg. Hier is duidelik twee verslae van dieselfde gebeurtenis wat met mekaar vermeng is. Wellhausen haal hierdie twee verslae uit mekaar en dan lyk dit as volg:

Verslag 1	Verslag 2
En op die derde dag na die besnydenis neem die seuns van Jakob hulle swaarde en dring die stad in en vermoor al die manlike lede en verslaan hulle in hulle binnekamers.	En Simeon en Levi, die broers van Dina, het hulle swaarde gevat en het in die stad ingegaan en het vir Hemor en sy seun doodgemaak.

Wellhausen vermeld nie wat hy dink die oorsprong van die twee verslae is en aan watter bronne dit gekoppel kan word nie. Omdat Genesis 34 van die Jahwis hoofsaaklik is, wil dit voorkom of hy aanvaar dat daar moontlik twee verslae in die Jahwis was oor hierdie wraak van Jakob se seuns en dat die een verslag vermeld dat

dit net Simeon en Levi was en 'n ander weergawe al die seuns van Jakob betrek. Die dubbele verhaal wat aangetref word in Genesis 35:26-31 vorm nie die hoogtepunt van die verhaal nie, maar veel meer gaan dit in hierdie hoofstuk oor die historiese agtergrond van die verhaal. Die een verhaal beeld die familiegeskiedenis uit van Simeon en Levi wat wraak neem op Sigem en sy pa, Hemor. Sigem het vir Dina, hulle suster, verkrag. Familie moet bymekaar staan en Simeon en Levi doen dit ook en as vergelding vermoor hulle vir Hemor en sy seun Sigem. Die ander verhaal is gebaseer op dieselfde verhaal, maar spreek die hele kwessie oor internasionale regsverhoudings aan. Spesifiek gaan dit oor die seuns van Israel en die seuns van Hemor en waar Sigem die hoofstad is.

Die eerste aanduidings hiervan sien ons reeds in vers 2 met נְשִׂיא הָאָרֶץ “die vors van die land”. Ook die woorde בְּמִרְמָה “met bedrog” verklap reeds die aspek waaroor dit eintlik gaan. Die seuns van Israel het voorgegee dat hulle met Hemor en die stad Sigem 'n nasionale gemeenskap soek, maar hulle het lankal reeds in hulle harte die bose plan gehad om Hemor en Sigem in 'n oomblik van swakheid te oorval en dood te maak. Omdat Jakob egter niks hiervan geweet het nie, kan hy (Israel) dan ook nie verantwoordelik gehou word vir wat sy seuns gedoen het nie. Dit is die eintlike strekking van die verhaal en gaan dit volgens Wellhausen glad nie oor Dina en Sigem nie. Die romantiese geleentheid is heeltemal toevallig en word slegs in vers 9 en 14-17 gedek. Die hoofverhaal is die politieke verhouding tussen Israel en Sigem en gedeeltes soos vers 3, 11, 19, 25 en 30 is losstaande tekste wat by die hoofverhaal ingewerk is om die verhaal verder uit te brei.

Reeds in vers 7 begin die verdeling van die bron. Die Jahwistiese bron begin waar Simeon en Levi op hulle eie 'n plan bedink om die verkragting van Dina te wreek. Hulle planne word sonder die medewete en goedkeuring van Jakob gesmee. Die frase in vers 11 אֶמְצָא־הֶן בְּעֵינֶיךָ־ם “laat my guns vind in julle oë” stem ooreen met soortgelyke frases wat die Jahwis gebruik in Genesis 33:10 en 30:27, wat vir 'n mens 'n verder aanduiding gee dat dit die Jahwis is wat hier aan die woord is.

Die res van die gedeelte kan nie van Q wees nie en ook nie van die Elohis nie aangesien die taal nie ooreenstem met tipiese Elohistiese of Q-taal nie. Die Jehowis het Genesis 34 tussen Genesis 33:20 en 35:1 (van die Elohis) hier geplaas om as motivering te dien vir Genesis 35:5 waar Jakob van Sigm af vertrek.

Die reisverhaal in Genesis 33:18-20; 35:1-8 en 16-21 is van die hand van die Elohis afkomstig. Die merkers in die teks wat dit aandui, is eerstens die gebruik van die Godsnaam אֱלֹהִים in Genesis 33:20 en Genesis 35:7 en ook אֱלֹהִים in Genesis 35:1-8. Tweedens is die oprig van 'n gedenksteen in Genesis 33:20 en Genesis 35:20 tipies van die Elohis. Genesis 35:19 weerspreek die kenmerke van die Elohis en Wellhausen (1963:48) skryf hierdie vers toe aan die invloed van die laaste redakteur met die finalisering van die teks. Verder is die gedeeltes in Genesis 35:2,21 en 22ab waarskynlik ook nie van die Elohis nie en is Genesis 35:22ab 'n verduideliking van Genesis 49:4 wat van die Jahwis is. Genesis 35:21 se frase מִהַר לְאֵהָרָה לְמִגְדָּל־עֵדֶר is 'n verwysing na Jerusalem waar Migdal-Eder 'n ongewilde uitdrukking is wat gebruik is. Soos ons nou reeds weet, het die Elohis in die Noordryk opgetree en sou op geen manier Jerusalem wou legitimeer nie.

3.2.3.5 Juda se bloedskande met Tamar : Genesis 36, 38

Wellhausen (1963:48) sê dat Genesis 39 direk op Genesis 37 moet volg en dit beteken dat Genesis 38 op 'n latere stadium deur 'n redakteur na Genesis 37 geplaas is. Die waarskynlikste rede hoekom 'n latere redakteur Genesis 38 tussen Genesis 37 en Genesis 39 ingevoeg het, is omdat Juda op daardie tydstip steeds by sy broers is, terwyl hulle in Genesis 38 reeds van mekaar geskei is. Genesis 36 staan op sy regte plek. Na Isak se dood skei Jakob en Esau van mekaar en nêrens word daar weer berig oor wat van Esau geword het nie. Wellhausen (1963:48-49) sê dat as 'n mens na die vorm van hierdie hoofstuk kyk dit op die oog af lyk of die hele Genesis 36 van Q afkomstig kan wees omdat dit ooreenkomste vertoon met Genesis 25:8 en 12 wat van Q is. Daar is egter heelwat aanduidings in Genesis 36 wat die verdeling van hierdie hoofstuk in verskillende bronne bemoeilik.

Eerstens is dit vreemd van Q om aandag aan 'n geslagsregister van 'n Edomiet in Genesis 36:20-30 te gee. Tweedens het die frase in Genesis 36:24, “Dit is die Ana wat die warmbronne in die woestyn ontdek het terwyl hy sy pa Sibon se donkies opgepas het” nie in die hele Q sy eweknieë nie. Wellhausen (1963:49) sien wel ooreenkomste raak met die Jehowis en sê dat Genesis 36:20-30 waarskynlik van die Jehowis afkomstig is.

Derdens is daar 'n weerspreking van Genesis 26:34 en Genesis 28:8 met Genesis 36:1-5 en vers 9-19. In Genesis 26:34 word gesê “Toe Esau veertig was, het hy getrou met Jehudit dogter van Beëri, 'n Hetiet, en met Basemat dogter van Elon, 'n Hetiet”. In Genesis 28:8 word gesê “Daarom het Esau na Ismael toe gegaan, en by die vrouens wat hy gehad het, nog 'n vrou gevat: Magalat dogter van Ismael”. Beide hierdie tekste is afkomstig van Q. In Genesis 36:2-3 word egter vertel dat Esau met die volgende vroue getrou het: “Esau het getrou met Kanaänitiese meisies: met Ada dogter van Elon, 'n Hetiet, met Oholibama dogter van Ana, dogter van Sibon, 'n Hewiet, en met Basemat dogter van Ismael en suster van Nebajot”.

Volgens Wellhausen (1963:49) lê Nöldeke se verklaring vir hierdie teenstrydighede in sy siening dat Q hier van 'n verskeidenheid bronne gebruik gemaak het om oor Esau se vroue te berig. Wellhausen stem egter nie met hierdie verklaring saam nie aangesien hy sê dat Q nie 'n versamelaar of samesteller is nie. Verder strook dit nie met Q se streng gestruktureerdheid waarmee hy sy materiaal aanbied nie. Die mees logiese verklaring vir hierdie verskil vir Wellhausen lê in sy siening dat Genesis 26:34 en Genesis 28:8 nie van dieselfde bron afkomstig is as Genesis 36:1-5 en vers 9-19 nie.

Die lys van die konings in Genesis 36:31-39 vertoon ook eienskappe van Q omdat dit baie streng hou by die argaïese oogpunte. Dit beklemtoon ook 'n paar belangrike historiese oogpunte en direkte verwysings na Israel kom voor. Hier byvoorbeeld het ons in vers 31 'n verwysing na die koning wat geregeer het oor die kinders van Israel: **לְפִנֵּי מֶלֶךְ־מִצְרָיִם לְבַנְיָמִן יִשְׂרָאֵל**: “voordat daar 'n koning geregeer het oor die kinders van Israel”.

Ook kan die frase in vers 35 *הַמִּדְיָנִים אֶת מִדְיָן בְּשָׂדֵה מוֹאָב* “wat die Midianiete verslaan het in die veld van Moab” as ’n betroubare aanduiding gesien word wat vir ’n mens wys dat hierdie verse uit ’n later tyd dateer en van Q afkomstig is.

Tog is die enigste gedeeltes wat Wellhausen (1963:49) in hierdie hoofstuk met sekerheid aan Q kan verbind Genesis 36:6, 40-43. Vir die res beskryf Wellhausen dit as volg: *Den grössten Teil des Stoffes hat der Redaktor anderswoher entlehnt, ihn aber in eine Form gegossen, die der von Q nachgebildet war, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass auch einzelne stoffliche Elemente von Q mit Aufgenommen wurden.* Dit is slegs Genesis 36:31-39 wat na alle waarskynlikheid net so uit die Jehowis oorgeneem is. Die res is dus die resultaat van die finale redakteur wat verskeie bronne, wat nie met sekerheid geïdentifiseer kan word nie met mekaar verbind het.

Genesis 38 pas in die historiese konteks van die verhaal nie hier in nie, maar die oorspronklike bedoeling wat die redakteur gehad het om die verloop van die kronologie te laat sin maak, kan wel verstaan word (vgl. ook Westermann 1982:49-50; Wright 1982:523-529). In Genesis 37 en soos in die Jahwis deurgaans aangedui word, is Juda die bestendige een van die broers en ook die leier van die broers. Genesis 38 kan in sy geheel aan die Jahwis toegeskryf word.

3.2.4 Josef en sy broers: Genesis 37, 39-50

Wellhausen (1963:50-52) sê dat die hoofbron van hierdie laaste gedeelte van Genesis hoofsaaklik uit Jehowistiese materiaal bestaan. Die gedeeltes wat aan Q behoort is Genesis 37:2 op grond van die tipiese Q uitdrukking “dit is die geskiedenis van Jakob”. Die verwysing in Genesis 41:46 en 50:26 na die ouderdom van Josef asook die inligting in Genesis 46:8-27 is nie van Q nie, maar ’n aanduiding dat hierdie tekste buite die historiese raamwerk van Genesis val. Genesis 64:6 kan met sekerheid aan Q verbind word, maar oor Genesis 46:8-27 is daar heelwat meer twyfel. Die name van die sewentig siele wat in vers 8-27 opgesom word, is van Q afkomstig, maar dit is nie hy wat dit so oorgedra het nie.

Dit lyk eerder asof dit 'n latere hand was wat Q se materiaal gebruik en uitgebrei het, sodat die inligting kan aansluit by Eksodus 1 waar die name van die seuns van Jakob wat na Egipte gegaan het ook genoem word.

Genesis 47:5b-11 word ook aan Q toegeskryf (Hier word vers 6b deur Wellhausen uitgesluit). Wellhausen (1963:51) vergelyk die teks van die Septuagint met die Masoretiese teks en sê dat daar 'n verskil is tussen die Septuaginta en die Masoretiese teks van hierdie gedeelte. Genesis 47:5-6 uit die Septuaginta vertaal lui as volg: “En Farao het vir Josef gesê: Laat hulle bly in die land van Gosen. En as jy weet dat daar onder hulle bekwame manne is, stel hulle dan aan as vee-opsigters oor my eiendom. Toe het Jakob en sy seuns na Egipte gekom, na Josef toe en die Farao, die koning van Egipte het daarvan te hore gekom. 5 Daarop het Farao met Josef gespreek en gesê: Jou vader en jou broers het na jou gekom. 6 Egipteland lê voor jou oop; laat jou vader en jou broers in die beste deel van die land woon”. Soos hier gesien kan word volg vers 6b direk na vers 4, in die Masoretiese teks met die inleiding “en Farao het vir Josef gesê” en dan volg die gedeelte “toe het Jakob en sy seuns na Egipte gekom, na Josef toe en die Farao, die koning van Egipte het daarvan te hore gekom”. Die woorde kom nie voor in die Masoretiese teks nie.

Die Masoretiese teks soos ons dit het, maak meer sin as die Septuagint, maar dit is volgens Wellhausen ondenkbaar dat die Septuagint dit willekeurig sou verander het. Wellhausen (1963:52) se verklaring van hierdie teenstrydigheid is dat die Septuagint 'n alternatiewe teks hier kom aanbied het wat nog duideliker vir 'n mens daarop wys, dat daar verskeie historiese lae in die teks is en dat hierdie verskille 'n duidelike bewys hiervan is. Hy sê dat ons huidige Hebreeuse teks uit 'n laag van ongerymdhede van 'n woord struktuur ontstaan het en dat hierdie ongerymdheid in die teks voortgesit is tot ongeveer die jaar 300 n.C. Vers 6b behoort aan die Jehowis terwyl die res dan aan Q behoort soos reeds vermeld is.

Genesis 46:27b-28 sluit aan by vers 11 en is ook afkomstig van Q. Ook word Genesis 48:3-7; 49:28b-33 en 50:12 almal aan Q toegeskryf. Die hoofbron van Genesis 37, 39-50 is ook van die hand van die Jehowis afkomstig. Die Josefverhaal vorm 'n vloeiende verhaaleenheid wat uit die vermenging van die Jahwis en die Elohis ontstaan het.

3.2.4.1 Josef word na Egipte geneem: Genesis 37:2b-36; 39:1

In Genesis 37 is dit nie so maklik om die twee bronne van mekaar te skei nie en probeer Wellhausen om die plekke waar daar wel so 'n aanduiding is, uit te lig. In Genesis 37:25-36 en 39:1 het Wellhausen (1963:52-53) die volgende teenstrydighede raakgesien: Eerstens is daar twee bronne sigbaar in Genesis 37:36 en Genesis 39:1. In Genesis 37:36 en 39:1 word verwys na "Potifar, 'n hofdienaar van Farao, die owerste van die lyfwag", maar in Genesis 39:1 word die frase איש מצרי "Egiptiese man" egter bygevoeg, wat volgens Wellhausen hier heeltemal betekenisloos is. Tweedens word in Genesis 37:36 (Elohis) beskryf hoedat Josef direk na die tronk toe oorgeplaas word, terwyl Josef in Genesis 39:1-2 eers die lewe van 'n gewone man leef in die huis van Potifar.

Derdens beskryf Genesis 37:36 dat dit die Midianiete is wat vir Josef aan Potifar verkoop het. In Genesis 39:1 is dit egter die Ismaeliete wat vir Josef aan Potifar verkoop. Vierdens word daar in Genesis 37:25-27 gesê dat die broers besluit het om Josef aan die Ismaeliete te verkoop wat hulle gesien het, op pad na Egipte toe was. In Genesis 37:28-30 word egter gesien dat die Midianiete vir Josef sonder betaling (steel) van die broers bekom en hom uit die put optrek en aan die Ismaeliete verkoop. In Genesis 40:15 wat ook van die Elohis is, sê Josef self dat hy gesteel is uit die land van die Hebreërs. Dit is toe Ruben by die put kom waar die broers vir Josef ingegooi het, dat hy ontdek dat Josef gesteel is.

Wellhausen (1963:53) sê dat Genesis 37:28-30, 36 saam met verse 32,34-35 van die Elohis is en dat Genesis 37:25-27,31,33 'n duidelike Jahwistiese karakter vertoon. Dit is veral die taal van hierdie laasgenoemde verse wat vir 'n mens op die Jahwis dui.

Die frase, וַיִּשְׂא וַיִּנְהוּ וַיִּרְא וַיִּנְהוּ “en hulle het hulle oë opgeslaan en meteens sien hulle” is ’n frase wat ook in ander Jahwistiese tekste soos Genesis 33:1 en 18:2 voorkom. Die dubbele vraagstelling in Genesis 37:32 לֹא-אֶם “of nie” word ook deur die Jahwis in Genesis 18:21 gebruik. Die Jahwis gebruik die woord הִוֵּרֵד “laat sak” na Egipte toe, terwyl die Elohis praat van יָבִיאוּ “gebring na Egipte”.

Genesis 37:12-24 is vir beide bronne belangrik want dit loop uit op die optrede waar die broers van Josef ontslae raak. In hierdie gedeelte sien Wellhausen die spore van die twee bronne raak. Die belangrikste verteller in hierdie gedeelte volgens Wellhausen (1963:53) is die Jahwis en hier is die gebruik van die name, Israel en Sigem tesame met die verbale agtervoegsels vir ’n mens die aanduiding. Die gedeeltes wat van die Elohis afkomstig is, is in vers 13 en 14 en is die volgende invoegsel: “toe sê Israel vir hom: ‘Gaan kyk of alles nog reg is by jou broers en met die kleinvee en kom vertel my alles’”. Hierdie gedeelte word voorafgegaan in vers 13 met die woorde וַיִּאָמֶר לְוִו “en hy het gesê vir hom: hier is ek”.

Dit maak egter nie sin as dit so op sy eie gebruik word nie. Dit maak alleenlik sin as dit voorafgegaan word met die frase “en Israel het vir Josef gesê, my seun en hy antwoord hom: hier is ek”. Dit is presies hoe dit elke keer in die Elohistiese tekste gebruik word in Genesis 22:1,7,11; 27:1 en 31:11. Oor hierdie rede sê Wellhausen is hierdie betrokke frase afkomstig van die Elohis.

Wellhausen sien die gedeelte in Genesis 37:2b-11 as hoofsaaklik afkomstig van die Elohis. Die rede hiervoor is omdat die verwysing na drome en die gebruikmaking daarvan in die verhale ’n duidelike merk van die Elohis is. Taalkenmerke wat eie aan die Elohis is, help ’n mens om die spoor van die Elohis raak te sien. Vers 3 se בְּן זִקְנִים “seun van die ouderdom” wat ook gebruik word in 21:2 verskil van die Jahwis wat eerder die woorde וְיֶלֶד זִקְנִים “kind van die ouderdom” in Genesis 44:20 gebruik. Ook gebruik die Elohis die uitgebreide term כֶּתַּן הַפְּסִים “die rok met die lang moue” in vers 23 en 32 teenoor die Jahwis wat die eenvoudige woord כֶּתַּן “die rok” gebruik.

Verder is die konstante gebruik van אתו “hierdie” in verse 4,5,8 en 9 ook 'n aanduiding van die Elohis en is opvallend verskillend van vers 12 waar die Jahwis את gebruik. In hierdie gedeelte van Genesis 37:2b-11 is daar ook frases soos in vers 2 אֶת־בְּנֵי בְלָהָה וְאֶת־בְּנֵי זִלְפָּה הַנְּשִׂי אֲבֹתָיו “die seuns van Bilhah en die seuns van Silpa van die vrouens van sy pa” en in vers 10 וַיִּסְפֹּר אֶל־אֲבִיו וְאֶל־אֶחָיו “en hy het dit vir sy pa en sy broers vertel” wat nie by die Jahwis of die Elohis ingedeel kan word nie en wat volgens Wellhausen (1963:54) deur 'n latere redakteur ingevoeg moes gewees het.

3.2.4.2 Josef se lot in Egipte: Genesis 39:2-23

Die gedeelte is ook die werk van die Jehowis en voetspore van beide die Jahwis en die Elohis is aanduibaar. Oorwegend is die gedeelte egter afkomstig van die Elohis. Genesis 39:1 is reeds behandel en het ons gesien dat dit van die Jahwis afkomstig is. Vers 2-5 en vers 20-23 is ook van die Jahwis afkomstig. Die gebruik van die Godsnaam *Jahwe* is hier die merker. Die frase wat in vers 5 gebruik word, naamlik הִפְקִיד אֶתוֹ בְּבֵיתוֹ “hy het aangestel hom oor sy huis” verrai dat hier 'n ander hand se invloed gegeld het as in vers 4 וַיִּפְקְדֵהוּ עַל בֵּיתוֹ, “hy het hom aangestel oor sy huis”. Ook die frase in vers 4 naamlik; לֹא־יָשׁוּ וְנָתַן בְּיָדוֹ נָתַן “en alles wat hy besit het aan hom oorgegee” sien ons weer in die Elohistiese gedeelte in vers 8. Verder word die woord מְצַלִּיחַ “voorspoedig” in vers 2 op 'n ander wyse gebruik as in vers 3 en vers 23. Die rede hiervoor kan voor die deur van die Jehowis gelê word waar hy die teks verander het toe hy die Jahwis en die Elohis met mekaar vermeng het. Wellhausen sê dat die Jehowis die teks van die Jahwis met 'n enkel sin van die Elohis ondermyn het en ook in die Elohistiese gedeelte het hy een teks van die Jahwis gebruik om die Elohis se gedeelte te ondermyn. Hy sê dit as volg: *Übrigens mag der Jehovist in v.2-5. V.20-30 einzelnes aus E, ebenso in v. 6-19 einzelnes aus J haben unterlaufen lassen* (1963:54).

Die res van die gedeeltes is Elohisties en dit kan gesien word in Genesis 39:6 תִּפְהָ תֵּאָר “en hy was skoon van gestalte en mooi van aansien” wat ooreenstem met Genesis 29:17 תִּפְהָ תֵּאָר, תִּפְהָ תֵּאָר, תִּפְהָ תֵּאָר waar die Elohis dieselfde woorde gebruik.

Ook stem Genesis 39:7 se וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, “en dit het gebeur na hierdie dinge” ooreen met die Elohis se woorde in Genesis 15:1, 22:1, 20; 22:1, 20, 39:7 40:1 en 48:1. Die gebruik van die Godnaam *Elohim* in vers 9 en ook die woord ראו “kyk” in vers 14 is verdere Elohistiese merkers wat vir 'n mens die bron aandui.

3.2.4.3 Josef in die gevangenis: Genesis 40

Hierdie hoofstuk bestaan hoofsaaklik uit materiaal wat afkomstig is van die Elohis. Bewyse hiervoor is die volgende: eerstens vertel die Elohis in Genesis 40:15 dat Josef deur die Arabiese handelaars gesteel is en vanuit Kanaän na Egipte gebring is. Tweedens is Josef se meester in die Elohis volgens Genesis 37:36 die owerste van die lyfwag self en word Josef in die gevangenis, (vers 3) wat onder sy beheer is, aangehou. Derdens is die gesuiwerde godsdienstige idees in Genesis 40:8 en 41:15, waar gesê word dat net God drome kan uitlê, ook 'n aanduiding dat die Elohis hier aan die woord is. Vierdens is die woord סְרִיסִי “sy offisiere” in Genesis 40:2 en 37:36 ook eie aan die Elohis. Vyfdens is die gebruik van die Godnaam *Elohim* in verse 8 nog 'n merker. Sisdens is die gebruik van die frase וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה “en dit het gebeur na hierdie dinge” kenmerkend van die Elohis.

Laastens is die gebruik van die verbale agtervoegsels in verse 3, 4, 6, 8, 11, 15, 17, 19, בְּחֻלּוּמֵי “in my droom” in vers 9 en vers 16 'n duidelike merker van die Elohis.

Verse 1 (sonder die inleidingsformule), 3b en 5b is volgens Wellhausen die enigste gedeeltes in hierdie hoofstuk wat van die Jahwis afkomstig is. Dit kan raakgesien word in die frases מִצָּרִים-חֲסָאוּ מִשְׁקָה מֶלֶךְ “dat die skinker van die koning van Egipte” verskil van vers 2 waar die Elohis praat van עַל-לִשְׁרֵי הַמִּשְׁקָהִים וְעַל-לִשְׁרֵי הָאֹפִיִּים: “teen die hoofman van die bakkers en die hoofman van die skinkers”. Ook in vers 5b is die frase לְמֶלֶךְ מִצָּרִים “die koning van Egipte” 'n onnodige opmerking. Verder is vers 3b se frase אֶל-בֵּית הַסֵּוֹת הָרִמְקֹם אֶשְׁרֵי יוֹסֵף אֲסֹר וְשָׁם: “in die gevangenis die plek waar Josef gevange was” 'n onnodige herhaling van dieselfde saak.

Wanneer die gegewens van vers 5b met die beskrywing van Genesis 39:20-23 vergelyk word, wat van die Jahwis is, kan gesien word dat hierdie verse dit ook so verstaan. Josef was in die gevangenis opgesluit en nie “in die huis van sy heer” soos die Elohis berig nie (vers 7).

3.2.4.4 Josef verklaar die drome van Farao en ontmoet sy broers: Genesis 41-42

Hierdie hoofstukke is sonder twyfel van die hand van die Elohis en is nou verwant aan Genesis 40. Die volgende bewyse dat hierdie hoofstukke van die Elohis afkomstig is, kan eerstens gesien word in die sentrale plek wat die droomgesigte hier inneem. Tweedens word die Godnaam *Elohim* in Genesis 41:16, 25, 28, 32, 38, en 51 gebruik en ook in Genesis 42:18, 28. Derdens is daar in Genesis 41:30, 33-36, 48 en 54-57 spore van 'n oorbelading van inligting wat vir Wellhausen 'n aanduiding is van die Elohis se invloed. Derdens is die die woorde in Genesis 42:21, 37 מְשָׁמֵר “almal saam” en in Genesis 42:17 en 34 תָּחֲרֹךְ “sal rondtrek” Elohistiese merkers.

3.2.4.5 Josef se broers gaan weer na Egipte: Genesis 43-44

Genesis 43 volg op Genesis 42 en is hoofsaaklik van die Elohis, maar Wellhausen (1963:56-57) sien 'n parallelle verhaal van die Jahwis raak in hierdie hoofstuk en rekonstrueer dit as volg:

“die broers het voor Josef verskyn en by hom koring gekoop en gesê dat hulle uit die land Kanaän is”. Genesis 43:7 “Hy het gevra: ‘Leef julle pa nog? Het julle nog 'n broer?’” Genesis 44:20-23 “en ons het vir Meneer gesê: ‘Ja, ons pa is oud. En op sy oudag het hy nog 'n jong seun wie se broer dood is. Die seun is die enigste wat van sy ma oorgebly het, en sy pa het hom lief’. Maar u het gesê ons moet hom na u toe bring sodat u hom kan sien. Toe het ons vir Meneer gesê: ‘Die kind kan nie van sy pa af weggaan nie, en as hy sou weggaan, sou dit sy pa se dood beteken’. Maar u het vir ons gesê u wil ons nie weer sien as ons jongste broer nie hierheen kom nie. Genesis 43:3 ‘Julle kom nie weer hier by my sonder julle broer nie!’

Daarna ontslaan Josef gesamentlik die broers met Simeon ingesluit en met die koring en die geld wat hy teruggesit het in hulle sakke. Op pad huis toe het hulle dié aand tuis gegaan in 'n herberg: toe een van die broers sy sak dié aand oopmaak om sy donkie te voer, sien hy die geld bo in die sak. Toe sê hy vir sy broers: 'Kom kyk hier! My geld is teruggesit in die sak' Toe die seuns hulle graansakke leegmaak, kry elkeen sy beursie met sy geld in sy sak. Hulle was radeloos en het hulle doodgeskrik toe sê hulle vir mekaar: 'Wat het God ons nou aangedoen?' Genesis 43:21,42:27.

Genesis 42:27 was volgens Wellhausen die oorspronklike vertelling, maar Genesis 43:21 het die lesing geword. Die woorde מלון "herberg", "sak" אמתחת en "voer" ממוא is vir Wellhausen die bewys vir sy stelling en standpunt dat hierdie verse van die Jahwis is. Genesis 43 is dus vermeng met Genesis 42 en is daar dele van die Jahwis hierin te bespeur. Wellhausen (1963:57) sê dat die dele in Genesis 42-43 wat van die Jahwis is, is Genesis 42:27,28-43:21. Die redes wat hy hiervoor aanvoer, is die uitdrukking פן-ן אסון יקרָאנו "Altemit kan 'n ongeluk hom oorkom" in vers 4 (die uitdrukking stem ooreen met Genesis 42:38 en Genesis 44:29 wat Jahwisties is. Ook die uitdrukking וַיִּשְׁתַּחוּ לְפָנָיו "en hulle het voor hom gebuig met hulle gesigte na die aarde" in vers 6, stem ooreen met die Jahwis in Genesis 48:12.

Daar is ook tekste wat duidelike Elohistiese merkers het. Dit is Genesis 43:14,32 waar die Godsnaam *Elohim* gebruik word en die woord וַאֲנִי "en ek". Verder is die uitdrukking in Genesis 43:23 וַיִּבְרַח אֶלְהָם אֶת־שִׁמְעוֹן "en hy het Simeon voor hulle gebring" ook van die Elohis, want hier is die broers nog nie in die huis nie terwyl hulle in die Jahwis in Genesis 43:18 reeds in die huis is. Genesis 44 is volgens Wellhausen (1963:58) verseker van die Jahwis afkomstig en vertoon dit al die eienskappe, uitdrukkings en wendings van die Jahwis.

3.2.4.6 Josef maak homself bekend en Jakob vertrek na Egipte: Genesis 45:1-46:5

Volgens Wellhausen (1963:58) is die Jehowis in hierdie gedeelte weer die hoofverteller. Die meeste van sy materiaal het hy by die Elohis ontleen. Eerstens is daar in die eerste gedeelte tot by vers 15 heelwat spraakbewyse. Dit kan gesien word in die gebruik van die Godsnaam *Elohim* in Genesis 45:5,7,8,9. Die frase יחר בעיניכֶם “geen onstemmigheid” in vers 5 (dit stem ooreen met die frase in Genesis 31:35) en וינשק ל “en hy het hulle gesoen” wat in vers 15 voorkom is ook sterk Elohisties (vgl. ook Genesis 32:1 en Genesis 29:13). Tweedens vind 'n mens in die gedeelte na vers 15 feitlike en taalkundige redes waarom die Elohis se materiaal die meeste deur die Jehowis gebruik is. As voorbeeld hiervan sien 'n mens niks van die Farao se aanbod aan Josef in die Jahwistiese gedeelte in Genesis 46:32 en verder nie. In Genesis 45:16 daarteenoor, wat van die Elohis is, bied Farao aan om vir Josef waens te gee sodat hy vir Jakob en al hulle vrouens en kinders kan gaan haal. Verder bied hy ook vir Josef die beste van Egipteland aan waar sy familie kan gaan bly. Dertens is daar taalkundige terme wat na die Elohis verwys in Genesis 45:17, byvoorbeeld טַעֲנוּ אֶת־בְּעֵי יַרְכְּם “laai julle diere” (vgl. dit met die Jahwis wat in Genesis 44:13 וַיַּעַמְסוּ אִישׁ עַל־חֲמֹר׃ “elkeen laai sy esel”, gebruik). Verder gebruik die Elohis וַמְזֹן “voedsel” in Genesis 45:23 teenoor die Jahwis wat מְטַפֵּא “voer” gebruik in Genesis 24:25; 42:27 en 43:24.

In Genesis 46:1-5 is die Jahwis en die Elohis met mekaar vermeng. Wellhausen (1963:58-59) sê dat die Jehowis inspirasie uit Genesis 46:5 trek wat van die Elohis afkomstig was en wat aansluit by Genesis 45. In vers 1-5 is daar ook 'n paar merkers wat vir ons op die Elohistiese invloed dui. Eerstens is daar die verwysing na Israel wat vanaf Hebron waar hy gewoon het, eers na Berséba gegaan het en daar 'n offer aan God gebring het. Dit stem ooreen met Genesis 20 en 22 van die Elohis waar Abraham ook in Berséba gebly het. Tweedens is daar die gebruik van die Godsnaam *Elohim* in vers 1-3. Dertens praat God met Jakob in 'n droom in vers 2.

Daar is egter ook in Genesis 45:1-46:5 aanduidings van die Jahwis. Dit kan gesien word in die gebruik van die naam Israel terwyl die Elohis die naam Jakob en “seuns van Israel” gebruik (vir meer inligting oor die eerste gebruik van die naam Israel sien Margalith 1990:225-237). Genesis 45:28 word aan die Jahwis toegewys en in Genesis 46:3 is daar ook ’n enkele aanduiding van die Jahwis (Hier vermeld Wellhausen nie presies wat die deel in vers 3 is wat van die Jahwis afkomstig is nie). Nog ’n voorbeeld is die woord החאפק “hy hom nie bedwing” in Genesis 45:1, wat ook deur die Jahwis in Genesis 43:31 gebruik word.

3.2.4.7 Jakob in Egipte: Genesis 46:6-50

Soos Wellhausen reeds aangedui het, is Genesis 46:6-27 van Q. Die gedeelte van Genesis 46:28-47:4 is volgens Wellhausen (1963:59) van die Jehowis afkomstig en volg op Genesis 46:5. Bewyse hiervoor is die belangrikheid van Juda en die feit dat hierdie laaste vers van Genesis 46 geen kennis het van die aanbod van die Farao aan Josef in Genesis 45:19 nie. Verdere taalkundige aanduidings wat vir ons wys dat ons met die Jahwis te make het, lê in die woorde ישראל “Israel”, הפעם “hierdie keer”, מנעורינו “ons jeug” en בעבור “sodat”. Genesis 47:13-26 vervolg dan in die Jehowis na Genesis 47:4 en is volgens Wellhausen en die konteks van ’n Elohistiese afkoms. Die Jahwistiese verhaallyn word weer voortgesit in vers 6b en dan weer in vers 27a en vervolg dan weer in vers 29-31. Die oorsprong van vers 12 is volgens Wellhausen (1963:59) onbekend.

Volgens Wellhausen is die laaste paar verse van Genesis 47 en die eerste verse van Genesis 48 een van die beste voorbeelde in Genesis waar die bronne van Jahwis, Elohis en Q mekaar afwissel. In Genesis 47:28 het ons vir Q en dit word opgevolg met verse 29-31 wat van die Jahwis is. In Genesis 48:1 het ons weer met die Elohis te doen. Die inleidingsformule וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה “na hierdie dinge” is die bewyse dat ons met die Elohis te doen het. Wellhausen gee nie enige inligting oor die posisie van vers 2 nie, maar daar kan aanvaar word dat dit ook deel uitmaak van die Elohistiese tekste. Genesis 48:3-7 is van Q. In hierdie verse van Q seën Jakob vir Josef met die seën wat gewoonlik aan die eersgeborene gegee word.

Dit verskil van die Genesis 47:29-31, wat van die Jahwis is waarin Jakob nie vir Josef seën nie, maar hom 'n eed laat aflê dat hy hom nie in Egipte sal begrawe nie.

In die res van Genesis 48 het ons heelwat merkers wat vir ons aandui dat ons hier met die Elohis te doen het. Eerstens is daar die verskil in Genesis 48:22 met die Jahwistiese weergawe van die gebeure in Genesis 34. Genesis 34 word vertel dat dit net Simeon en Levi was wat vir Sigem en Hemor vermoor het oor die verkragting van Dina deur Sigem. In Genesis 48:22 word egter gerapporteer dat die hele Israel die stad en sy mense oorval en uitgemoor het.

Tweedens is daar verskeie taalkundige merkers wat na die Elohis wys. Daar is die gebruik van die Godsnaam *Elohim* in vers 9, 11, 15, 20 en 21. Daar is ook die oordadige gebruik van “jy”, “julle” (אַתֶּם) in vers 10, 11, 12, 15, 16, 17 en 21. Die woorde וַיִּשָׂק וַיִּחַבֵּק “soen” en “omhels” met ל “vir” in vers 10 (vgl. dit met Gen. 29:13 wat van die Elohis is). Die Elohis gebruik ook eerder die frase וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפְיוֹ אֶרְצָה “en hy buig hom met sy aangesig na die grond toe” in vers 12 in plaas van וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפְיוֹ אֶרְצָה “gesig na die grond” (Gen. 19:1 gebruik die Jahwis אֶרְצָה אֲפַיִם). Vir Wellhausen (1963:60) is dit opvallend dat daar deurgaans van die woord “Israel” gebruik gemaak word. Dit is vir Wellhausen 'n aanduiding dat die redakteur van die Elohis en die Jahwis, die twee bronne hier deeglik in mekaar laat vloei het.

Genesis 49:1-27 is volgens Wellhausen (1963:60) afkomstig van die Jehowis en alhoewel daar twyfel oor vers 28 is, groepeer hy dit ook as afkomstig van die Jehowis omdat daar nie ander merkers is wat die teendeel aandui nie. In Genesis 47:4-7 kan die Jahwis se hand gesien word omdat hy die tekste in Genesis 34 en 35:22 gebruik as motivering van waarom die eersgeboortereg van Simeon, Ruben en Levi weggeneem word. Hierdie eersgeboortereg word volgens die Jahwis oorgedra aan Juda en Josef wat nou die eersgeborenes van Juda en Israel word.

Vir Wellhausen sluit Genesis 50 aan by Genesis 47 wat die inhoud van die verloop van die verhaal betref. Wellhausen (1963:60) sê dat Genesis 50:15-26 onteenseglik van die Elohis afkomstig is en die bewys lê in die gebruik van die Godnaam *Elohim* in vers 19 en vers 24. Daar is ook sekerheid dat Genesis 50:4-11, 14 (Jakob word in Kanaän begrawe) aan die Jahwis behoort, want dit sluit aan by die Jahwis se verhaal in Genesis 47:29-31 waar Josef vir Jakob beloof het om hom nie in Egipte te begrawe nie. Die inhoud van Genesis 50:5 sluit nie aan by die woorde van Genesis 47:30 יקברתני בקברתם “begrawe my in hulle begraweplekke” nie. Wellhausen sê dat die verskil te danke is aan die finale redakteur (R) wat die bewoording van Genesis 47:30 verander het om by Q se beskrywing in Genesis 48:7 en 49:30 aan te sluit.

Oor Genesis 50:1-3 se posisie ten opsigte van die bronne is daar nie sekerheid nie, maar dit staan op die regte plek en verduidelik die gedeelte vanaf vers 4.

3.3 Opsommende aantekeninge

Hierdie eerste gedeelte van Wellhausen se *Composition des Hexateuchs* wat hy voltooi aan die einde van die somer van 1873, het die navorsing van sy voorgangers bevestig. Hy het daarin geslaag om finaal die vermoede van die samestelling van Genesis tot veel meer as net 'n teorie te neem. Ook het hy duidelik aangedui hoe die bronne van Genesis by mekaar aanhak en waar die nate tussen die verskillende bronne lê (vgl. Addendum B). Die drie bronne wat hy in Genesis aangetoon het met die verskillende gedeeltes wat aan elkeen toegedeel is, is die Jahwis, Elohis en Q (Vierbundesbuch). Sy metode van literêrekritiek op die teks van Genesis toe te pas het hy tot sekere resultate ten opsigte van die wordingsgeskiedenis van Genesis gekom.

Wellhausen (1963:61) sê *Dass Q und JE sich über die Genesis hinaus, bis ins Buch Josua fortsetzen, ist eine ausgemachte Sache*. Hiermee bedoel hy dat hierdie selfde patroon en vermenging van die verskillende bronne voortgesit word in die res van die

Heksateug³. Eerstens het hy vasgestel dat die Jahwis en die Elohis met mekaar verbind is deur 'n derde hand. Dit was niks anders as 'n eerste redaksieproses waardeur iemand die bronne van die Jahwis en Elohis met mekaar verbind het nie. Die tweede redaksieproses het plaasgevind toe 'n latere hand die Jehowis en Q met mekaar verbind het. Die laaste redaksie het plaasgevind toe die laaste redakteur of R die teks oorgewerk het om sekere gedeeltes beter by mekaar te laat aansluit. In hierdie laaste redaksie is gedeeltes bygevoeg of weggelaat om die teks meer vloeiend te maak. Die verskillende bronne met hulle eienskappe het hy ook aangetoon en dit kan as volg opgesom word:

3.3.1 Die Jahwis (J)

- i Die bron gebruik die Godsnaam *Jahwe* (יְהוָה).
- ii Gedeeltes is verhalend van aard en ongedetailleerd.
- iii *Jahwe* praat direk met mense.
- iv Die naam *Israel* is vir die Jahwis baie belangrik.

3.3.2 Die Elohis (E)

- i Die bron gebruik die Godsnaam *Elohim* (אֱלֹהִים).
- ii Die Elohis was van die Noordryk afkomstig en legitimeer nie die heiligdomme van die Suidryk nie.
- iii Die Elohis maak in sy teofanie baie gebruik van drome en engele. God praat nie direk met mense nie.
- iv Gebruik baie verbale agtervoegsels in sy sinne.
- v Die inleidingsformule וַיְהִי, אֲחֵרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה "na hierdie dinge" is baie kenmerkend van die Elohis.
- vi Die gebruik van woorde soos וַיִּשָּׁק *soen* en וַיִּחַבֵּק "omhels" is 'n duidelike merker by die Elohis.

³ Daarby uitgesluit is natuurlik Deuteronomium wat 'n bron op sy eie is maar wat nie voorkom in die ander boeke van die Heksateug nie.

3.3.3 Die Vierbundesbuch (Q)

- i Wellhausen behandel nie hierdie bron in enige detail nie en dui net die gedeeltes wat tot Q behoort aan. Wat wel oor Q gesê word, is dat die materiaal van Q baie goed gestruktureerd is.
- ii Die gedeeltes het as 'n volledige bron ontstaan en is nie deur jare versamel en oorgewerk soos dit met die Jehowis die geval is nie. Al die tekste van Q vorm een verhaal en kan so gelees word (vgl. Addendum A). Wellhausen (2004:1) beskryf die eenheid van Q as volg: *Dies ist ein vollständiger, klarer und geschlossener Zusammenhang, erhalten bis auf die Titel der einzelnen Abschnitte.*
- iii Die Q-bron sê niks oor die aartsvaders se heilige plekke en die offers wat daar gebring is nie en gee baie minder inligting oor die aartsvaders as die Jehowis (vgl. ook Weidmann 1968:16).
- iv Q vorm vir Wellhausen (1963:1) die *Grundschrift* of basisdokument. Dit beteken dat Q die raamwerk van Genesis gevorm het en dat die bronne van die Jahwis, Elohis, Jehowis en redaksionele opmerkings hierby ingewerk is.
- v Dit beteken egter nie dat Q die oudste bron is nie, maar dat sy materiaal slegs as basis dokument gebruik is waarmee die ander bronne dan vermeng is.
- vi Dit is duidelik dat Wellhausen hierdie *Grundschrift* wat hy Q noem by sy leermeester Ewald gekry het en verwys dit na die vier verbonde wat God met Adam, Noag, Abraham en Moses gesluit het (vgl. Lohfink 1994:138; 1988:215).

3.3.4. Die redakteurs⁴ (R)

- i Wellhausen identifiseer hoofsaaklik drie redakteurs wat 'n invloed gehad het op die teks.

⁴ Vir ander siening sien Van Seters (2003:15-16) Hy sê dat die “redakteurs” ’n uitvinding van die negentiende-eeuse wetenskaplikes is wat ’n groot fout was. Hy sê: *The invention of the “redactor” by 19th century biblical scholars as a way of explaining the literary form of the Pentateuch, particularly in the Documentary Hypothesis, must be viewed as an anachronism and a grave mistake. Recognition of this fact makes the Documentary Hypothesis of independent documents combined by “editors” quite untenable.*

- ii Die eerste redakteur wat hy identifiseer noem hy die Jehowis. Dit was hy wat die Elohis en die Jahwis met mekaar verenig het. Party plekke soos reeds aangedui, slaag hy daarin om die tekste in mekaar te laat vloei sodat 'n onderskeid tussen die tekste moeilik is. Op ander plekke is die ooglopende weersprekings en teenstrydighede 'n duidelike aanduiding van waar die bronne mekaar ontmoet.
- iii Die tweede redakteur noem hy 'n derde hand (*dritter Hand*) of partykeer praat hy van 'n latere hand. Hierdie redakteur het die bronne van die Jahwis, Elohis en die Jehowis met Q vermeng tot 'n eenheid.
- iv. Die derde redakteur wat Wellhausen van praat, noem hy die laaste hand of laaste redakteur (*letzten Redactor*). Die laaste redakteur het die teks in sy finale vorm gegiet en het byvoegings en weglatings gemaak om die teks te laat vloei.

Wellhausen dateer nie in hierdie gedeelte oor Genesis die verskillende bronne nie, maar maak wel 'n paar belangrike opmerkings oor die verhouding tussen die bronne wat vir ons ook 'n aanduiding gee van hulle rangorde jeens mekaar. Eerstens vermeld Wellhausen (1963:60) dat die Jahwis nie kennis gedra het van die Elohis nie en daarom nie van sy materiaal kon gebruik het nie. Die Jahwis is ook baie meer fragmentaries as die Elohis en dit is nie moontlik om die bron as 'n eenheid sinvol te lees nie. Dit beteken dus dat die Jahwis die ouer van die twee bronne moes gewees het. Ook wat die inhoud van die Jahwis betref, kan 'n mens sien dat die Jahwis uit 'n tydperk moes gekom het waar daar reeds kennis bestaan het oor die koninkryk van Israel soos dit verenig is onder Dawid en Salomo. Israel was vir die Jahwis 'n belangrike saak en hy gebruik hierdie term gereeld en dan in die veronderstelling dat daar van die verenigde koninkryk van Israel gepraat word.

Die Jahwis verleen dus legitimiteit aan Israel as staat en as die vervulling van die belofte van God aan die aartsvaders. Om 'n datering aan hierdie bron te koppel met die bogenoemde inligting in gedagte, sou 'n datering van 950 v.C. 'n aanvaarbare datum kan wees (vgl. Rofé 1999:65-67; Schmidt 1982:50-51; Weidmann 1968:20-21).

Tweedens is dit duidelik uit Wellhausen se bevindings dat die Elohis die jonger bron van die Jehowistiese bronne was. By die Elohis sien ons baie sterk aanduidings dat daar reeds 'n konteksverandering moes plaasgevind het. Die teologie van die Elohis het duidelike Noordryk teologiese kenmerke. Die Elohis probeer die aanbiddingsplekke van Sigem legitimeer en verwys nie na die Suidryk se aanbiddingsplekke nie (Gen. 20-22). Dit beteken dus dat die Ryk reeds sy skeuring ondergaan het vir die Elohis om kennis daarvan te kon dra. Rehabeam het die koningskap by sy pa oorgeneem na die dood van Salomo in 920n.C. Die stamme van die Noordryk het egter vir Rehabeam as koning oor hulle verwerp. Hierdie gebeure word vir ons beskryf in 2 Konings 12. Die val van Samaria en die Noordryk het in 722 v.C. plaasgevind. Die Elohis moes dus sy materiaal tussen 900 v.C. en 722 v.C. geskryf het (vgl. Deist 1984:50; Le Roux 2011:109). Uit die Elohis se materiaal kan afgelei word dat die Noordryk al 'n geruime tyd bestaan het en daarom is 'n aanvaarbare datering van die Elohis so ongeveer 750 v.C (vir nuwere siening vergelyk 6.4).

Die redakteur wat die Jahwis en die Elohis met mekaar vermeng het, was die Jehowis en hy het waarskynlik hierdie bronne bymekaargebring in ongeveer 700 v.C. (Ska 2006:110). Die Jehowis het nie net die bronne van die Jahwis en die Elohis net so met mekaar vermeng nie. Hy het na goëddunke somtyds doelbewus 'n keuse gemaak vir 'n bepaalde teks. Dit was nodig waar daar deur beide die Jahwis en Elohis oor dieselfde gebeurtenis verslag gedoen is. Op hierdie manier het sekere dele van die Jahwis en die Elohis verlore geraak. Op ander plekke het hy gepoog om beide weergawes van dieselfde verhaal te behou. Waar beide weergawes behou is, kan hierdie dubbele verhaal gesien word. Ook wanneer daar weersprekings in die teks is, is dit dikwels 'n aanduiding dat daar 'n dubbele weergawe van verskillende bronne gebruik is. Wellhausen het duidelik die herhalings van verhale en die weersprekings wat voorgekom het in die teks van Genesis aangetoon.

Die laaste bron wat Wellhausen aangetoon het in Genesis was dan ook Q of die *Vierbundesbuch* soos hy daarna verwys het. Dit is maklik om raak te sien waarom geleerdes eers geglo het dat Q of E1 die eerste en oudste bron was.

Dit gebruik ook die Godsnaam *Elohim* en is beskou as die basisdokument (*Grundschrift*) waarby die ander bronne wat later ontstaan het, bygevoeg is.

Dit finale wording van Genesis het volgens Weelhausen se bronneteorie op hierdie wyse totstand gekom, maar wat Graf en Kuenen (Rofé 1993:105-107) kom aantoon het, was dat Q die laaste of jongste dokument was, al is dit gebruik as die basisdokument in die totstandkoming van Genesis. Die eienskappe van Q wat Wellhausen laat glo het dat Graf en Kuenen reg was, was die feit dat die gestruktureerdheid en eenheid van Q getuig van 'n latere literêre proses. Inhoudelik praat Q van dinge wat getuig van 'n latere datering. Die verwysing in Genesis 36:31 na die konings van Israel kon eers geskryf gewees het nadat daar 'n koning oor Israel was. Die klem wat Q plaas op die regsaspekte van Israel se godsdiens en dat die aartsvaders (Wellhausen 1963:15) deur Q afgeskeep word, weens hulle offerpraktyke, is 'n verdere bewys dat Q later as die ander bronne gedateer moet word. Die datum wat algemeen aanvaar word vir die ontstaan van Q is 550 v.C. Q het tydens en na die ballingskap in Babilonië ontstaan (vgl. Le Roux 2011:109; Rofé 1999:65-67).

In hierdie hoofstuk het ons gesien hoe Wellhausen literêr-krities met die teks van Genesis gewerk het. Sy kennis van die Hebreeuse grammatika het hom in staat gestel om die verskillende stylvorme en taalgebruike in die teks raak te sien. Sy vermoë om die nate en breuke in die teks te kon waarneem, het hom verder gehelp om die teks onder te verdeel in dele wat bymekaar hoort. Dit het hom in staat gestel om die teks van Genesis in verskillende bronne in te deel en te benoem (vir 'n opsomming van hierdie bronne sien Addendum B).

Wellhausen het met die afsluiting van sy *Die Composition des Hexateuchs* (1877) sy eerste groot doelwit bereik in die skryf van 'n geskiedenis van Israel. Hy het daarin geslaag om die bronne wat hy nodig het vir die skryf van 'n geskiedenis te identifiseer. Hierdie benaming van die bronne het die norm geword wat gebruik is wanneer daar na die bronne van die Heksateug verwys is. Met die bronne geïdentifiseer, gegroep en benoem kon Wellhausen nou sy geskiedenis van Israel skryf.

HOOFSTUK 4

DERDE BEDRYF: 'n STEWIGE VESTING WORD GEBOU

4.1 Inleiding

Uit die datums van wanneer Wellhausen sy gedeeltes in die *Die Composition des Hexateuchs* voltooi het, is dit duidelik dat dit elke keer gebeur na die einde van 'n wintertermyn. Wellhausen begin in die winter van 1872/73 met Genesis en in 1874/75 met die res van die Pentateug (Smend 2007:95). Hy voltooi *Composition des Hexateuchs* in 1876/1877. Met die termyn wat in volle swang was en sy verpligtinge teenoor sy studente en die universiteit, het hy nie baie tyd gehad om aan sy eie navorsing aandag te gee nie. Wanneer die winter met sy wintervakansie aanbreek, was dit 'n gulde geleentheid en het Wellhausen sy eie werk met ywer voortgesit. In 1878 het Wellhausen (Smend 2007:95) sy *Composition des Hexateuchs* uitgebrei met 'n kritiese ondersoek na die boeke van Rigters, Samuel en Konings en verskyn die volledige werk onder die titel *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*. 1878 word ook die jaar waarin hy sy werk *Geschichte Israels 1*, skryf.

4.2 *Geschichte Israels 1*

Wellhausen baseer sy geskiedenis van Israel op die inligting wat hy ingesamel het nadat hy die bronne gegroepeer het. Hy gebruik ook die Bybelse tekste waar dit historiese inligting oordra. Hy verdeel sy geskiedenis van Israel in sestien tydperke:

- i Die begin van die nasies
- ii Die vestiging in Palestina
- iii Die begin van die koninkryk en die eerste drie konings
- iv Jerobeam I tot by Jerobeam II
- v God, die wêreld en die lewe van die mense in ou Israel

- vi Die val van Samaria
- vii Die bevryding van Juda
- viii Die profetiese reformasie
- ix Jeremia en die vernietiging van Jerusalem
- x Gevangenisskap en restourasie
- xi Judaïsme en die Christendom
- xii Die Hellenistiese tydperk
- xiii Die Hasmoniese Ryk
- xiv Herodes en die Romeine
- xv Die Rabbyne
- xvi Die Joodse Diaspora

Hoe hy hierdie geskiedenis geskryf het, is belangrik daarom word daar in meer besonderhede hierna gekyk.

4.2.1 Die begin van die nasies

Wellhausen brei geensins uit op die verhale van die aartsvaders en hulle historisiteit nie. Volgens Albertz (1994:27) ontken Wellhausen die historisiteit van die aartsvaders en daarom sê hy niks daaroor nie (vgl. Liverani 2003:258-260 vir soortgelyke siening). Uit Wellhausen (2004:290) se geskiedenis van Israel toon hy aan dat die Ou Testament ons wys dat Israel, Edom, Moab en Ammon vroeër 'n verbintenis met mekaar gehad het. Wellhausen kry hierdie inligting uit Genesis 25:23, 30 (Jakob en Esau) en Genesis 19:36-38 (Ammon en Moab – Lot se seuns). Uit die stam van Israel het 'n groep Hebreërs, eeue tevore in die landstreek van Gosen gaan woon (vgl. ook Wellhausen 2004:10-11). Mettertyd het hulle onder druk van die Egiptenare begin deurloop en is hulle onderwerp aan slawearbeid wat hulle vryhede al hoe meer ingeperk het. Dit het egter tot 'n einde gekom toe Moses hulle uit Egipte uitgelei het en hulle in die omgewing van Kades gaan woon het. Hier het hulle steeds met hulle nomadiese leefstyl voortgegaan.

Hierdie uittog uit Egipte het volgens Eksodus 12:40-41 plaasgevind nadat die Israeliete 430 jaar in Egipte was. Volgens Eksodus 12:51 word die paasfees ook presies op die dag gevier wat die Israeliete uit Egipte getrek het (vgl. Noth 1963:80-81 vir die herinterpretasie van die paasfees en sy oorspronklike gebruik). Volgens Wellhausen (2004:290) het die uittog 480 jaar voor die bou van Salomo se tempel plaasgevind en 960 jaar voor die einde van die Babiloniese ballingskap. Hierdie getal het hy gekry uit 1 Konings 6:1. Dit beteken dat die uittog dan dateer uit die vyftiende eeu voor Christus (vgl. ook Young 2006:80-81).

Volgens Bright (1981:123) veroorsaak hierdie datering egter probleme omdat dit met ander gegewens en daterings in konflik is. Hy verklaar die teenstrydigheid aan die hand van die simboliese gebruik van die getal veertig deur die skrywers. Wanneer daar met die generasies gewerk word dan is daar twaalf geslagte vanaf die uittog tot en met Salomo. As 'n geslag gereken word as vyf en twintig jaar dan bring dit die getal jare op driehonderd te staan. Dit beteken dan dat die uittog in die middel van die dertiende eeu voor Christus geplaas kan word. Hierdie datering is nie presies korrek nie maar word as die mees waarskynlike datum beskou. Hierdie stam van Israel het dus mettertyd met van die ander stamme saamgesmelt om 'n groter stam te vorm. Om 'n vaste datum aan die uittog te koppel is dus nie vandag meer moontlik nie (Görg 2011:2).

Oor Israel se omswerwings in die wildernis kan daar nie met veel sekerheid uitsprake gemaak word nie. Die plekname wat genoem word, is baie moeilik om te identifiseer en histories aan Israel te koppel (Bright, 1981:124). Numeri 32:13 vermeld dat Israel vir veertig jaar in die woestyn sou moes rondswerf sodat almal wat hulle skuldig gemaak het aan die verering van die goue kalf, eers moes sterf. Die geslag daarna sal dan die beloofde land mog binnegaan. Volgens Wellhausen (2004:291) kan dit nie as 'n historiese verklaring gebruik word waarom Israel só lank in die woestyn vertoef het voordat hulle Palestina binnegegaan het nie. Dit was eerder die aanval van die Amoriete op die Ammoniete en die gevolg daarvan op die gebied van die Moabiete wat Israel genoop het om in te gryp en die Ammoniete te help om die Amoriete te verslaan.

Omrede Israel 'n noue band met Ammon, Edom en Moab gehad het, het hy moreel verplig gevoel om in te gryp. Omdat die Amoriete verslaan is, is hulle gebied ingeneem en beset Israel die gebied in die suide tussen Ammon en Moab.

Na Wellhausen het daar hoofsaaklik drie teorieë ontstaan oor hoe die land ingeneem is. Moshe Weinfeld (1993:101-120) beskryf hierdie drie teorieë as (vgl. ook Grabbe 2000:206-208):

i Die benadering van die Albright-argeologiese skool

W.F. Albright (1942:95-110) wou deur argeologiese opgrawing die intog van Israel in Kanaän aan bepaalde gebeurtenisse en datums koppel (Hendel 1987:19-21). Die boek Josua vertel vir ons baie verhale van hoe Israel die stede ingeneem het in Kanaän en hoe die inwoners vernietig en uitgedryf is. As dit wel die geval is, behoort dit gestaaf te word uit argeologiese opgrawings van die dertiende eeu voor Christus. Die argeologiese opgrawings van die stede Lagis, Debir, Bet-el en Eglon het aangetoon dat hierdie stede in die dertiende eeu voor Christus vernietig is. Of dit egter aan die hand van Josua en sy manne plaasgevind het, is onwaarskynlik. Een ding is wel duidelik uit die argeologiese opgrawings aangaande die dertiende eeu en dit is dat hierdie tydperk deur hewige gevegte en oorloë tussen stamme gekenmerk is (vgl. Deist 1984:103-104; Robberts 1966:235-239).

ii Die Alt en Noth skool

Alt en Noth (1972:86-87) het beweer dat die inname van die onbewoonde gebiede van Galilea, Efraim en Juda in Kanaän deur die Israeliete, hoofsaaklik plaasgevind het sonder enige gevegte. Dis eers nadat daar met verloop van tyd met die ander volke in aanraking gekom is dat gevegte vir die toeëiening van die land plaasgevind het. Opgrawings van stede soos Jerigo en Ai het ook aangetoon dat hierdie stede se mure nie vernietig is nie, soos wat in die Bybelse weergawe van hierdie verhale berig word nie. Hierdie gedeeltes is waarskynlik etiologiese vertellings wat die verwoesting en ruïnes van hierdie stede wou verklaar. Uit argeologiese opgrawings van die heuwels van Efraim, Galilea en Juda is dit duidelik dat daar tydens die twaalfde eeu voor Christus 'n geweldige toename van inwoners in hierdie gebied plaasgevind het, wat

dus hierdie teorie van 'n geleidelike en vreedsame intog, ondersteun (vgl. ook Albertz 1994:27; Thompson 1994:81-90).

iii Die Mendenhall-Gottwald skool

Hulle het beweer dat die intog 'n stelselmatige verandering deurloop het wat die gevolg was van 'n opstand teen die Kanaänitiese heersers wat swaar belastings op die nuwe inwoners geplaas het. Die Israeliete kom hierteen in opstand. Die opstand word vanweë hulle verbond met *Jahwe* wat hulle 'n land belowe het ideologies versterk. Die inwoners van die land het geen ander keuse gehad as om deur die Israeliete oorgeneem te word en hulle versmelt mettertyd met die volk Israel. In Josua 24 sien ons dat Josua dan ook 'n verbond sluit met al die inwoners van die land dat hulle van nou af net die God van Israel sal aanbid en dien (Brandfin 1981:100-110; Brueggemann 1979:162-168; Hauser 1978:2-19; Milgrom 1982:169-176).

Die vestiging van Israel in Kanaän het dus oor 'n lang periode plaasgevind en daar is weinig tot geen historiese bewyse wat die teendeel bewys of wat 'n eenmalige intog veronderstel soos dit in Eksodus en Josua geskets word nie. Die Israel van wie hier gepraat word, is ook nog nie die Israel wat uit twaalf stamme bestaan nie. Van die kleiner stamme wat saam met Israel die gebied bewoon het, het mettertyd deel van Israel geword. Wellhausen (2004:292) is van mening dat die vroeë Israel uit sewe stamme bestaan het naamlik, Josef die seun van Ragel en dan Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issaskar en Sebulon die seuns van Lea. Dan, Naftali, Gad en Aser was almal deel van die kinders van die slawe van Ragel en Lea en het eers later bygekom. Benjamin was die laaste stam wat by Israel aangesluit het en dit was waarskynlik eers na die vestiging in Palestina (vir 'n grafiese voorstelling van hoe die stamme moontlik versprei kon gewees het oor Juda en Israel vgl. Liverani 2005:60-63).

4.2.1.1 Waar begin Israel se godsdiens?

Wellhausen (2004:290) begin sy geskiedenis van Israel met die uittoeg uit Egipte. Die rede hoekom hy hier begin is dat hy 'n geskiedenis van Israel wil skryf wat die historiese

lyn van Israel weergee. Die geskiedenis van Israel soos ons dit in die Ou Testament kry, is heilsgeskiedenis en berus nie op historiese feite nie. Dit wat hy oor Israel skryf moet kan bewys word uit gegewens uit Ou Nabye-Oosterse studies en argeologiese opgrawings in en om Palestina. Hierdie vroeë geskiedenis is vir hom ook nie eintlik die geskiedenis van Israel nie, maar slegs van 'n stam van latere Israel wat maar dieselfde naam gedra het. Vir Wellhausen (2004:292) begin die geskiedenis van die godsdiens van Israel by die verskyning van Moses. Hy sê dit as volg: *“The time of Moses is invariably regarded as the properly creative period in Israel’s history, and on that account also as giving the pattern and norm for the ages which followed. In point of fact the history of Israel must be held to have begun then, and the foundations of a new epoch to have been laid”*.

Ook vir Bright (1981:125-126); Moberly (1992:15); Weidmann (1968:13-14) is die verskyning van Moses die begin van die geskiedenis van die godsdiens van Israel (vir ander siening vgl. Albertz 1994:23; De Moor 1990:169). En alhoewel ons geen historiese bewyse het waarteen ons Moses se lewe kan meet of vergelyk nie, was daar onteenseglik iemand wat die godsdiens van Israel kom vestig het en sy kenmerkende karakter daarop afgedruk het.

Van die vroegste bestaan van Israel en van enige kennis waaroor ons oor vroeë Israel beskik, is dit duidelik dat Israel 'n godsdienstige identiteit gehad het. Die rede dat Israel sy eie identiteit behou het ten spyte daarvan dat hy in Palestina as vreemdeling kom woon het en omring was van ander volke, is te danke aan die persoon van Moses wat die godsdiens van Israel kom vestig en bepaal het. Israel het ook daarop geroem en dit word ook een van die vaste vorms rakende Israel se godsdiens naamlik dat *“Jahwe is die God van Israel en Israel is die volk van Jahwe”* (Grosby 1993:12-17).

4.2.1.2 Die aanbidding van Jahwe

Volgens Wellhausen (2004:292) was *Jahwe* eers 'n familie of stam-God gewees van die familie waaraan Moses behoort het of van die stam van Josef.

Uit Israel se eie siening wat ons in die Pentateug het, word *Jahwe* aan 'n bepaalde plek gekoppel naamlik: “Horeb die berg van God”. Moses was die een wat vir *Jahwe* die eerste keer by Horeb ontmoet en wat hierdie God later aan Israel bekendgestel het as *Jahwe*. Budde (1899:18-19) het tot die gevolgtrekking gekom dat die God van Sinai (Horeb) aanbid is deur 'n groep of volk wat in daardie gebied gewoon het. Die enigste volk wat daar gewoon het, was die Midianiete en omdat Moses die skape van sy skoonpa, Jetro 'n priester van Midian, in daardie gebied opgepas het, moes die godheid noodwendig aan die god van daardie gebied gekoppel word. Die Keniete was 'n stam van die oorkoepelende Midianiete groep en volgens Rigters 1:16 afstammeling van Moses se skoonpa en dus was sy vrou deel van hierdie volk. Die God wat hulle aanbid het, was *Jahwe*. Budde (1899:19) kom tot die gevolgtrekking dat Moses wat by sy skoonpa gewoon het *Jahwe* van die Keniete oorgeneem het en aan Israel bekend gemaak het. Volgens alle aanduidings het die Keniete nie *Jahwe*-aanbidding van ander volke oorgeneem nie, maar was bewus daarvan dat hulle self die ware, oorspronklike aanbidders van *Jahwe* was (Mondriaan 2002:32).

Daar is nie eenstemmigheid onder geleerdes oor presies wat *Jahwe* (יהוה) beteken nie. Volgens Bright (1981:157-158) is die naam 'n kousatiewe vorm van die werkwoord “om te wees”. *Jahwe* was heelwaarskynlik die liturgiese benaming van die godheid El. In Genesis word El (על) gebruik as daar na God verwys word en as van God gepraat word (Albertz 1994:30-31; Jagersma, 1982:26). In Ugarit was El die naam van die god wat aan die bokant van die Panteon gestaan het (vgl. Smith 2001:7). Die naam word ook in Genesis in verbinding met *Eljon*, *Shaddai* en *Olam* gebruik.

Die godheid El wat bekend was aan die Hebreërs in 'n voor-Mosaïese tydperk word dan deur Moses oorgeneem en *Jahwe* genoem. Daar is geen onderskeid getref tussen die twee name nie en *Jahwe* was die naam wat gebruik is om na Israel se God te verwys. In die Bybelse tradisie word *El* dikwels bloot as alternatief vir die naam *Jahwe* gebruik. Van die begin af was dit duidelik dat die geloof van Israel berus het op die gebod dat geen ander god naas *Jahwe* aanbid mag word nie.

Dit vind ons wel eers later in die tien gebooe waar dit in die eerste en tweede gebod uitdruklik gestel word dat daar slegs een God is en dat geen ander god naas *Jahwe* aanbid mag word nie. Vir Moses en vir Israel was *Jahwe* 'n persoonlike en lewende God wat Israel se lot bepaal het en hulle gelei het. *Jahwe* was die God wat hulle aangevoer het in gevegte en Israel het dan ook beteken “*El* maak oorlog” (Wellhausen, 2004:293; vgl. ook Clements 1989:299).

Israel se begrip van God was anders as wat mense dit miskien vandag sou voorstel. Vir Israel was *Jahwe* nie die God wat die skepping gemaak het en toe eers later die God van Israel geword het nie. *Jahwe* is gesien as die God van Israel wat later eers beskou is as die God wat ook die wêreld geskep het. Dit vertel iets van hoe Israel oor *Jahwe* en hulself gedink het. Dit verduidelik ook die selfbegrip en eiewaarde wat ons by Israel dwarsdeur die Ou Testament waarneem. Vir hulle was hulle die uitverkore volk. God het hulle gekies bokant al die volke om hulle God te wees. En omdat *Jahwe* gesien is as die God van Israel is elke taak van die volk, as heilig beskou.

Wellhausen (2004:295) maak twee belangrike opmerkings oor die begin van Israel se godsdienst: *The religious starting point of the history of Israel was remarkable, not for its novelty, but for its normal character.* Moses het nie 'n godsdienst kom gee wat skielik anders en teoreties was nie, maar 'n godsdienst wat dieselfde was as wat hulle voorvaders aan gewoond was. Die onderskeiding tussen Israel se godsdienst en die ander volke waarmee hulle die land gedeel het, het in hulle siening van *Jahwe* gelê. Dit beskryf Wellhausen (2004:295) as volg: *Whatever Jehova may have been conceived to be in His activity within the world of mankind, whose ends He made one with His own. Religion thus did not make men partakers in a divine life, but contrariwise it made God partaker in the life of men; life in this way was not straitened by it, but enlarged. The so-called “particularism” of Israel’s idea of God was in fact the real strength of Israel’s religion; it thus escaped from barren mythologizing and became free to apply itself to the moral tasks which are always given, and admit of being discharged only in definite spheres.*

Jahwe was dus 'n God wat persoonlik by hulle betrokke was en wat deel was van hulle daaglikse lewe. Dit sluit alle sferes van die lewe in. By die ander volke was hulle gode beskou as gode by wie die mense toenadering moes gaan soek het en waar die mense baie dinge moes doen om die gode gelukkig te hou, sodat die gode weer aan hulle goed kon doen.

4.2.1.3 Israel se godsdiens was monoteïsties

Vir Israel was net een God, God. Israel ontken nie die bestaan van ander gode nie. Gedeeltes soos Eksodus 18:11, Rigters 11:24 en 1 Sam 26:19 praat van ander volke se gode, maar vir Israel was daar net een God (Bright, 1981:159 en Janzen 1987:95). Uit gedeeltes soos Deuteronomium 4:19, Psalm 95:3; 97:9 en 2 Kronieke 2:5 is dit egter baie duidelik dat vir Israel daar net een God is en dit is die God wat hemel en aarde gemaak het. Deurdat die God van Israel al die hemelliggame gemaak het word die moontlikheid daarmee uitgesluit dat die ander volke se gode ook skeppergode kon wees. Die ironiese van die ander volke se aanbidding word geskets as daar gesê word dat God alles gemaak het maar die ander volke aanbid hemelliggame of natuurverskynsels. Hulle aanbid dus iets wat die God van Israel gemaak het.

Waar presies die oorsprong van Israel se godsdienstige monoteïsme gelê het, kan nie bepaal word nie. Albright in De Moor (1990:3) is van opinie dat Israel se godsdiens nie van die begin af monoteïsties was nie, maar eers politeïsties was en geleidelik ontwikkel het totdat dit met die Sinaïtydperk, volledig monoteïsties was (vgl. ook Boshoff 1988:3-6; Lohfink 1977:147; Smith 2001:149). Volgens Halpern (1987:77) is daar baie onsekerheid oor waar Israel se monoteïsme sy oorsprong het, maar is Yehezkel Kaufmann se voorstel steeds die mees aanvaarbaarste poging om hierop 'n antwoord te gee. Albertz (1994:95,20) beskou die godsdiens van Israel in die pre-monargiese tydperk as interne religieuse pluralisme. Hy motiveer sy stelling deur na eiename en klaagliedere te verwys wat hierdie punt bevestig. Later was dit vir die Deuteronomistiese beweging belangrik om eksklusiewe *Jahwe*-aanbidding te vestig.

Met die opkoms van die priesterlike tradisie het dit 'n wet geword wat sterk toegepas moes word. Die kans is egter groot dat van die begin van Israel se godsdiens dit uitsluitlik monoteïsties was, omdat die volke wat die naaste aan Israel verwant is, naamlik Edom, Moab en Ammon se godsdienste ook almal monoteïsties was (Wellhausen 2004:297).

Volgens Coogan (1987:116) het Israel se godsdiens tesame met die van Ammon, Moab, Edom en Aram teen die begin van die eerste eeu voor Christus duidelike ontwikkeling en kenmerk begin vertoon wat hulle van ander godsdienste onderskei het. Een van hierdie identifiseerbare eienskappe was monoteïsme. Judaïsme is vandag die oudste van die drie groot monoteïstiese godsdienste in die wêreld en het aanleiding gegee tot Islam en ook die Christendom.

4.2.2 Die vestiging in Palestina

Die grondgebied wat die Israeliete bewoon het in Sihon, het te klein geword en daar het by Israel 'n behoefte ontstaan om hulle grondgebied uit te brei (Wellhausen 2004:298). Die verbrokkeling van die Kanaäniete in die gebied wes van die Jordaan in kleiner stamme, het 'n ideale geleentheid vir die Israeliete geskep om hulle aan te val en hulle te verdryf en so hulle gebied in te neem. Juda tesame met Levi en Simeon het die eerste aanval geloods maar die stam van Levi en Simeon is 'n vernederende nederlaag toegedien. Hierdie nederlaag het hulle getalle so verminder dat die oorblywendes lede van hierdie twee stamme deur Israel opgeneem is en word daar nie verder in die boek Rigters oor Simeon en Levi berig nie. Juda het daarin geslaag om die hoogliggende gebied aan die weste van die Dooie See in te neem, maar met baie groot verliese. Twee groot stamme ontstaan nou. Die een is Israel waarby al die kleiner stamme uit die families van Ragel en Lea aangesluit het en die stam van Juda.

'n Tweede groot aanval teen die Kanaäniete het gevolg. Dit is gelei deur die stam van Josef en die ander stamme het hierby aangesluit. Volgens Wellhausen (2004:298) was dit net die stamme van Ruben en Gad wat agtergebly het in die ou nedersettings.

Hierdie inval het plaasgevind in die gebied noord van Juda. Stelselmatig het Israel die een dorpie na die ander ingeneem en dit was eers nadat 'n groot deel van die land ingeneem is dat die Kanaäniete 'n gesamentlike poging aangewend het om hierdie aanvalle teen te staan. Die Israeliete het egter onder die leiding van Josua hierdie weerstand gebreek en so beheer geneem oor die hele sentrale plato van Palestina (vir alternatiewe siening vgl. Liverani 2005:270-271).

Die stamme van Israel het toe in Palestina hulself as volg gevestig: Benjamin vestig hom in die suide teen die grens met Juda; Efraim se gebied het verby Silo gestrek en Manasse se gebied het gestrek in die noorde tot by die vlakte van Jisreël. Josua se aanvalle het dus die gebiede in die noorde oopgelaat vir die stamme om daar in vrede voort te bestaan. Koning Jabin verskyn eers later op die toneel en die verwysing na koning Jabin in Rigters 4-5 wat deur die Israeliete oorwin is, kon nie dieselfde koning wees nie.

Wellhausen (2004:298-299) wys ook die verskil uit tussen die weergawes van Rigters en Josua met betrekking tot die vestiging in Palestina.

4.2.2.1 Josua se intogverhaal

Josua dui die intog en vestiging in Palestina aan as 'n gebeurtenis waarby al die stamme saam betrokke was. Nadat die hele land verower is en die Kanaäniete verdryf is, was dit Josua wat die land onder die verskillende stamme verdeel het en vir elke stam sy regmatige grondgebied gegee het. Hierdie is egter 'n wye veralgemening en word deur die feite wat bestaan, weerspreek (vgl. ook Hess 2008:33-46; Wood 2008:205-221). Hierdie feite is die weergawe van dieselfde gebeure soos dit gevind word in die boek van Rigters.

4.2.2.2 Rigters se intogverhaal

Rigters gee volgens Wellhausen die gebeure korter en meer kunsmatig, maar die hele aanbieding van die inligting is baie meer histories as Josua. Volgens Rigters was Josua die leier van slegs die stamme van Josua en Benjamin. Die stamme van Issaskar, Subelon, Dan, Naftali en Aser het met Josua 'n samewerkingsooreenkoms aangegaan. Voor Josua se tyd het die stam van Juda alreeds die Jordaanrivier oorgesteek en die gebied vanaf Kades tot by die plato van Moab beset en dit begin bewoon. Daar is 'n moontlikheid dat Juda reeds vroeër van die ander stamme weggebreek het en vanuit die suide, vanaf die rigting van Kades die land ingeval en beset het. Uit die inligting van Rigters 1 word dit egter duidelik dat die deel in die Suide die laaste deel van die land was wat Juda verower het, wat hierdie moontlikheid laat vervaag. Kaleb was verantwoordelik vir die oorwinning oor Hebron en omdat Kaleb in 'n vriendskaplike verhouding met Juda gestaan het, is hierdie gebied aan Kaleb gegee.

Dit was egter deur die beleid van koning Dawid dat Kaleb, Otniël en Jeragmeel later deur Juda opgeneem is en een met hulle geword het, al was daar geen bloedverwantskap tussen hulle nie. Simeon trek saam met Juda op teen die Kanaäniete en vestig hom in die heuwelagtige gebied van Efraim. Die verhaal van Simeon en Levi harmonieer mooi met die weergawe in Genesis 34 en 49.

Een van Simeon se families, naamlik Dina, die dogter van Lea, word vriendelik ontvang deur die inwoners van Sigem. Dit open ook die pad sodat die huidige inwoners van die land en die nuwe besetters in vrede met mekaar kan saamleef. Hierdie vrede word egter deur die twee broers Simeon en Levi, met waarskynlik Dina se hulp, versteur toe hulle die inwoners van Sigem aanval en uitmoor. Dit was 'n groot fout aan die kant van Simeon en Levi, want die Kanaänitiese inwoners van die omgewing verenig en trek saam op teen hulle en vernietig hulle heeltemal. Dit bied dan ook die logiese verklaring van hoe dit gebeur het dat die stamme van Simeon en Levi heeltemal van die toneel verdwyn het. Dit stem ook ooreen met die vloek wat daar op die stamme van Simeon en Levi rus (Gen. 49:5-7).

In hierdie gedeelte word daar gesê dat Simeon en Levi onder die stamme van Israel en Juda verdeel sal word. Juda word van hier af die alleenvertegenwoordiger van die seuns van Lea.

In Rigters 1 word pertinent vermeld dat Simeon saam met Juda opgetrek het om die Kanaäniete aan te val, maar in die opmars wil dit lyk of Simeon en Levi van Juda weggebreek het en die gebied by Efraim ingeneem en bewoon het. Volgens Wellhausen (2004:299) moes dit gebeur het in die tydperk voordat Josef hierdie gebied ingeneem het. Die oorwinning oor die Kanaäniete was die gevolg van die gesamentlike poging van die stamme. Nou word dit egter 'n stryd wat deur elke stam voorgesit word om die gebied wat hy gekry het vir homself toe te eien en van die oorblywende Kanaäniete ontslae te raak. Dit het volgens Wellhausen nog eene geneem voordat al die Kanaänitiese nedersettings se mag gebreek is. Die Kanaäniete het nog een aanslag teen Israel geloods om hulle vryheid te bewerkstellig.

Dit gebeur by die Kisonspruit waar Sisera met negehonderd strydwaens en al die manskappe tot sy beskikking die Israeliete wou aanval. Debora gee opdrag aan Barak om tien duisend manne bymekaar te maak en met die ingryping van *Jahwe* oorwin die Israeliete die Kanaäniete. Dit het finaal die mag van die Kanaäniete gebreek en hulle het nie weer teen die Israeliete oorlog gemaak nie.

Die stam van Dan kon nie sy gebied teen die kus en aan die westekant van die stamme Benjamin en Efraim teen die Filistyne behou nie en trek terug na die Noorde tot by die voet van Hermonberg. Die stamme wat hier langs mekaar gewoon het in die Noorde van Palestina was Dan, Naftali en Aser. Oos van die Jordaan het die stam van Ruben die gebied bewoon. Die Moabiete het hulle egter aangeval en ook dieselfde lot tref hulle as vir Simeon en Levi. Dit was eers met die stam Gad se oorwinning oor die Moabiete dat die gebied weer deel van Israel geword het. Israel se gebied is ook uitgebrei na die Ooste toe en baie van die families van die stam van Manasse het hulle grondgebied uitgebrei deur, deur die Jordaan te trek en nedersettings te vestig by Basan en in die noorde van Gilead.

Ook die Arameërs was besig om hierdie gebied in te beweeg wat kwaai kompetisie tussen die families van Manasse en die Arameërs veroorsaak het. Hierdie gebiede word egter behou en versterk die verhouding tussen die stamme van die Ooste en Weste van die Jordaan.

Die besetting van Palestina deur die stamme het ook met teenspoed gepaard gegaan omdat die stamme verspreid was. Die Midianiete het strooptogte teen die Israeliete uitgevoer waarin hulle vee en oeste vernietig of gesteel is. Die Israeliete was hulpeloos en uitgelewer aan hierdie strooptogte totdat *Jahwe* vir Gideon stuur en hy saam met die Abiësriete en die manne van Manasse, Aser, Sebulon en Naftali, die Midianiete en die Amalekiete in die laagte van Jisreël verslaan. Gideon se oorwinning is so groot dat hy 'n held word en die naam Jerubbaäl kry. In sy tuisdorp Ofra het hy 'n tempel gebou met 'n afbeelding van *Jahwe* wat oorgetrek was met die goud wat hy by die Midianiete afgevat het. Gideon het sy seun Abimeleg by hom laat oorneem en sy gesag het gestrek oor Manasse, Efraim en Abiëser (Wellhausen 2004:301).

By hom sien ons die eerste tekens van 'n verenigde koninkryk wat hierdie drie stamme sou insluit. Abimeleg was egter nie soos sy pa Gideon nie en het sy mag misbruik en sy eie eer gesoek en daarom word sy regering nie deur die ander stamme aanvaar nie. Die een ding wat hy wel gedoen het wat belangrik was, was dat hy die stad Sigem as 'n Kanaänitiese stad vernietig het en dit opgebou het as 'n Israelitiese stad (Wellhausen 2004:301).

As daar gekyk word na die getalle van Israeliete wat in Rigters genoem word sien 'n mens dat in die tyd van Debora die vegtende mans omtrent as veertig duisend gereken word. Die stam van Dan wat na Lajis (Rigt. 18) vertrek het, was seshonderd man sterk en Gideon het die Midianiete met driehonderd manne agtervolg (Rigt. 18). Tydens die regering van Dawid en Salomo word die volk op miljoene gereken. Wellhausen verklaar hierdie toename in die Israeliete se getalle as volg: *The rapid increase is to be accounted for by the incorporation of the Canaanites* (2004:302). Die Kanaäniete het dus met die Israeliete vermeng.

Die Israeliete het nie net die Kanaäniete se dorpe en land oorgeneem nie, maar ook baie van hulle kulturele en godsdienstige aspekte. Hulle neem die hoogtes (*bamoth*) en ook van die feeste van die Kanaäniete oor. Die Kanaäniete van Sigem vier in Rigters 9:27 die fees van die oes tot eer van Baal. Hierdie fees word deur die Israeliete oorgeneem en word die oesfees van Israel.

In die vroegste gevalle waar die Israeliete in die stede begin woon het en met die Kanaäniete vermeng het, is Baal en *Jahwe* saam aanbid. Soos die tyd aangestap het en Israel homself met Palestina begin identifiseer het, het daar 'n tipe sinkretisme tussen Baal en *Jahwe* ontstaan. Dit het etlike jare geneem om dit te oorkom. Dit is egter 'n uitgemaakte saak dat baie van die funksies van Baal na *Jahwe* oorgedra is en so deur die Israeliete aanvaar is. Kanaän en Baal is gesien as verteenwoordigers van die vroulike en vrugbaarheid en Israel en *Jahwe* as verteenwoordigers van die manlike geslag.

Wellhausen (2004:303) is van mening dat indien Israel in die wildernis gebly het soos Edom, Moab en Ammon sou die historiese ontwikkeling wat hulle bereik het nie moontlik gewees het nie en sou hulle godsdienste heeltemal anders daarna uitgesien het. Die aanvaarding van beskawing het ook beteken dat baie nuwe tradisies en gebruike van die Kanaäniete oorgeneem is wat die ou godsdienstebasis van die vroeë Israel vernietig het en wat mettertyd die nuwe gesamentlike godsdienst gevorm het.

4.2.3 Die vestiging van die koninkryk en die eerste drie konings

Wellhausen (2004:303) sê dat dit te danke is aan die Filistyne dat daar 'n nasionale ontwaking onder die stamme gekom het om op te staan en een volk te word met *Jahwe* as hulle God. Nadat die Filistyne die stam Dan verdryf het van die vlakte teen die see, het die Filistyne begin om weswaarts te beweeg en die gebiede van die ander stamme binne te dring. Die eerste stam met wie in aanraking gekom is, is die stam van Josef. Die Filistyne verslaan die stam van Josef en lê beslag op Israel se kosbaarste besitting, naamlik die ark van *Jahwe*.

Hulle stop egter nie hier nie, maar mars verder op teen die stamme en verower ook die vlakte na die suide toe verby Jisreël, en vernietig ook die heiligdom by Silo en die tempel van *Jahwe*.

Hierdie vernedering van Israel deur die Filistyne het Israel egter nie verlam nie, maar hierdeur word daar juis 'n oplewing ten opsigte van 'n godsdienstige gevoel onder die Israeliete wakker gemaak. Hierdie oplewing het nie ten doel gehad om die Baälgodsdiens onder die Israeliete uit te roei nie, maar 'n nasionale gevoel om hulself teen hul vyande te verset. Niemand het hierdie omstandighede waarin Israel was, beter verstaan as juis Samuel die seun van Elkana wat in Rama gewoon het nie. Hy was 'n profeet. Wellhausen (2004:304) gebruik die woord *seer* (siener) wat verskil van die Bybelse profeet. In 1 Sam. 9:9 word hierdie verskil verklaar deurdat gesê word dat die profete vroeër sieners genoem was). Hy het besef dat die enigste manier dat Israel as 'n volk sou kon oorleef, was as al die stamme onder een nasie verenig en 'n koninkryk vorm. Hy was die persoon wat vir Saul geïdentifiseer het as die regte persoon om die eerste koning van Israel te word.

Saul bewys dan ook dat hy die regte persoon vir hierdie pos is toe hy die manne in Israel oproep om die Ammoniete wat die stad Jabes in Gilead beleer het, te verslaan en die stad te bevry (1 Sam. 11). Die volk trek op na Gilgal en daar word Saul gesalf as die koning van Israel. Die verwagting wat die volk van Saul as koning gehad het, was dat hy hulle sou verlos van die juk van die Filistyne en Saul het hierdie taak ook so verstaan. Saam met sy seun Jonatan en die manne van Benjamin het Saul die Filistyne aangeval en verslaan. Benjamin wat die gebied net noord van Juda bewoon het, word die skakel tussen Efraim en Juda. Deur Saul se toedoen het Juda deel geword van Israel en ook vir Saul as hulle koning aanvaar. Saul se aanval op die Amalekiete was volgens Wellhausen (2004:305) 'n suiwere poging van Saul om Juda se guns te wen. Die gevegte by Gibeon het ook die manne van Juda daarheen laat kom.

Onder hierdie manne was daar 'n persoon met die naam Dawid die seun van Isai van Bethlehem. Sy musiektalent op die harp het hom gou in kontak met die koning gebring en hy word Saul se wapendraer. Hy word ook sy seun Jonatan se boesemvriend en trou ook met Saul se dogter Merab (1 Sam. 18:17). Dawid word gou die volk se gunsteling vanweë al die voorspoed waarmee hy dinge aanpak en dit maak Saul baie jaloers. Jonatan waarsku vir Dawid en help ook vir Dawid om te vlug. Hy vlug die wildernis van Juda in en word die leier van 'n groepie rowers. Hierdie groepie manne het bestaan uit manne van Benjamin, 'n klompie Filistyne en ook 'n paar Hettiete. Hierdie groepie manne word ook later die kern van sy weermag (vgl. Albertz 1994:110). Onder hulle was daar selfs 'n priester met die naam Abjatar (1 Sam. 23:6). Hy was die enigste oorlewende van die priesters wat Saul laat doodmaak het omdat hy vermoed het hulle was in 'n sameswering met Dawid teen hom betrokke. Dawid het dit al hoe moeiliker gevind om te vlug voor Saul se vervolging en sy volksgenote het ook al hoe meer onwillig geraak om hom te help, omdat hulle bang was vir Saul se vergelding.

Dawid wend hom tot die Filistyne vir beskerming en hy word met ope arms deur Akis, die koning van die Filistyne in Gad ontvang. Hy word die dorp Siklag aangebied waar hy kon gaan woon. Die Filistyne het intussen hulle aanvalle teen Saul en sy manskappe voortgesit. Op Gilboa woed 'n hewige geveg met die Filistyne wat vir die Israeliete 'n yslike ramp word. Drie van Saul se seuns sterf in die gevegte en hyself pleeg selfmoord deur in sy eie swaard te val. Die Filistyne verkry daardeur weer beheer oor die gebied aan die weste kant van die Jordaan. Dit gee ook die geleentheid aan Dawid om sy eie gebied in die suide (wat hoofsaaklik Juda was) met die toestemming van die Filistyne te vestig. Abner, die leërowerste van Saul, het vir Isboset die seun van Saul as koning gesalf oor Jisreël, Efraim, Benjamin, Gilead en oor die Assuriete. Isboset word nou die koning oor die hele Israel maar nie van Juda nie (Wellhausen 2004:306).

Dit lei tot 'n hewige twis tussen die huis van Saul en die huis van Dawid, of dan Israel en Juda. Abner besef dat Dawid by die dag sterker word en die huis van Saul swakker. Om sy eie bas te red, tree hy in onderhandelings met Dawid, maar Joab het dit nie goedgekeur nie.

Hy laat vir Abner terugkeer en nadat hy hom eenkant toe geneem het, maak hy hom dood. Isboset was nie 'n gewilde koning in Israel nie en word deur twee sluipmoordenaars vermoor. Dit het beteken dat Israel nou leierloos was. Al die stamme het egter saamgekom en bied aan Dawid die koningskap van Juda aan. Dawid neem dit aan en word die koning van al die stamme van 'n verenigde Israel. Hy verskuif dadelik sy vesting vanaf Hebron na Jebus toe. Jebus was die antieke stad Jerusalem wat deur die Jebusiete gebou is. Met Dawid se koningskap en oorwinning oor die Jebusiete het hy dit oorgeneem en dit word Jerusalem. Jerusalem word nou die hoofstad van die ryk en word weens sy strategiese ligging 'n baie belangrike stad. Dit lê byna aan die grens tussen Juda en Israel, maar is steeds in die grondgebied van Benjamin. Jerusalem word tydens die regering van Dawid nie net die politieke hoofstad nie, maar ook die godsdienstige hoofstad.

Hy gaan haal ook die ark van *Jahwe* wat die Filistyne by die Israëliete afgeneem het en bring dit terug na Jerusalem toe. Hy bêre dit op die plek wat later as die Tempelberg bekend gestaan het. Wellhausen (2004:307) sê dat die grootste prestasie van Koning Dawid daarin gelê het dat hy finaal die mag van die Filistyne verbreek het en Israel van hulle juk bevry het. Nadat hy die Filistyne oorwin het, het hy ook die volke Moab, Ammon en Edom, wat verwant was aan Israel, met geweld aan Israel onderwerp.

Dawid kon met sy militêre mag daarin slaag om al die volke in die omtrek van Palestina aan hom te onderwerp, maar in sy eie huis het 'n opstand teen hom gebroei. Sy seun Absalom lei 'n rebellie teen sy pa Dawid. Dawid slaag daarin om hierdie opstand teen hom af te weer en Absalom sterf in die gevegte. Ook het daar 'n twis tussen Juda en Israel uitgebreek en kom die Benjaminiete onder leiding van Seba in opstand teen Dawid. Dawid slaag egter daarin om die opstand te onderdruk en om Israel en Juda weereens te verenig in een Ryk.

Kort na hierdie gebeure het Dawid gesterf. Die persoon van Dawid word deur die latere Joodse tradisie byna tot 'n heilige persoon, wat psalms gedig het verhef. Dit spreek teen die optrede van Dawid waar hy gevangenes met barbaarsheid hanteer het.

Dawid laat eerstens die Amalakietiese boodskapper vermoor en tweedens het hy die twee boodskappers, Regab en Baëna se hande en voete laat afkap en hulle by die dam opgehang (2 Sam 4:12). Dawid en sy optredes moet egter binne die konteks van sy tyd verstaan word en dat daar 'n oorlog aan die gang was en dat sy optrede nie strydig is met enige ander persoon wat ook in sy posisie sou gewees het nie. Met die dood van Uria en die beskuldiging van die profeet Natan teen Dawid sien ons dat Dawid berou toon oor sy optrede en dit bely. Daar is min heersers wat Dawid dit sou nagedoen het. Dawid het egter in sy opvoedingstaak teenoor sy seuns gefaal en dit besorg hom later groot hartseer. Die laaste opdrag van Dawid in 1 Konings 2 is volgens Wellhausen (2004:308) nie van Dawid afkomstig nie, maar is die werk van 'n latere hand wat ook die glorie van Dawid wou bevorder.

Salomo het vir Dawid opgevolg en word koning oor Israel. Absalom, Dawid se seun was die eintlik tronopvolger, maar tydens 'n opstand waartydens hy die koningskap met geweld wou oorneem, sterf hy. Salomo was egter nie soos Dawid 'n militaris nie en tydens sy regering het die Arameërs weer begin opstaan en word hulle vir Israel later 'n groot bedreiging. Ook Edom het hom teen Israel verset en word weer onafhanklik. Salomo het egter uitgeblyk in sake van administrasie en bestuur. Hy ontbind die stamstelsel en deel die Ryk in twaalf provinsies in. Oor elke provinsie het hy 'n goewerneur aangestel wat verantwoordelik was vir die bestuur van daardie provinsie. Verder het hy daarna gestreef om Jerusalem 'n roemryke en pragtige stad te maak en bou hy 'n indrukwekkende tempel tesame met vele ander geboue. Ook sy paleis was baie indrukwekkend. Die stabiliteit van Salomo se regering en ryk het veroorsaak dat daar ook nou 'n invloed van ander Oosterse kulture en godsdienste was. Baie altare en afgode word nou in en om Jerusalem en op ander plekke in die ryk opgerig en geen aanstoot word daarteen geneem nie. Ook die konings na Salomo het nie aksies ingestel om van die afgodediens wat hoogty gevier het ontslae te raak nie. Dis eers met die regering van koning Josia dat afgodediens as verbode verklaar is (Wellhausen 2004:308-309).

4.2.4 Van Jerobeam I tot en met Jerobeam II

Na die dood van Salomo het die onenigheid oor sy streng manier van regeer, net erger geword. Rehabeam, wat vir Salomo opvolg, weier om aan die eise van die leiers van die tien noordelike stamme toe te gee en hulle verbreek hulle bande met Rehabeam en Juda (vgl. ook Albertz 1994:140-141). Wellhausen (2004:309) voer aan dat die tien noordelike stamme op Juda jaloers was en dat dit beslis een van die hoofredes was waarom die ryk in twee geskeur het. Hierdie tien stamme stel toe vir Jerobeam wat na Egipte gevlug het tydens Salomo se regering aan as die koning oor die tien noordelike stamme. Net Juda en Jerusalem het getrou gebly aan die huis van Dawid. Die noordelike stamme het egter nie die monargie ontbind nie, omdat hulle die voordeel van so 'n stelsel besef het. Op hierdie stadium was daar nog nie die idee dat daar net in Jerusalem en in die tempel in Jerusalem aanbid mag word nie.

Israel sit die godsdienst voort wat hulle bedryf het toe die ryk nog verenig was. Jerobeam vestig ook 'n aanbiddingsplek by Dan en by Bet-el en het daar ook afbeeldings van God opgerig. Die godsdienst van die twee ryke het met die skeuring nie van mekaar verskil nie. Uit die Deuteronomistiese redaksie van die boek Konings en ook uit Kronieke word hierdie skeuring egter nie goedgekeur nie (vgl. ook Albertz 1994:143-144). Kronieke gaan sover as om Samaria as 'n heidense koninkryk te brandmerk (Wellhausen 2004:310). Rehabeam het met mag probeer om die tien stamme onder hom te verenig maar hy slaag nie daarin nie. Jerobeam word opgevolg deur Nadab en Nadab word onttroon deur Baesa. Baesa is opgevolg deur sy seun Ela. Ela het vir twee jaar lank oor Israel geregeer en word deur Simri opgevolg nadat Simri 'n sameswering teen Ela loods en hom doodmaak. Omri neem ook in 'n staatsgreep die koningskap by Simri oor.

Volgens Wellhausen (2004:310) gee die Bybel ons nie veel inligting oor die koningskap van Omri nie, maar uit geskrifte van die Assiriërs word daar verwys na die koninkryk van Omri (koninkryk van Israel).

Dit dui op sy belangrikheid. Onder die koningskap van Omri word die koninkryk van Israel werklik eers gevestig (vgl. ook Albertz 1994:149-150). Die troonbestyging van Omri vind plaas in ongeveer 900 v.C. en word bepaal deur die slag van Karkar in 845 v.C. wat plaasgevind het naby aan die einde van Agab se heerskappy. Agab volg vir Omri op en in 'n veldslag by Ramot teen Juda word Agab gedood. Die Moabiete trek voordeel uit hierdie situasie waar Israel nou verswak is en skud die juk wat die regering van Omri op hulle gelê het af. Ahasia wat die seun van Agab was, volg sy pa as koning op en het geen ander keuse as om hierdie nuwe verwikkelinge te aanvaar nie.

Ahasia word opgevolg deur Joram sy broer wat weer 'n poging aangewend het om die Moabiete onder sy mag te kry. Joram voer egter nie hierdie stap deur nie en die Israeliete trek terug na hulle land toe. Wellhausen (2004:311) sê dat die rede waarom Israel teruggetrek het nie die daad van die koning van die Moabiete was nie, maar die feit dat die Assiriërs besig was om in 850-849 v.C. vordering te maak in die grondgebied van Israel in. In 2 Konings 3:27 staan daar dat die koning van Moab sy eersgebore seun op die stadsmuur geoffer het en dat dit vir Israel so 'n afstootlike daad was dat hulle, hul onttrek het van die geveg en teruggegaan het na hulle land toe. Die Arameërs het intussen ook sterker geword en hulle trek op na die stad Samaria en beleer dit. Die beleg van Samaria het 'n hewige hongersnood veroorsaak en die lyding wat daardeur vir die inwoners veroorsaak is, het tot grootskaalse verdriet gelei.

'n Boodskap dat Aram aangeval word deur Egipte en die Hetiete, laat die Arameërs die beleg ophef en hulle keer terug na hulle eie land toe om dit te gaan verdedig. Wellhausen (2004:312) sê dat die nasie wat Aram aangeval het eerder die Assiriërs was, maar omdat die Assiriërs vir Israel nog 'n onbekende mag was, gebruik die skrywer eerder 'n bekende mag om sy punt te maak (2 Kon. 7:6). Hierdie verligting gee vir Joram die kans om terug te veg en hy neem die vesting by Ramon in Gilead weer af van die Arameërs. In hierdie tydperk tref 'n katastrofe die koningskap van Israel, iets wat die profete lankal voorspel het. Onder hierdie profete was daar een persoon wat bo die ander uitgestyg het en wie se optrede in verband gebring is met godsdiens van Jahwe. Dit was Elia die Tisbiet wat tydens die regering van koning Agab opgetree het.

Met Elia se optrede word die eerste tekens gesien van 'n verandering ten opsigte van die begrip van *Jahwe* in die godsdienst van Israel. Agab laat 'n tempel bou in Samaria met 'n afgodsbeeld tot ere van die Aramese god. *Jahwe* was nog steeds die God van Israel en die volk verstaan nie Elia se oproep met die vernietiging van die afgode en tempels nie en ondersteun hom ook nie daarin nie, want dit was ook die praktyk voor koning Agab.

Vir Elia was dit onmoontlik dat die God van Israel saam met Baäl aanbid kan word. Hy is die eerste persoon wat verklaar dat die God van Israel nie sy gelyke het in die natuur of enige plek nie en dat Hy die enigste ware God was. Elia sê dat God hom nie in die natuur openbaar nie, maar deur die wet en geregtigheid van die mens. Die moord op Nabot en die aanbidding van Baal in Samaria was vir hom beide 'n oortreding teen die wil van *Jahwe*. Elia kry egter nie veel reg in die wêreld nie en word in die hemel opgeneem. Dis was egter sy idee dat daar 'n suiwering van Israel se godsdienst moes plaasvind en dit word verder deur sy opvolgers opgeneem. Israel se aanbidding van *Jahwe* moes gesuiwer word van die aanbidding van Baal en van die koningshuis van Agab.

Terwyl Joram in Jisreël herstel het van die wonde wat hy opgedoen het in die gevegte met die Arameërs, het Elisa sy kans waargeneem en vir Jehu gesalf tot koning oor Israel met die opdrag om die koningshuis van Agab uit te roei. Jehu doen dit ook en dood vir Joram en Isebel en al die afstammeling van die huis van Agab. Vervolgens het hy die Baälgodsdienst uitgeroei en daarmee saam ook al die Baalaanbidders. Van daardie tyd af het afgodediens en afgode-aanbidding nie meer in Israel plaasgevind nie. Van die naalde, klippe en bome het steeds oorgebly, maar dit is in verband gebring met die aanbidding van *Jahwe*.

Jehu stig die tweede en laaste vorstehuis in die koninkryk van Israel en Samaria. Een van sy belangrikste take was om Israel te beskerm teen die Arameërs. Die manne tot sy beskikking was egter te min om dit reg te kry en hy nader die Assiriërs en moedig hulle aan om die Arameërs opnuut aan te val.

Jehu se ambassadeurs dra vir die koning van Assirië (Salmanassar III) geskenke aan vir hierdie doel, maar Salmanassar III dink dis is net 'n huldeblyk. Daar vind wel 'n oorlog plaas tussen die Arameërs en die Assiriërs in 842 en 839, maar daarna is daar vir 'n tydperk 'n groot stilte en is Israel en Samaria aan hulle eie lot oorgelaat. Dit vra baie van Israel om tydens hierdie tydperk hulself te verdedig maar hulle slaag tog daarin. Godsdienst speel ook in hierdie tyd 'n deurslaggewende rol en word hand-aan-hand verstaan met die nasionale doelwit.

Joahas, Jehu se seun, volg hom op en nadat hy berou getoon het oor sy verkeerde optrede het hy sukses behaal oor die Arameërs en hulle finaal as bedreiging geëlimineer. By Joahas het sy seun Joas oorgeneem en by Joas het sy seun Jerobeam II oorgeneem. In die tydperk het dit met koninkryk van Israel baie goed gegaan en het hulle 'n belangrike mag geword. Ook is die Moabiete in hierdie tydperk weer aan die heerskappy van Israel onderwerp. Die koninkryk se grense het gestrek vanaf die spruit van die vlakke in die suide tot by Hamat in die noorde (Hos 6:14).

4.2.5 God, die wêreld en die lewe van die mens in ou Israel

Wellhausen (2004:314) sê dat die tydperk tussen 850 v.C. en 750 v.C. die tydperk was waarin die Hebreëuse literatuur begin floreer het. Voor hierdie tydperk was daar ook geskrifte, maar dit was hoofsaaklik inskripsies op klip. Daar het voor hierdie tydperk ook 'n ontwaking van die mens se historiese bewussyn ten opsigte van sy godsdienst ontstaan, maar het hoofsaaklik uitdrukking in liedere gevind. Liedere soos “Die boek van die oorloë van Jahwe” en “Die boek van Jasar” was van die oudste historiese boeke. Hierna is begin met die neerskryf van verhalende geskiedenis met die hulp van regsdokumente en familie herinneringe. 'n Groot gedeelte van hierdie literatuur word in die boeke van Rigters, Samuel en Konings gevind. Ook word sekere besluite van die priesters en wette soos wat gevind word in Eksodus 21 en 26, ook in hierdie periode op skrif gestel. Na hierdie periode is die verhale van die aartsvaders en die oergeskiedenis op skrif gestel. Ook die Jahwistiese verhale, wat die oudste bron in die Pentateug is se inhoud is afkomstig uit 'n tydperk nadat Israel 'n verenigde koninkryk geword het.

Gedeeltes soos Genesis 27:29 vertel reeds van die onderwerping van Edom. Genesis 31:52 vertel ons dat daar grensoorloë met die Arameërs gevoer is. Dit val op dat die eerste profete Elia en Elisa nie dinge op skrif gestel het nie terwyl 'n profeet soos Amos wat slegs honderd jaar later op die toneel verskyn het, as 'n skrywer beskou is. Hierdie feit is vir ons die aanduiding hoe vinnig die proses verloop het van 'n tydperk waarin daar net mondelinge tradisies was totdat opskrifstelling plaasgevind het.

In die familie het dit as volg gewerk: monogamie was die gebruik, maar die getal byvroue was onbeperk. Dit was nie as verkeerd beskou dat familie met mekaar trou nie en ouers het volle seggenskap oor hulle kinders gehad en kon met hulle doen wat hulle wou. Slawe was nie onderdruk nie en het volgens Wellhausen (2004:314-315) dieselfde sosiale status as hulle eienaars gehad. Slawe het nie dieselfde politieke waarde as by die Grieke en Romeine gehad nie en 'n afskaffing van die slawestelsel sou nie 'n nadelige effek op die staat gehad het nie. Landbou is as die taak en roeping van die mens gesien (Gen. 3-4) en die wette in Genesis 21-23 berus totaal en al op hierdie veronderstelling. Kuns, industrie en handel was totaal onderontwikkel. Dit was by die Kanaäniete dat Israel geleer het om handel te dryf.

Dorpe het belangriker begin word as die platteland en geld het begin om toe te neem en het al hoe belangriker geword. Dit was veral koning Salomo wat gekonsentreer het op handel. Hy het groter landerye afgesonder vir landbou en dit het die kleinboere begin versmoor. Dit het tot groter armoede onder veral die persone met 'n lae inkomste gelei. Baie Israeliete het uit nood hulself as slawe verkoop. Die vooruitgang lei tot die gebruik van klip om geboue te bou en word stede nou met klipmure omring vir beskerming. Tydens aanvalle skuil die inwoners in hierdie gefortifiseerde stede. Op die terrein van die militêre is daar ook vooruitgang. Met die begin van Dawid se koningskap was dit nog die gebruik om te voet te veg, maar tydens sy heerskappy sien die strydwa die lig en word dit 'n baie belangrike wapen. Die spies word deur die pyl en boog as die belangrikste aanvalswapen vervang.

Die regering van die Noordryk het hoofsaaklik 'n militêre karakter gehad. Die provinsies het elkeen 'n goewerneur gehad wat hoofsaaklik verantwoordelik was vir die insameling van die belastinge. Dit was nie die staat se verantwoordelikheid om interne administrasie toe te pas nie en elkeen moes sy eie belang beskerm. Die koning was die hoogste regter en regeerder alhoewel daar ook ander vorme van regstelsels was wat in die gemeenskap en families self fungeer het. Die militêre regering het goed gefunksioneer as daar oorlog was, maar in die alledaagse lewe met sy sosiale probleme het dit tekort geskied.

Hierdie tekort het egter nie gekeer dat daar tog ook vooruitgang was nie. Wellhausen sê *The weakness of the government, the want of political consolidation, were insufficient to arrest intellectual advance or to corrupt the prevailing moral tone and feeling for justice; in fact it was precisely in this period (the period in which the main part of the Jehovistic history must have been written) that the intellectual and moral culture of the people stood at its highest* (2004:316).

In hierdie tydperk het die nasionale godsdiens ook die geestelike lewe van die volk van 'n baie sterk basis voorsien. Hoewel die Ou Testament dit oordryf, het godsdienstige leiers soos die profete, die mag gehad om konings aan te stel of tot 'n val te laat kom (Wellhausen 2004:316). Dit was nie altyd die geval nie, maar in die geval van Elia en Elisa was dit wel so. Profete het in die meeste gevalle die status quo gehandhaaf en die wil van die regeerders bevorder. Die invloed van die profete was selfs kleiner as die van die priesters (Wellhausen 2004:316).

Die Wet van *Jahwe* raak prominent in hierdie tydperk en word aangevuur deur die priesters. Die Wet het nog nie die rol vervul om regsuitsprake te maak nie. Dit is hoofsaaklik gebruik om kennis van God, en dat God die ware God was oor te dra. Die wet, en die morele invloed van *Jahwe* op die lewe van die volk, is belangriker geag as die kultus self. Die kultus is egter meer beoefen as die wet. Die gewone man op straat het gevoel dat deelname aan die kultus en die gebruike, baie meer waarde vir elke dag gehad het, as net die onderrig van die wet.

Die hoeveelheid altare en aanbiddingsvoorwerpe wat opgerig is, is hiervan 'n duidelike getuienis. Die belangrikste aanbiddingsplekke was Bet-el, Berseba en Gilgal en hier was die aanbiddingsvoorwerpe oordrewe. Die belangrikste godsdienstige feeste wat gevier is, was paasfees, die fees van die weke en die belangrikste was die fees van die insameling van die oes aan die einde van die jaar (vgl. ook Van Seters 1983:167-168). Hierdie feeste was publieke feeste waaraan almal moes deelgeneem het. Wanneer iemand die teenwoordigheid van God of die leiding van God gesoek het met betrekking tot 'n sekere saak, het hy dit in sy privaatheid gedoen.

Die meeste van Israel se godsdienstige praktyke is van die Kanaäniete afkomstig of bevat elemente van die Kanaänitiese godsdienst. Hierdie siening word ook vandag nog wyd aanvaar. Van der Toorn (1998:23) sê: *Canaanite religion, though inferior, is valued as the soil from which the superior Israelite religion sprang*. De Moor (1990:108) sê dat al hoe meer geleerdes vandag die siening begin huldig dat die vroeë Israeliete eintlik Kanaäniete self was. Dit kan dalk 'n verklaring bied vir Wellhausen (2004:317) se siening dat dit byna onmoontlik is om die Kanaänitiese elemente en wat as werklik Israel se eie godsdienstige elemente beskou kan word, van mekaar te onderskei. Al was daar Kanaänitiese invloede in Israel se godsdienst het al hierdie elemente in Israel se godsdienst nuwe betekenis gekry en was die uitsluitlike doel om *Jahwe* as die God van Israel te aanbid en nie enige ander godheid nie.

Israel het nie redding by *Jahwe* gesoek nie en dit was nie die hoofdoel van Israel se godsdienst nie. *Jahwe* was die God van Israel en dit het vir Israel beteken dat *Jahwe* hulle moes help. Dit het beteken dat *Jahwe* vir Israel moet help in alle aspekte van hulle daaglikse lewe. Vergifnis van sondes was ondergeskik en was die godsdienst nie gebou op geloof nie, maar op die ervaring van God wat help. Daar is geglo dat *Jahwe* somtyds in 'n slegte bui was en dan was dit nodig om van tyd-tot-tyd sekere offers te bring sodat mense weer in God se guns sou kom. Daar is ook geglo dat God mense reeds op aarde veroordeel en dat dit nie iets is wat eers na die dood sal gebeur nie. Godsdienst was iets kollektief en daarom oordeel God oor die hele volk of help hy die hele volk en nie net individue onder die volk nie (Wellhausen 2004:317-318).

4.2.6 Die val van Samaria

Onder die heerskappy van Jerobeam II bereik Israel nuwe en roemryke hoogtes. Bet-el word die grootste en belangrikste aanbiddingsplek in Israel. Dit is tydens een van hierdie belangrike feeste dat die profeet Amos, 'n Judeër van Tekoa, opstaan en die val van die koninkryk van Israel aankondig en voorspel dat sy inwoners na 'n vêrafgeleë land in die noorde weggevoer sou word. Wellhausen (2004:104) sê dat Amos se aankondiging nie berus het op die morele verval in die ryk of omdat sosiale ongeregtheid aan die orde van die dag was nie, maar omdat die Assiriërs vir Israel die grootste bedreiging ingehou het.

Die gewone landsburgers het nie geweet hoe om hierop te reageer nie en die regeerders het gevoel dat hulle oor 'n sterk militêre mag beskik. Beide partye het geglo dat *Jahwe* die God van Israel is en dat Hy hulle sal beskerm. Dit was egter Amos se woorde dat *Jahwe* self nou teen Israel gedraai het en dat Hy die Assiriërs gaan gebruik om Israel te vernietig, wat vir hulle tot in hulle fundamente geskud het. Israel het geweet dat God somtyds wag voordat Hy in 'n krisis help, maar sy hulp kom altyd. Hierdie hulp het hulle altyd gekoppel aan die “dag van Jahwe” (יום יהוה). 'n Dag waarop *Jahwe* weer tot die redding van Israel sal verskyn en wat 'n verskriklike dag vir die vyande van Israel sal wees. Amos gebruik nou ook hierdie term, maar hierdie term sal nie nou vir Israel uitkoms uit hulle nood beteken nie, maar erge ellende (Amos 5:18-20).

Amos gaan verder en spreek ook Israel se valse vertroue aan. Israel het geglo dat omdat *Jahwe* in Israel aanbid word en sy altare en tempels daar is, dit ook sy blyplek is. Solank Israel Hom aanbid het hulle niks om te vrees nie. Amos sê dat dit 'n valse vertroue is. God laat Hom nie deur Israel se offers en godsdienstige praktyke omkoop nie. God soek geregtigheid en reg en daarvan is daar nie sprake in Israel nie. Israel se optrede en godsdienst is vals en God haat Israel se valsheid. Amos noem God nie die God van Israel, soos wat hulle van God gepraat het nie, maar die God van die leë skare. Amos se optrede lei 'n nuwe fase van profesie in Israel in. Sy tema is die Assiriërs wat teen *Jahwe* en Israel veg en die uiteindelijke val van Israel.

Tot op daardie stadium het die gebied rondom Palestina uit kleinerige volke bestaan wat van tyd tot tyd met mekaar in konflik was. Daar was nog nie groot wêreldmagte wat alles oorheers het nie. Dit verander met die opkoms van die Assiriërs wat nou 'n wêreldmag word. Hierdie nuwe tendens word voortgesit deur die Babiloniërs, Perse, Grieke en die Romeine wat na die Assiriërs volg. Hierdie nuwe era van profete wat ingelei word met die optrede van Amos, kom spreek nie seën op Israel uit nie, maar onheil. Hulle swem nie saam met die stroom, soos Wellhausen (2004:320) opmerk nie, maar teen die stroom. Hulle het begin profeteer vanweë 'n sekere opvatting van *Jahwe* en nou word hulle deur hierdie opvatting ontnugter. *Jahwe* is nie meer onvoorwaardelik aan Israel se kant nie en word hierdie verhouding nou een van voorwaardelikheid. Solank as wat Israel aan God gehoorsaam is en die geregtigheid van *Jahwe* handhaaf, só lank sal God Israel se God wees.

Wellhausen maak die volgende belangrike opmerking oor die verandering wat plaasgevind het met die opkoms van hierdie tipe profete wat nou verkondig dat *Jahwe* net aan Israel se kant is, solank hulle gehoorsaam is en reg optree: *The ethical element destroyed the national character of the old religion* (2004:320). Dit beteken dat die profete die eerste tree gegee het weg van 'n godsdiens waar die dade van die volk die voor en teenspoed van die hele volk bepaal het. Dit was die eerste tree na 'n individualisering van die godsdiens. Die profete word nou die stigters van wat Wellhausen (2004:108) die etiese monoteïsme (*ethische Monotheismus*) noem. Die definisie van etiese monoteïsme word as volg beskryf: *Ethical Monotheism is a term used to describe a belief in one God who guides humanity through ethical principles. This can be seen as distinct from monotheistic beliefs which may be based on dogma or doctrines* (What is ethical monotheism? 2011). Hulle spreek nog steeds die volk en nasie aan eerder as die individu, maar die eerste tree na die individualisering van die godsdiens word deur die profete gegee. Die feit dat die koninkryk van Israel tot 'n val gekom het, het vanweë die profete se optrede nie daartoe gelei dat die geloof in *Jahwe* ook daardeur tot 'n einde gekom het nie.

Dit het nie lank vir Amos se uitspraak geneem om in vervulling te gaan nie. Na die regering van Jerobeam II begin die dinge in Israel uitrafel en dit speel reg in die hande van die Assiriërs. Sagaria, die seun van Jerobeam II, word na 'n kort regering van slegs een jaar deur Sallum, wat hom vermoor, opgevolg. Sallum word na 'n burgeroorlog opgevolg deur Menahem. Hy moes volgens Wellhausen (2004:321), hulp van buite die landsgrense gehad het om die uitbreiding van die Arameërs ten koste van Israel die hoof te bied. Menahem het Hamat en Juda in die suide as 'n bedreiging gesien en het verkeerdelik vermoed dat die twee state saamspan om teen hom te mobiliseer. Menahem het die aanvalle van die Assiriërs deur Tiglat-Pileser II teen Hamat en Aram as 'n gulde geleentheid gesien om hierdie bedreiging te bowe te kom. Hy betaal dan ook 'n groot bedrag as huldeblyk aan Tiglat-Pileser II vir sy bystand in die aanvalle teen Hamat. Hierdie aksie van Menahem het egter teen Israel gedraai aangesien die Arameërs nou die hulp van Egipte opgesoek het teen die Assiriërs en dit lei daartoe dat Israel nou tussen hierdie twee groot wêreldmagte vasgekeer word.

Menahem dra sy koningskap oor aan Pekahia wat deur Peka vermoor word. Kort nadat Peka aan bewind gekom het, word ook sy regering en koningskap omvêr gegooi. Hosea tree as profeet op in hierdie tyd en dit is duidelik dat algehele verval in Israel self aan die orde van die dag is. Die bedreiging deur die Assiriërs was 'n groot gevaar, maar dit lyk of die weerstand van binne die land verbrokkel het. Oral was daar onmin en opstandigheid en vanweë die vinnige verwisseling van die konings, kon nie een daarin slaag om regtig beheer te neem oor die land en die orde te herstel nie.

Daar was ook 'n algehele verwarring en onenigheid onder die volk en sy leiers oor watter van die twee magte, naamlik Egipte of Assirië, as bondgenoot genader moet word. Die situasie het hopeloos gelyk. Die priesters probeer om in hierdie omstandighede by *Jahwe* hulp te soek en word daar na die altare van *Jahwe* gedraai en gee die volk hulself oor aan vroom optredes. Op hierdie manier het hulle geglo kan hulle in guns by *Jahwe* kom sodat Hy die onheil, wat al hoe dreigender geword het, kon afweer. Hosea spreek hom uit teen Israel se siening dat hy *Jahwe* met sy offers en vroom gedrag kan omkoop en maak dit af as heidense afgodery en owerspel.

Hosea erken dat God die enigste ware God is en dat net Hy regtig kan help, maar daar is ook bepaalde voorwaardes. Israel sal totaal en al moet verander en van hierdie verandering sien Hosea geen teken nie. Vir Hosea is die val van Israel onafwendbaar en is die verhouding tussen *Jahwe* en Israel onherstelbaar verbrokkel. Alles is nou hopeloos, maar eendag sal hierdie verhouding weer herstel word.

Peka, die koning van Israel in Samaria, sluit met die koning van Damaskus, koning Resin, 'n ooreenkoms en hulle val saam vir Juda aan. Agas wat op daardie stadium die koning in Juda was, slaag daarin om hierdie aanval af te weer deurdat hy die Assiriërs oorreed om hom te help. Juda val nou onder die beskerming van die Assiriërs. Tiglat-Pileser val Israel van die see se kant af aan en vestig homself die volgende jaar in die gebied van Israel. Hy vernietig die vestings van Gilead en Galilea en sluit 'n vredesooreenkoms met Samaria. Die voorwaarde van die vrede was dat hy die kop van koning Peka en 'n jaarlikse belasting sal ontvang. Hosea, die seun van Ela, regeer daarna vir tien jaar in Samaria en betaal elke jaar sy belasting aan die Assiriërs. Met die afsterwe van Tiglat-Pileser kom die Siro-Palestynse koninkryke en Samaria in opstand teen die Assiriërs. Hosea gaan soek hulp by die Etiopiërs en die Egiptenare maar voordat hulle kan help val die Assiriërs onder nuwe leierskap van Salmanassar IV, Israel aan.

Hosea word deur die Assiriërs gevange geneem. Samaria bied vir 'n tyd lank goeie weerstand teen die Assiriërs, maar word wel later oorwin en ingeneem deur Sargon, Salmanassar se opvolger. Om te voorkom dat daar weer enige verdere opstande kan plaasvind het Sargon al die inwoners van die land in ballingskap laat wegvoer na Calachene, Gozanitis en Armenië. Die ballinge is deur die omringende volke opgeneem en verswelg en ook hulle godsdiens verdwyn heeltemal sodat daar geen teken meer van gevind kon word nie. Omdat die godsdiens van die noordelike ryk met die ballingskap verdwyn het, het dit volgens Wellhausen (2004:322) bygedra tot die behoud van die godsdiens van Juda (vgl. ook Finkelstein en Silberman 2006:269275).

Die profete dra ook hiertoe by en Wellhausen beskryf die profete se rol in die behoud van Juda se godsdiens as volg: *The fact that the fall of Samaria did not hinder but helped the religion of Jehovah is entirely due to the prophets. That they had foreseen the downfall of the state, and declared in the name of religion that it was inevitable, was a matter of much greater historical importance than the actual downfall itself* (2004:322).

4.2.7 Die val van Juda

Juda het in die skadu van Israel gestaan en is sy politieke geskiedenis tot op hierdie punt hoofsaaklik deur sy verhouding tot Israel bepaal. Met die val van die vorstehuis van Omri breek daar 'n onheilspellende tyd aan vir Israel sowel as Juda. Tydens sy koningskap, vermoor Jehu vir Ahasia van Juda. Hy vermoor daarmee saam twee-en-veertig ander lede van Dawid se koninklike huis wat in sy hande val. Ook die oorlewendes van hierdie aanslag, wat meestal kinders was, word deur Ahasia se ma Atalia vermoor. Net een seuntjie oorleef hierdie moord en dit was Joas. Ses jaar later word Joas as koning oor Juda gesalf. Joas koop die Arameërs om met skatte uit die tempel om Jerusalem nie aan te val nie. Later het sy eie volgelingen teen hom in opstand gekom en hom doodgemaak. Hy word opgevolg deur sy seun Amasia wat ook vermoor word. Amasia het 'n roekelose en onsuksesvolle oorlog teen Israel gevoer en was ook nie 'n goeie koning nie.

Amasia word opgevolg deur Ussia en onder Ussia beleef Juda 'n tydperk van welvaart. Hy verkry weer beheer oor Edom. Edom was ook deur Dawid in besit geneem, maar het later weer weggebreek. Hy slaag ook daarin om handel by die hawe van Elat weer te laat herleef, soos wat Salomo tydens sy regering gedoen het. Hy was 'n baie suksesvolle koning en het vir lank regeer totdat hy siek geword het met melaatsheid en die leisels aan sy seun Jotam oorgegee het. Jotam leef ook nie lank nie en sterf omtrent dieselfde tyd as sy pa. Hy word opgevolg deur Agas, sy seun. Soos ons reeds gesien het, het Juda in Israel se skaduwee geleef. Die voordeel wat Juda egter gehad het, was dat dit nie aan dieselfde vyande blootgestel was as Israel nie.

Vir Juda was Egipte wat in die suide geleë was, nie 'n groot bedreiging nie, want Egipte was nie vyandig gesind teenoor Juda nie. Juda was in sy regering ook baie meer stabiel as Israel (Wellhausen 2004:322-323).

Dit was te danke aan Dawid dat stabiliteit van sy tyd af al deel was van Juda se heerskappy. Dawid lig Juda en Jerusalem uit ten opsigte van hulle historiese belangrikheid en hulle godsdiens. Die voortsetting van die koningskap uit die huis van Dawid was belangrik. Twee maal het dit gebeur, soos ons reeds hierbo gesien het, dat sluipmoordenaars die koning vermoor. Elke keer het die volk in opstand gekom en gesorg dat daar weer 'n persoon uit die geslag van Dawid op die troon sit om oor Juda te regeer. Te danke aan hierdie stabiliteit ten opsigte van die koningshuis, was daar ook stabiliteit ten opsigte van die ander staatsinstellings. Dit verskil van Israel waar die nuwe koning wat aan bewind gekom het van sy voorganger en van die vorige koning se amptenare ontslae geraak het. In ekstreme gevalle het Jehu selfs die hele koningshuis laat vermoor, nadat hy die koningskap oorgeneem het.

Juda se landelike gebied was redelik primitief en eenvoudig, maar in die stad Jerusalem was dit heelwat anders. Die konings wat in Jerusalem regeer het, het die stad probeer uitbou en verbeter en dit was veral koning Hiskia wat goed hierin geslaag het. Die tempel was van groot belang en het 'n belangrike invloed uitgeoefen op die hele bevolking van Juda. Die koning het ook die finale sê gehad oor hoe die kultus ingeruim moes word.

Alhoewel die priesters baie mag gehad het, was hulle steeds in diens van die koning en moes toesien dat dinge in die tempel gebeur soos wat dit die koning behaag. Wellhausen (2004:323) sê dat dit heeltemal onwaar is dat die godsdiens van Juda in Jerusalem baie suiwerder was as die godsdiens van Israel in Samaria en Bet-el. Dat die inwoners van Juda baie geleer het uit die foute wat die mense van Israel gemaak het, is egter waar. Hiervan is die optrede van Amos van Tekoa 'n baie goeie voorbeeld.

Tekoa is 'n klein dorpie in Juda en dit is hier waar Amos gesien het wat die inwoners van Israel verkeerd doen en vanwaar hy dan na Juda gegaan het om hulle te waarsku teen die sonde van Israel.

In dieselfde mate waarin Israel besig was om na die koningskap van Jerobeam II agteruit te gaan, was Juda daarteenoor al hoe meer aan die vooruitgaan. Een persoon wat 'n groot rol gespeel het om Juda te vestig as die opvolger van Israel en daarmee saam ook 'n konsolidering van die godsdienst, was die profeet Jesaja. Jesaja begin al profeteer in die tyd van Agas. Hy voorspel die val van Samaria en dreig ook vir Juda met God se straf vanweë sy politieke en sosiale sondes. Hy sit die trant van Amos se uitsprake voort in veral Jesaja 2 - 4 en 9. Met die opmars van die Arameërs en die Efraimiete teen Jerusalem het hy hard met Agas gepraat om nie die hulp van die Assiriërs in te roep nie, want *Jahwe* sal vir hulle die uitkoms bewerk. Agas luister egter nie na Jesaja nie. Hierop het Jesaja aangekondig dat dit sleg met Juda sal gaan en dat Juda die slagveld van die Egiptenare en Assiriërs gaan word wanneer Egipte gaan opstaan om die opmars van die Assiriërs te stuit.

Egipte het egter nie opgestaan om teen die Assiriërs te veg nie en Juda word 'n kolonie van Assirië solank hy sy belasting aan Assirië betaal. In hierdie tydperk ervaar Juda ook vooruitgang. Dit word van nou af Jesaja se hoofdoel om hierdie toestand van vrede en stabiliteit te handhaaf en Juda te keer om in te meng by die groot magte se sake. Hy wil hê dat Juda op sy eie interne aangeleenthede sal fokus en sy eie sake in orde kry. Hy slaag dan ook vir etlike jare daarin om vrede met Assirië te handhaaf. Omdat die ander kleinere volke elke keer onderdruk word as hulle hul teen Assirië verset, sien Jesaja dit as 'n teken dat *Jahwe* die Assiriërs as straf gebruik op Juda se oortredings en dat Juda hierdie tugtiging van *Jahwe* so moet aanvaar (Wellhausen 2004:324).

In die sowat dertig jaar wat Juda vrede met sy bure gehad het, het baie dinge egter binnelands gebeur. Hiskia begin met uitgebreide hervormings aan die kultus van *Jahwe*.

In 2 Konings 18:4 lees ons: “Hy het die hoogtes afgeskaf en die klippilare verbreek en die heilige boomstamme omgekap en die koperslang wat Moses gemaak het, stukkend gestamp, omdat die kinders van Israel tot op dié dae daarvoor offerrook laat opgaan het; en hy het dit Nehústan genoem”. Hierdie hervormings ten opsigter van die aanbidding van *Jahwe* moes volgens Wellhausen (2004:324) vanweë die invloed van Jesaja plaasgevind het. Hiskia voer egter nie hierdie hervormings ten volle deur nie en behou steeds die aanbiddingsplekke op die Olyfberg buite Jerusalem vir vreemde gode.

Jesaja se grootste doel was om ’n einde te maak aan die skep van afbeeldings van *Jahwe* en dit dan te aanbid. Hier volg Jesaja in die voetspore van die profeet Hosea wat met hierdie veldtog begin het. Die hoogtes, die altare en die aanbiddingsplekke word gereinig van afbeeldings van *Jahwe* en ander bygelowe, maar die plekke self, bly onaangeraak. In 705 v.C. word Sargon opgevolg deur Sanherib as koning van Assirië. Hierdie geleentheid word aangegryp deur Meradag Baladan van Babilonië om die Assiriese juk af te gooi en onafhanklik te word. Hy sweep ook die ander kolonies in Palestina en Damaskus op om dieselfde te doen. Hiskia gee gehoor aan hierdie oproep en smee ook bande met Egipte met die oog daarop om van hulle hulp te kry, indien hy dit sou benodig. Sanherib laat die Palestynse kwessie eers voorlopig so, aangesien die Babiloniese aangeleentheid sy volle aandag verg. Dit gee aan Juda en die ander Palestynse state kans om hulself te hergroepeer. Dit was in hierdie tydperk dat die profeet Jesaja sy belangrikste invloed laat geld het. Die voorbereidings vir die verset teen die Assiriërs en die sluiting van ’n verdrag met Egipte word alles vir Jesaja weggesteek. Die koning en die regering het geweet hoe sterk Jesaja daarvoor voel en was bang vir hom en sluit hom dus uit (Wellhausen 2004:325).

Toe Jesaja wel hiervan uitvind, was dit te laat om enige iets aan die saak te kon doen. Hy gee wel uiting aan sy woede. Hy sê dat die geskiedenis van Samaria hom nou ook in Juda gaan herhaal. Hy sê dat hulle krag moes gelê het in “stil wees en vertrou” (Jes. 30:15) en nou het die hebsug na mag hulle in onkunde en valsheid laat optree. Omdat hulle nie na *Jahwe* wou luister nie, gaan *Jahwe* die Assiriërs gebruik om hulle te straf.

Intussen was Sanherib besig om met sy weermag op te mars al langs die Fenisiese kus in die rigting van die Filistyne en Juda. Hy verower die stede van Askelon, Ekron en verslaan die gekombineerde magte van die Egiptenare en Etiopiërs. Hy verower ook van die vestingsstede van Juda en verwoes die Judese platteland. Hiskia sluit uit desperaatheid met Sanherib 'n ooreenkoms. Hy onderwerp hom vrywillig aan die Assiriërs en betaal 'n hewige boete. In ruil daarvoor kan hy aanbly en oor Jerusalem regeer.

Met Jerusalem in sy mag, vertrek Sanherib na die suide om Egipte te gaan aanval. Hoe nader hy aan Egipte gekom het, hoe meer het hy begin twyfel of dit die regte ding is om te doen terwyl Jerusalem steeds in die hande van Hiskia was. Indien Hiskia sy besluit herroep en teen hom draai, sal hy vasgekeer wees tussen twee vyande. Hy draai dus om en gaan terug na Jerusalem en eis sy oornam. Hy het egter nie tred gehou met een man se oortuiging en vaste vertrouwe in *Jahwe* nie. Dit was die profeet Jesaja.

Die profeet Jesaja beskou die opstand van die Assiriërs as 'n opstand teen *Jahwe*, wat vir Juda tot 'n geweldige straf sal lei. Ten spyte daarvan dat Juda aan die korste end gaan trek, voorspel hy dat Juda nie uitgeroei sal word nie, maar dat *Jahwe* weer iewers in die toekoms sy volk sal herstel en vorm soos wat dit vir Hom aanneemlik sal wees. Al sal dit op die korttermyn met Juda sleg gaan, sal *Jahwe* weer die lig vir hulle laat skyn en hulle bewaar. Jesaja moedig vir Hiskia aan om hom te verset teen Sanherib en nie aan die Assiriërs oor te gaan nie. Hy sê dat *Jahwe* die stad sal beskerm en dat die Assiriërs nie in hulle doel sal slaag nie. In Jesaja 37:28-29 spreek *Jahwe* die Assiriërs aan met die volgende woorde: "Maar Ek ken jou sit en jou uitgang en jou ingang en hoe jy teen My raas. Omdat jy teen My raas en jou trotsheid opgekom het in my ore, daarom sal Ek my haak in jou neus sit en my toom tussen jou lippe en jou terugbring met die pad waarmee jy gekom hê".

In 'n onverklaarbare gebeurtenis word die Assiriërs in die gebied tussen Egipte en Palestina uitgeroei en is die bedreiging teen Juda daarmee afgeweer. Jesaja tree as held uit die situasie met sy raad aan Hiskia.

4.2.8 Die profetiese reformasie

Volgens Wellhausen (2004:327) was Jesaja die beste voorbeeld van 'n profeet en word daar selfs na sy vrou as 'n profetes verwys (Jesaja 8:3). Hy was ook heeltemal anders as die profete Amos en Hosea. Hy staan nie soos hulle teenoor die regering van die dag nie, maar is deel van die regering en die besluite wat oor Juda geneem word. Hy het gesien hoe Israel vernietig is en probeer nou alles in sy vermoë doen om te keer dat dieselfde lot Juda tref. Wanneer hy in belangrike besluite teengestaan word, vergader hy mense rondom hom wat dieselfde as hy dink en op wie hy sy vertroue vir die toekoms bou. Tydens die bedreiging van die Assiriërs was dit Jesaja se grootste doel om die godsdienst van Juda weg te hou van enige sosio-politieke aktiwiteite. Vir Jesaja het die antwoord daarin gelê om stil wees en te vertrou. Jesaja het ook druk op die regering uitgeoefen vir godsdienstige hervormings en dit lei daartoe dat Juda 'n kerklike staat word. Wellhausen (2004:328) sê dat Jesaja die eerste tree gegee het na die instelling van die kerk toe.

Die katastrofe van Sanherib se skielike val het nie veel verandering in Juda se verhouding met sy bure te weeg gebring nie. Na Sanherib neem sy seun Assaradon in 681 v.C. by hom oor en hy sit die gevegte teen Egipte voort. Hy behaal heelwat suksesse en neem beheer oor die hele Nyl-vallei oor en onderdruk die Etiopiërs. Dit lei daartoe dat Palestina weer na die verhouding van afhanklikheid en onderdanigheid teenoor Assirië terugkeer. Juda onderwerp hom vrywilliglik aan Assirië. Die Samaritane weier egter en hulle word met geweld onderdruk. Baie van die Samaritane word weggevoer en die onbewoonde gebiede word deur buitelanders ingeneem wat ook die kultus van die land aanneem.

Manasse neem die koningskap by Hiskia oor, maar Juda bly steeds onder Assiriese oorheersing. Konings vertel net vir ons van Manasse se binnelandse sake en beeld hom uit as 'n slegte en wrede koning. Hy het die bloed van baie onskuldige inwoners laat vloei asof dit water was (2 Kon. 21:16). Die grootste invloed wat Manasse gehad het ten opsigte van die toekoms, was dat hy teen die profete gedraai het.

Hy het met sy optrede die ou populistiese, halfheidense opvatting van *Jahwe*, weer na Juda se godsdiens laat terugkeer. Die ou afgebreekte afgodery en aanbiddingsplekke is onder Manasse weer ingestel en herstel. Hy het nuwe fieterjasies van oral laat invoer, veral van Babilon en Assirië, om die ou godsdiens weer te herstel. Voor die profetiese reformasie was afgodediens op die hoë plekke nie as sonde gesien nie omrede mens redelik naïef was oor hulle optrede. Na die reformasie was hierdie praktyk van Manasse egter as sonde beskou en moes daar versoening gedoen word vir hierdie oortreding.

In Miga 6:1-7:6 word die wetteloosheid en die minagting van enige morele beperking en hoe die profete daaroor geoordeel het, vir ons beskryf. Wellhausen (2004:328) sê dat dit gedurende hierdie tydperk is dat die Dekaloog waarskynlik op die toneel verskyn het. Die Dekaloog word die fundamentele wet van die teokrasie. Manasse het 'n lang tydperk regeer. Wellhausen (2004:328-329) sê dat die regeringstydperk van Manasse nie histories korrek kan wees nie en dat dit teologies gemotiveerd is (vgl. ook Kelly 2002:136). Sy seun Amon neem by hom die koningskap oor en hy regeer egter net vir 'n klein rukkie voordat hy sterf. Sy sterfte het ook saamgeval met die einde van die heerskappy van die Assiriërs. Die volgende bedreiging vir Juda, het gekom van die Skithiese magte.

Die bedreiging van die Skithiese magte laat weer van die profete opstaan en dit is Sefanja en Jeremia wat na vore tree. Hulle verkondig dat hierdie magte vir Juda met dieselfde lot gaan tref as wat met Israel gebeur het. Die Skithiese magte het Palestina ingeval en het teen die kus af gevorder tot by Egipte. Die Skithiese magte het egter vir Juda uitgelos. Dit het 'n geweldige indruk op die inwoners van Juda gelaat en dit was beskou as *Jahwe* wat hulle teen die gevaar beskerm het. Die meerderheid van die inwoners het die profete se reformasie ondersteun. Dit was in hierdie tydperk dat Josia die seun van Amon op die toneel verskyn as koning van Juda. Die omstandighede vir 'n totale reformasie van die godsdiens van Juda was nou baie gunstig.

Die ontdekking van die wetboek van Deuteronomium in die vervalde tempel het verder stukrag aan hierdie hervorming van Josia gebied. Hierdie wetboek word dan ook nou die “handleiding” waaraan die hervorming wou voldoen⁵.

Volgens die Deuteronomiese wetboek was *Jahwe* die enigste God en wat met hart en siel gedien moes word. Hy het met Israel 'n verbond gesluit. Hierdie verbond was egter voorwaardelik. Hierdie voorwaardes word in die wetboek van Deuteronomium vervat is suiwer moreel en beskik oor 'n absolute universele karakter. God vra niks vir homself nie, maar vereis dat mense reg teenoor mekaar sal optree, volgens Wellhausen (2004:329).

Hierdie eise wat *Jahwe* aan sy volk stel is nie moeilik om na te kom nie en word ook so uiteengesit in Deuteronomium 30:11-14: “Die gebod wat ek jou vandag beveel, is nie te moeilik vir jou nie. Dit is ook nie buite jou bereik nie. Dit is nie in die hemel nie, sodat jy nie hoef te sê: ‘Wie sal vir ons opklim hemel toe om die gebod vir ons te gaan haal en ons dit mee te deel sodat ons daarvolgens kan lewe’ nie. Dit is ook nie oorkant die see nie, sodat jy nie hoef te sê: ‘Wie sal vir ons oorvaar na die oorkant toe om die gebod vir ons te gaan haal en ons dit mee te deel sodat ons daarvolgens kan lewe’ nie. Die gebod is baie naby aan jou, jy kan daarvoor praat, jy ken dit, jy kan daarvolgens lewe”. Hierdie nuwe wette is deur die volk erken en aanvaar en daarom het hulle aanpassings gemaak ten opsigte van hulle lewens. Wellhausen (2004:330) sê: *But the result of the innovation did not correspond exactly to its prophetic origin. Prophecy died when its precepts attained to the force of laws; the prophetic ideas lost their purity when they became practical.* Wellhausen bedoel hiermee dat profesieë hulle krag verloor as hulle uitsprake die norm word, waarvolgens opgetree word. As die mense aandag gee aan die waarskuwings van die profete, dan is die profesie nie meer nodig nie, want dan het die mense aanpassings gemaak.

⁵ Vir ander siening vergelyk Stott (2005:166-167). Stott bevraagteken die bestaan van so 'n Wetboek in die tyd van koning Josia. Hy sê dat dit 'n latere redaksionele byvoeging was om die verhaal meer geloofwaardigheid te gee.

Wat die hervorming van Josia bewerkstellig het, is dat die kultus van die godsdiens van Israel nou gesentraliseer is in die tempel in Jerusalem. Op enige ander plek buite Jerusalem was dit sonde om te aanbid en is al die aanbiddingsplekke nietig verklaar en afgebreek. Die tempel van Salomo word die belangrikste sentrum van die kultus en daarmee saam het ook die invloed van die priesters in Jerusalem geweldig toegeneem. Net die seuns van Sadok kan die priesterlike amp beklee. Op 'n baie fyn en slinkse manier slaag die priesters in Jerusalem daarin om die priesters en die Leviëte wat diens gedoen het in die plekke buite Jerusalem, uit te werk.

4.2.9 Jeremia en die val van Jerusalem

Josia het vir nog dertien jaar geleef nadat hy sy hervorming begin het. Hierdie tydperk was vir Juda 'n tyd van voorspoed ten opsigte van buitelandse en binnelandse sake. Die volk het die verbond met *Jahwe* gehad en dit ook nagekom. Die voldoening aan die vereistes van die verbond het vir die volk beteken dat die teokrasie sou bly voortbestaan. Juda verstaan ook dat *Jahwe* die verbond wat Hy met Israel gesluit het, voortsit in hulle. Alles was weer soos dit moes wees. *Jahwe* en Israel, godsdiens en patriotisme het weer hand aan hand bestaan (Wellhausen 2004:330; vgl. ook Albertz 1994:231-232).

Jeremia laat hom egter nie mislei deur hierdie algemene gesindheid onder die volk nie. Hy was 'n voorstander van die hervorming en het dit aktief help instel. Wat egter vir hom onrusbarend was, was dat die volk nou hulle sekuriteit op hulle meedoen aan die hervorming, geplaas het. Hulle het gedink dat as hulle die hervorming ondersteun en die ou praktyke los, dat *Jahwe* dan sal sorg dat niks slegs met hulle land en volk sal gebeur nie. Jeremia beskou dit as 'n valse gevoel van sekuriteit wat geplaas word in die tempel en op *Jahwe* se goedkeuring van hulle dade. Hierdie uiterlike verandering was goed, maar bied die verkeerde sekuriteit. Wat werklik moes gebeur het, was dat die volk ook 'n gesindheidsverandering moes ondergaan. Dit het volgens Jeremia nie gebeur nie en daarom voorspel hy dat Jerusalem ook eendag vernietig sal word en dat die tempel afgebreek sal word.

Met die val van koning Josia by Megiddo het die geleentheid gekom waar Jeremia sy teenkanting teen hierdie valse siening van Israel kon uitspreek (vgl. Albertz 1994:233-236).

Hy word baie ongewild weens sy siening en kom selfs in lewensgevaar vanweë sy standpunt. Hy weier egter om sy verkondiging terug te trek. Jojakim neem die koningskap by sy pa, Josia oor en begin weer die weë van Manasse volg. Hy hef nie navolging van die boek Deuteronomium op nie, maar die boek verloor sy gesag. Die besef dat die navolging van die verbond van *Jahwe* nie sukses in 'n geveg vir Israel waarborg nie, word vir hulle 'n wrede ontnugtering. Jojakim laat die gebruik van afgodery toe en ook minag hy die wet en die regter van sy onderdane. Hierdie gebeure was die begin van die vernietiging wat Jeremia verkondig het. Die Egiptenare, wat Sirië oorgeneem het en nou Palestina bedreig, word gestuit deur die Babiloniërs. Jeremia plaas sy profesie op skrif en verwys na die Babiloniërs as hy praat van “die onheil uit die noorde” (Jer. 4:6; 6:1).

Nadat die Galdeërs die Egiptenare uit Sirië verdryf het en vir Jojakim tot onderdanigheid geforseer het, het Jojakim vir die volgende drie jaar sy belasting aan die Galdeërs betaal. Onder druk van die invloedrykes, soos die rykes, profete en priesters begin hy om belasting te weerhou omdat daar 'n sterk gevoel vir onafhanklikheid ontstaan het wat deur 'n godsdienstige fanatiesisme gedryf. In 597 v.C. onderwerp Nebukadnesar egter vir Juda onder sy mag en word die invloedryke persone as ballinge na Babilon weggevoer. Onder die ballinge was ook Jojagin, die seun van Jojakim wat tydens die besetting gesterf het. Nebukadnesar stel vir Sedekia, die seun van Josia, aan as die regeerder van die agtergeblewenes in Juda.

Hierdie terugslag kon egter nie die Israeliete se strewe na vryheid en onafhanklikheid demp nie. Dit was slegs die woorde van Jeremia wat verhoed het dat die Israeliete tot aksie oorgegaan het en hulle met geweld teen die Babiloniërs verset het. Met die moontlikheid van hulp vanuit Egipte onder leiding van farao Hofra, word die strewe na onafhanklikheid weer nagejaag en verset Juda hom teen die oorheersing van die

Babiloniërs. Ten spyte van Jeremia se waarskuwings en die gevolge wat hierdie stap vir Juda gaan inhou, steur die inwoners hulle nie aan sy woorde nie. Vir 'n kort rukkie kon Jerusalem, met die hulp van die Egiptenare, homself handhaaf teen die Babiloniërs. Die Babiloniërs is egter te sterk en verslaan die Egiptenare en beset Jerusalem. Die stad en die tempel word vernietig en die meeste van die inwoners word na Babilonië weggevoer. Dit beteken ook die einde van die koninkryk van Juda in 586 v.C.

Wellhausen sê: *The prophets had been the spiritual destroyers of the old Israel* (2004:332). Die profete wou die volk aan die wet verbind omdat navolging van *Jahwe* gelê het in die navolging van die wet. Die volk het egter nie die profete se siening gedeel nie. Amos en Hosea het geglo dat as die volk die innerlike oortuiging gehad het om volgens die wet van *Jahwe* op te tree, dit gevolge sou gehad het vir hulle optrede in hulle alledaagse lewe. Dit het egter nie gebeur nie. Jeremia het besef dat dit 'n fout was en dat die oplossing nie gelê het in 'n lewe waar die volk as geheel homself moes toespits op die onderhouding van die wet nie, maar dat daar 'n verandering in mense se harte moes plaasvind. Elke individu se hart moes verander en elkeen moes hom individueel toewy aan *Jahwe*. Vir Jeremia word dit die belangrike punt van Israel se godsdiens. Hy skryf dit ook in Jeremia 31:33 as volg: "Maar dit is die verbond wat Ek ná dié dae met die huis van Israel sal sluit, spreek *Jahwe* : Ek gee my wet in hulle binneste en skrywe dit op hulle hart; en Ek sal vir hulle 'n God wees, en hulle sal vir My 'n volk wees".

4.2.10 Ballingskap en die herstel

In hierdie gedeelte skets Wellhausen (2004:332-336) vir ons iets van die lewe van Israel in die ballingskap. Anders as met die Assiriese ballingskap van Israel word die ballinge van Juda toegelaat om as families en stamme saam te woon in Babilon. Baie van die ballinge het met die heidene vermeng en hulle praktyke oorgeneem. Die meeste van die Jode het egter getrou gebly aan hulle aanbidding van *Jahwe* en hulle Joodse godsdiens. Vir hulle is dit 'n moeilike tyd en gaan hulle gebuk onder die besef dat *Jahwe* hulle verwerp het en sy verbond met hulle verbreek het.

Hulle kon nie meer hulle feeste vier en offers bring nie, omdat al hierdie feeste gekoppel was aan hulle land. Hierdie land was nou nie meer in hulle besit nie en was hulle vêr daarvandaan.

Dit was gedurende die ballingskap dat die onderhouding van die Sabbat en die besnydenis weer belangrik geword het (vgl. ook Albertz 2003:107-108). Dit word die enigste tekens waaraan die Jode van die heidene onderskei kan word. Die samekoms in die sinagoge op die Sabbat word nou ook belangrik en word daar voorgelees uit die profetiese geskrifte. Hierdie geskrifte het verklaar dat dit wat met die volk gebeur binne God se raadsplan val en dat daar ook weer vir Israel uitkoms sal kom. Met die aanbreek van Kores se heerskappy word dinge makliker en het party geglo dat hy die onderwerp was van die messiaanse profesieë. Dit was veral Jesaja (Jes. 40-66 beklemtoon hierdie aspek baie sterk) wat hierdie siening die nek om gedraai het en wat geglo het dat die persoon wat weer die koningskap van *Jahwe* sou herbou, uit Israel self sou kom en nie uit 'n heidense nasie nie.

Die Jode in Babilon moes egter geduldig wag op uitkoms en dit was eers in 538 v.C. dat Kores die Israëliete toegelaat het om weer terug te keer na hulle land toe (vgl. ook Albertz 2003:121; 1994:444). Volgens Wellhausen (2004:333) was dit nie die meerderheid ballinge wat na Juda toe teruggekeer het nie, die meerderheid het agtergebly. Wellhausen bereken die getal Jode wat teruggekeer het op 42 360. Met die Israëliete se terugkeer het hulle nie oor die hele land gaan woon nie, maar het die meeste hulself gevestig rondom Jerusalem. Groot dele van Juda was beset deur buitelanders wat die ontvolkte dele tydens die ballingskap beset het. Die Samaritane, wat met die Israëliete wat agtergebly het vermeng het, het ook groot dele van die land bewoon. Die Samaritane was bly om die teruggekeerde Israëliete te sien en hulle is vriendelik ontvang. Jare lange godsdienstige isolasie in Babilon het die Israëliete egter geleer om hulle teen vreemde invloede te verset. Hulle verwerp die Samaritane en beskou hulle nie as ware Israëliete nie. Slegs mense wat hulself en hulle voorouers kon identifiseer as behorende tot die ballinge, is as ware Israëliete beskou.

Die langverwagte herstel van die koninkryk soos wat dit bestaan het onder koning Dawid realiseer nie vir die teruggekeerde ballinge nie en hulle word steeds oorheers (Albertz 2003:133-138 gee vyf sosiale veranderings wat plaasgevind het in Israel as gevolg van van die ballingskap). Die keer is dit deur die Perse wat dit vir die Israëliete nog erger maak as onder die Babiloniërs. Weereens voel die volk dat God hulle straf en dat hulle oortredings nog nie vergewe is nie. Dit is eers in die jare 520 v.C. tydens die profete Haggai en Sagaria dat daar verligting kom en dat daar begin kan word met die herbou van die tempel. Die tempel is in 516 v.C. voltooi en was vir die volk van deurslaggewende belang. Hulle kon nie meer oor hulself regeer nie en omdat hulle nou 'n geloofsgemeenskap geword het waarin hulle hulle identiteit in hulle godsdiens kon behou, was die tempel van groot belang.

Deuteronomium word die handboek waarvolgens die nuwe teokrasie gebou moes word. Gou was dit duidelik dat daar nie sprake kon wees van 'n koninkryk met 'n koning wat oor hulle regeer soos in die tyd van koning Dawid nie. Die Perse was die heersers. Die logiese gevolgtrekking was dat die regering 'n godsdienstige een sou wees waar die tempel die middelpunt sou wees. Die hoëpriester word nou die belangrikste persoon in hierdie hiërokrasie en vervul die rol van die koning tydens die teokrasie. Die hoëpriester se ampsgenote word die Leviëte van die ou Jerusalem en wat kan bewys dat hulle uit die nageslag van Sadok stam. Al die ander Leviëte word gedegenerer tot 'n laer rangorde en word verlaag tot die vlak van tempeldienaars. Dit geskied volgens die wet van Esegïel in Esegïel 44.

Die teruggekeerde Jode se omstandighede verbeter nie. Hulle word deur hulle bure vyandig behandel vanweë hulle eksklusiewe houding en die Perse behandel hulle ook met agterdog. Dit veroorsaak 'n gees van depressiwiteit onder die inwoners. Daar word nou krities gekyk na die streng godsdienstige reëls waaraan hulle hulself onderwerp en vra of dit regtig die moeite werd is, aangesien dit nie lyk of *Jahwe* daardeur beïnvloed word nie. Die priesters het ook nie veel gedoen om hierdie kritiese gees aan te spreek nie en daar was 'n werklike gevaar dat die Joodse geloof deur die heidense praktyke verswelg kon word (Wellhausen 2004:334).

'n Nuwe wending breek egter aan met die verskyning van Esra, die skrifgeleerde in 458 v.C. Hy keer terug uit Babilon met 'n klomp Jode met die uitsluitlike doel om die Jode in Palestina te kom versterk in hulle geloof. Hy bring ook volgens Wellhausen (2004:334) 'n verdere uitbreiding van die Wetboek saam wat in Babilon langs die van Deuteronomium ontstaan het. Hy kom ook op gesag van die koning van Persië om die Joodse gemeenskap godsdienstig te hervorm in oorleg met hierdie Wetboek van God.

Esra het by sy aankoms in Jerusalem nie dadelik die nuwe Wet aan die inwoners verkondig nie. Die rede hiervoor is onseker, maar dit wil voorkom of die plaaslike regeerders dit nog nie self goedgekeur het nie. Esra se eerste stap is dan ook om die ware Israel te skei van die heidene en die Israëliete wat tydens die ballingskap met die heidene in Palestina vermeng het (vgl. ook Morgan 1990:32-33). In 445 v.C. keer Nehemia uit Babilon terug na Palestina en word deur die Persiese koning, Artasasta, as goewerneur oor Juda aangestel. Hy verander die omstandighede van die Jode in Palestina en saam met Esra word die nuwe Wetboek aan die volk bekendgestel en in gebruik geneem. In 444 v.C., op die stadsplein in Jerusalem, word die Wetboek deur Esra en 'n paar Leviete aan die volk bekendgestel en aanvaar (vgl. ook Albertz 1994:466; Gerstenberg 2005:82-85). Die volk het die inhoud van hierdie Wetboek aanvaar en hulle aan die Wetboek se gesag onderwerp. Spesiale klem word gelê op die dankoffers wat deur die gewone mense aan die priesters betaal moes word vir hulle onderhoud.

Hierdie wetboek was volgens Wellhausen (2004:335) die Pentateug soos ons dit vandag het, al kon daar ook later kleinere veranderings plaasgevind het (vgl. ook Clines 1982:97). Hierdie Wetboek word nou die gesagvolle Woord wat die riglyn word vir die Joodse geloof. Die Priestergeskrif, wat nou deel was van die Wetboek, word gekenmerk deur die klem wat geplaas word op die skenkings wat aan die priesters gedoen moes word en ook die onderskeid wat getref word tussen die priesters, as afstammeling van Aaron, en die gewone Leviete. Hierdie onderskeid kan herlei word na die gewone Leviete wat nog op die hoogtes geoffer en aanbid het en die priesters wat in Jerusalem diens gedoen het en versoening vir die volk se sondes gedoen het.

Dit het dan ook aanleiding gegee tot die klem wat geplaas is daarop dat offers en aanbidding slegs in Jerusalem en in die tempel mog plaasvind. Dit was ook die taak van die priesters om hieroor toesig te hou en die aanbidding te reguleer. Alhoewel dit van die regulasies van Deuteronomium verskil, word Deuteronomium die aanloop tot hierdie nuwe bepalings. Ook word daar duidelik in die Wetboek nou verwys na die volk en word prominensie aan die tempel in Jerusalem verleen. Die Wetboek en die aanvaarding van die Wetboek deur die volk was volgens Wellhausen (2004:336) een van die belangrikste redes dat Israel se godsdiens die onstuimige tye oorleef het van die Griekse-Romeinse era. Tydens hierdie era het talle godsdienste en nasionaliteite in die Nabye-Ooste uitgesterf en verdwyn. Deurdat Israel toegewyd gebly het aan sy godsdiens en hom bly verbind het aan die Wetboek kon sy godsdiens oorleef en het dit vir die nageslag en die wêreld behoue gebly.

Oor die geskiedenis van die Joodse gemeenskap in Palestina onder die regering van die Perse bestaan daar omtrent geen inligting oor nie (vgl. ook Albertz 2003:119-120). Oor die hoëpriesters wat aan die hoof gestaan het van godsdiens in Jerusalem het ons net die inligting wat ons vind in Nehemia 12:10-11; 22.

4.2.11 Judaïsme en die Christendom

Die na-Deuteronomistiese wetboek was gerig tot die gemeente in Jerusalem en die doel was volgens Wellhausen (2004:337) om die godsdiens van Israel te reguleer. Die hiërokrasie word die regeringsmodel aanvaar. Die hoëpriester neem nou die plek in van die koning en die ander amptenare en Leviëte is ondergeskik aan hom, net soos wat die koning se amptenare ook aan die koning ondergeskik is. Die profete het reeds voor die ballingskap begin met 'n hervorming van die godsdiens van Israel om dit te reinig van enige heidense invloede. Hierdie hervorming word nou voortgesit en by uitstek was dit 'n hervorming van die kultus van Israel. Voor die ballingskap het die klem geval op die bring van offers en die viering van feeste tot eer van Jahwe.

Na die ballingskap is begin glo dat *Jahwe* nie meer waarde heg aan hierdie praktyke nie en dat *Jahwe* nou belangstel in die individuele toewyding van mense aan Hom (vgl. ook Gerstenberg 2005:255).

Die klem verskuif nou na die nakoming van die wet. Op hierdie manier word verseker dat elke individu 'n rein lewe voor *Jahwe* leef, omdat daar nou geglo is dat dit is wat *Jahwe* van sy volk verwag. Hierdie siening het sy aanvang in die ballingskap en het Judaïsme gehelp om te oorleef ten spyte daarvan dat dit omring was van heidense praktyke. Die fokus het nou geval op 'n heilige lewe voor God waar die doel nie was om goed te doen nie, maar om die sonde te vermy. Die hele lewe was nou gekenmerk deur 'n klomp wette wat gevolg moes word en dit het die individu gehelp om van die sonde en sy eie begeertes weg te skram. Alhoewel dit vandag lyk na 'n verskriklike las wat op die volk geplaas was, was dit glad nie so deur die mense ervaar nie. Bevryding van aardse sonde en laste het juis gelê in die nakoming van die Wet en hoe meer dit beoefen is, hoe makliker het dit geword om te onderhou.

Hierdie benadering tot Israel se godsdienst het ook beteken dat daar nou begin is om oor geloofsaspekte na te dink. Dit is dan ook tydens hierdie periode dat die "wysheid" na vore kom en dat boeke soos Job, Spreuke en Prediker die lig sien. Daar word ook beseft dat onderrig gegee moes word oor die wet en dat dit bestudeer moet word. Op die manier kan die wet van *Jahwe* in die harte en verstand van die mense begin leef. Die sinagoge was die plek waar die Wet en die Profete gelees en gelear is en dit gebeur op die Sabbat. Alles het begin wentel om die wet en hy wat die wet geken het, het nou na vore getree as die persoon wat kon besluit oor sake rakende die wet. So tree die Skrifgeleerdes op die voorgrond en word hulle die leiers van die gelowiges. Die onderskeid tussen dié wat goddelik lewe en dié wat nie so lewe nie word nou grootliks beklemtoon.

Die wet was volgens Wellhausen dié aspek wat die Joodse godsdienst sy spesifieke karakter gegee het. Hy beskryf dit, asook die atmosfeer van die Joodse gemeenskap aan die einde van die Ou-Testamentiese tydperk en net voor die aanbreek van die

Christendom, as volg: *“It was the law that gave the Jewish religion its peculiar character. But, on the other hand, a hope was not wanting to that religion; the Jews cherished the prospect of a reward for the fulfilling of the law. This hope attached itself to the old prophecies, certainly in a very fantastic way. The Jews had no historical life, and therefore painted the old time according to their ideas, and framed the time to come according to their wishes. They stood in no living relation with either the past or the future; the present was not with them a bridge from the one to the other; they did not think of bestirring themselves with a view to the kingdom of God. They had no national and historical existence, and made no preparations to procure such a thing for themselves; they only hoped for it as a reward of faithful keeping of the law. Yet they dreamed not only of a restoration of the old kingdom, but of the erection of a universal world-monarchy, which should raise its head at Jerusalem over the ruins of the heathen empires. They regarded the history of the world as a great suit between themselves and the heathen. In this suit they were in the right; and they waited for right to be done to them. If the decision was delayed, their sins were the reason; Satan was accusing them before the throne of God, and causing the judgment to be postponed. They were subjected to hard trials, and if tribulation revived their hopes, with much greater certainty did it bring their sins into sorrowful remembrance. Outward circumstances still influenced in the strongest way their religious mood (2004:339)”.*

Wellhausen (2004) gaan vanaf p.343 voort om die die geskiedenis van Israel ook in die Nuwe-Testamentiese tydperk en daarna te beskryf. Dit val egter buite die bestek van die Ou-Testamentiese tyd waarop hier gekonsentreer word en daarom sal daar nie verder daarop ingegaan word nie. Wellhausen se geskiedenis van Israel eindig dan ook met die Joodse diaspora in sy laaste hoofstuk. Wellhausen het in sy *Composition des Hexateuchs* literêr krities met die teks van die Ou Testament gewerk en in die proses ook die verskillende bronne afgebaken en geïdentifiseer (vgl. weer hoofstuk 3). Hierdie bronne gebruik hy om 'n geskiedenis van Israel te skryf.

4.3 Opsommende aantekeninge

In hierdie hoofstuk is daar na hierdie geskiedenis van Israel gekyk soos Wellhausen dit uiteengesit het in sy oorspronklike *Geschichte Israels 1*. Hierdie geskiedenis van Israel begin hy deur Israel binne die konteks van sy familiebande en die ander nasies te plaas. Volgens Wellhausen (2004:290) is Israel, Edom, Moab en Ammon familie van mekaar.

Israel se geskiedenis begin volgens Wellhausen (2004:290) met die verskyning van Moses. Moses lei 'n stam van Israel uit Egipte uit en hulle vestig hulle in die omgewing van Kades. Mettertyd het ander stamme met hierdie stam vermeng en 'n groter stam geword. Die beskikbare grond word minder en die stamme begin uitbrei in die rigting van Palestina. Die vestiging van die stam Israel in Palestina tesame met ander stamme het oor etlike jare plaasgevind en daar is verskeie teorie oor hoe presies dit gebeur het (Wellhausen 2004: 292 en sien weer gedeelte in 4.2.1). Dit was Moses wat *Jahwe* aan Israel bekendgestel het en deur sy toedoen begin hulle om *Jahwe* as hulle God te aanbid. In hoofstuk 2 het Wellhausen (2004:298-303) die gevegte van die stamme in Palestina met die Kanaäniet beskryf en hoe dit gebeur het dat hierdie stamme hulle in Palestina gevestig het. Hy beskou die boek Rigters as 'n meer betroubare bron vir hierdie deel van die geskiedenis as Josua. Dit was te danke aan die Filistyne se bedreiging teen die stamme, dat die stamme begin het om saam te staan en daar ontwikkel ook 'n godsdienstige identiteit en band tussen die stamme. Saul slaag daarin om al die stamme te verenig en 'n koninkryk word gevestig. Die eerste drie konings van hierdie ryk is dan ook Saul, Dawid en Salomo (Wellhausen 304-309). Dawid word die persoon wat Jerusalem verklaar as die hoofstad van die ryk en wat Israel hoë hoogtes laat bereik.

Na die dood van Salomo het die ryk in twee geskeur. Tien stamme in die noorde vorm hulle eie koninkryk met sy eie hoofstad (Samaria) en kies hulle eie koning. Die twee stamme (Juda en Jerusalem) in die suide wat oorgebly het, vorm die koninkryk van Juda en Jerusalem bly die hoofstad.

In hoofstuk 5 het ons gesien hoe Wellhausen (2004:314-318) vir ons die gewone lewe in Juda en Israel beskryf, soos hy dit kon aflei uit die boeke van Rigters, Samuel en Konings. In hoofstuk 6 het Wellhausen (2004:318-322) die gebeure wat aanleiding gegee het tot die val van Samaria in 721 v.C., asook die vernietiging van die staat Israel, beskryf. In hoofstuk 7 tot 9 beskryf Wellhausen (2004:322-332) die gebeure in Juda tot en met die val van Jerusalem en die meegaande wegvoering van die inwoners na Babilonië as ballinge. Hy beskryf ook die opkoms van die profete en die rol wat hulle gespeel het en die begin van die hiërokrasie.

In hoofstuk 10 beskryf Wellhausen (2004:332-336) die lewe van die ballinge in Babilonië en die belangrike plek wat die onderhouding van die Sabbat en die besnydenis begin speel. Die terugkeer van die ballinge na Juda het egter nie onafhanklikheid ingesluit nie en steeds kon die Jode nie oor hulleself polities regeer nie. Die tempel en die hoëpriester vervang nou daardie behoefte en hulle word die godsdienstige regering wat oor die Jode regeer. Die tempel word die enigste plek waar geoffer mag word en Deuteronomium word die grondwet waarvolgens die Jode hulself godsdienstig regeer. In 444 v.C. gee Esra die Wetboek van Moses wat hy saamgebring het van Babilonië af, aan die volk (vgl. Venter 1987:48). Die volk aanvaar hierdie wet en onderwerp hulle ook daarmee aan die wetboek en die gesag van die priesterlike regering. Hierdie gebeurtenis is vir Wellhausen (2004:280) die begin van Judaïsme. In hoofstuk 11 beskryf Wellhausen (2004:337-345) die lewe in Israel onder die wet en die godsdienstige regering van die priesters in Jerusalem. Die konklusie waartoe hy gekom het, is dat dit die wet was, wat die Joodse gemeenskap sy unieke karakter gegee het.

Die bronne het hom nie net gehelp om 'n geskiedenis van Israel te kon skryf nie, maar deur die bronne langs mekaar te plaas en met mekaar te vergelyk, ontdek hy ook iets besonders. Hy sien dat daar verskillende stadiums in die geskiedenis van Israel was en dat daar 'n duidelike ontwikkeling in sy godsdien plaasvind vanaf die Jahwistiese bron na die Priestergeskrif. Hierdie ontwikkeling sal in meer detail in die volgende hoofstuk aangetoon word.

Die *Geschichte Israels I* verskyn in 1878 en 'n verwerking van hierdie onderwerp weer in 1883 onder die nuwe titel *Prolegomena zur Geschichte Israel*. Die *Prolegomena* word Wellhausen se grootste werk. Volgens Smend (2007:97) was daar sedert Strauss se *Leben Jesu* van 1835, nie weer 'n boek wat dieselfde impak gehad het as Wellhausen se *Prolegomena* nie. Wellhausen se *Prolegomena* word vir die studie van die Ou Testament wat Copernicus se *Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543) vir die sterrekunde word en Darwin se *Origin of Species* (1859) vir die biologie. Wellhausen se *Prolegomena* het 'n geweldige reaksie ontlok by geleerdes en by die kerk en lei terselfdertyd tyd ook tot 'n krisis vir homself.

HOOFSTUK 5

BEDRYF VIER: DIE BOUWERK WORD VOLTOOI

5.1 Inleiding

Wellhausen vou die brief netjies op en druk dit in 'n koevert wat hy sorgvuldig toeplak. Op die voorkant skryf hy die naam van die ontvanger van die brief – “Sy Edele die Pruisiese Minister van Opvoeding”. Hy plaas die brief op die lessenaar voor hom neer en staar stip by die venster die vêrte in. Hierdie saak lê swaar op sy hart en hy het besluit dat dit nie langer so kan aangaan nie.

Hy voel seergemaak dat van sy kollegas by die Universiteit hom daarvan beskuldig het dat hy 'n ketter is en ook oor die reaksie uit kerklike geleedere, oor sy bevindings in die *Prolegomena* (Smend 2007:97). Dit is egter nie al wat hom nou reeds 'n geruime tyd pla nie. Wat konstant die laaste paar dae in sy gedagtes leef, is dat hy voel hy is op die verkeerde plek. Hy is aangestel as 'n professor in die Teologie en is ook lidmaat van die Protestantse Kerk. Sy doel is om studente op te lei vir 'n bediening in die Protestantse Kerk. Hy sien homself egter net in naam as lidmaat van die kerk en voel dat hy besig is om 'n leuen te leef en om nie te doen waarvoor hy aangestel is nie. Sy navorsing was nie in lyn met wat die Kerk wou gehad het hy aan die studente moes leer nie. Sy gewete kla hom tot so mate aan dat hy besluit om aan die minister van opvoeding te skryf en 'n oorplasing te vra na die filosofiese fakulteit. 'n Uittreksel uit sy brief lui as volg: *I became a theologian because the scientific treatment of the Bible interested me; only gradually did I come to understand that a professor of theology also has the practical task of preparing the students for service in the Protestant Church, and that I am not adequate to this practical task, but that instead despite all caution on my own part I make my hearers unfit for their office. Since then my theological professorship has been weighing heavily on my conscience* (Levenson 1993:97).

Terwyl Wellhausen reaksie afwag van die minister van opvoeding, werk hy hard aan sy redaksie van die tweede uitgawe van die geskiedenis van Israel. Met die aanbreek van 1882 het hy geen reaksie van die minister ontvang nie en dien hy sy bedanking in. Hy besluit om aansoek te doen as 'n nie-besoldigde dosent vir Semitiese filologie by die universiteite van Göttingen of Halle. In reaksie hierop het die minister hom aangestel as mede professor aan die fakulteit filosofie van Halle. Hier doseer hy vanaf 1882 tot 1885. Wellhausen se optrede wys ons vandag dat hy 'n man van integriteit moes gewees het wat bereid was om sy salaris op te offer, eerder as om langer 'n leuen te leef. In 1883 verskyn sy *Prolegomena zur Geschichte Israels* wat 'n geweldige reaksie tot gevolg gehad het vir die Ou-Testamentiese wetenskap.

5.2 Die Prolegomena Zur Geschichte Israels⁶

Wat opvallend van Wellhausen se *Prolegomena* is, is dat dit toe veel langer is as die *Geschichte Israels* waarvoor die *Prolegomena* (vgl. ook Knight 1982:23) eintlik 'n voorwoord of inleiding moes wees. Wellhausen het na sy *Geschichte Israels* gevoel dat daar uit dié geskrif en uit die *Composition des Hexateuchs*, eenvoudig net te veel inligting was wat nie iewers omskryf is nie en wat noodsaaklik is vir die lees en verstaan van Israel se geskiedenis. Dit was juis met die deurlees van die *Geschichte Israels* dat Wellhausen moes raakgesien het dat daar ten opsigte van sekere aspekte van Israel se godsdienst, bepaalde ontwikkelinge was. Die redaksie van die *Geschichte Israels* en die verwerking tot 'n voorwoord vorm dan die *Prolegomena zur Geschichte Israels* wat in 1883 verskyn. Wellhausen verdeel sy *Prolegomena* in drie dele. Die eerste deel van die boek handel oor die geskiedenis van die godsdienst van Israel en die tweede deel handel oor die geskiedenis van die tradisie. Wat in die geskiedenis van die godsdienst van Israel gesê word, word ook in die geskiedenis van die tradisie bevestig. (Smend 2007:96). In die derde deel word daar gehandel oor Israel en Judaïsme en lê Wellhausen klem op die onderskeid wat tussen die twee begrippe gemaak moet word.

⁶ Beide die Engelse vertaling (2004) en die Duitse uitgawe (2001) is gebruik en die aanhalings is uit die Duitse uitgawe.

5.2.1 Die geskiedenis van die godsdiens van Israel

In die geskiedenis van die godsdiens van Israel kyk Wellhausen na die verskillende aspekte van die godsdiens van Israel en die ontwikkeling wat in elkeen plaas gevind het. In sy *Prolegomena* (2004) toon Wellhausen aan hoe Israel se godsdiens tot en met die koningstyd gelyk het (Miller 1982:61-73). Hy beklemtoon drie aspekte naamlik, die plekke van aanbidding, die offers en heilige feeste.

5.2.1.1 Die plekke waar aanbid is

In hierdie gedeelte wil Wellhausen bepaal wat die proses was wat daartoe gelei het dat Israel die tempel in Jerusalem beskou het as die enigste plek waar aanbid kon word, soos ons dit vind in die Nuwe Testament. Uit Israel se vroeë geskiedenis kan geen aanduiding opgespoor word dat daar 'n sentrale plek van aanbidding bestaan het en dat daar so 'n legitieme plek was nie. In die boeke van Rigters en Samuel word gereeld verwys na verskillende plekke waar altare opgerig en offers gebring is. Met Israel se aankoms in die land Kanaän was daar reeds altare en aanbiddingsplekke (Wellhausen 2004:20). Dit was die plekke en altare wat die Kanaäniete en die ander inwoners van die land gebruik het in hulle godsdiensbeoefening. Die gebruik om op hoë plekke te offer en te aanbid is dus duidelik van Kanaänitiese oorsprong. In Deuteronomium 12:2, Numeri 33:52 en Eksodus 34:13 word Israel spesifiek die opdrag gegee om die offerplekke, afgodsbeelde en hoë plekke waar die volke van die land aanbid het, te vernietig en te vermy. Israel het egter by hulle aankoms in die land baie van hierdie plekke en gebruike wat hulle by die Kanaäniete gesien het, oorgeneem. Daar was op hierdie stadium geen aanduiding dat daar een sentrale aanbiddingsplek was of dat daar 'n behoefte bestaan het na een sentrale plek van aanbidding nie.

Die plekke waar aanbid is, was vry en sonder voorskrif. Baie van die plekke waar aanbid is, was waarskynlik van die ander inwoners van die land oorgeneem en mettertyd met 'n Joodse inhoud ingekleur. Die bestaan van hierdie plekke kon nie deur die latere priesters uitgevee word nie.

Die aanbiddingsplekke is dan verklaar met verhale van die aartsvaders wat die instellers was van hierdie aanbiddingsplekke en is dus etiologiese verhale. In Genesis 4:3-5 (J) en Genesis 8:20-21 (J) lees ons van die offers van Kain en Abel. Daar word genoem dat hierdie offers bestaan het uit die beste van die opbrengs van die land, hetsy dit diere of landbouprodukte was. Ook in Genesis 8:20-21 (J) word genoem dat Noag 'n offer aan *Jahwe* gebring het nadat die vloed verby was en dat hy diere geoffer het. Wat nie genoem word nie, is die plek en waarop daar geoffer is. Omdat die oergeskiedenis na die aartsvaderverhale deel van Genesis geword het, het die veronderstelling reeds bestaan dat altare die gebruikelike plek was waarop die offers gebring is (Von Rad 2005:47-50). Die oergeskiedenis van J (Gen. 2-11) is daarop ingestel om die oorsprong van sonde en die groeiende mag van sonde in die wêreld aan te toon. Dit wou dus nie iets kom vertel van die oorsprong van offers en die plek waar dit moet geskied nie.

Die aartsvaders word die persone aan wie die vestiging van die aanbiddingsplekke van Sigem, Bet-el en Berseba gekoppel word (Wellhausen 2004:20). In Genesis 12:7 lees ons dat Abraham by Sigem 'n altaar opgerig het en vir *Jahwe* 'n offer gebring het. Ook in Genesis 12:8 het Abraham 'n altaar by Bet-el opgerig en 'n offer gebring. In Genesis 13:18 bou Abraham 'n altaar by Hebron en bring 'n offer daar aan *Jahwe*. Nie een keer word daar gesinspeel dat dit verkeerd is om op enige plek te offer nie. In Genesis 26:25 sien ons hoe Isak 'n altaar by Berseba bou en vir *Jahwe* 'n offer bring. In Genesis 35:3 is dit *Jahwe* self wat vir Jakob die opdrag gee om vir Hom 'n altaar by Bet-el te gaan bou sodat daar aan Hom geoffer kan word. Daar was dus die aanbiddingsplekke wat die aartsvaders gevestig het en dan was daar ook aanbiddingsplekke soos Gilgal, Silo, Ofra, Rama en Nob wat deur latere Israeliete gevestig is en waar daar ook offers gebring is. Al hierdie aanbiddingsplekke en altare was aanvaar en was dit nie verbied of teen die wil van *Jahwe* nie.

In 1 Konings 3:2 word daar ook gesê dat hierdie praktyk van die volk om op die hoogtes te offer, aanvaarbaar was omdat daar nog nie 'n tempel beskikbaar was waar geoffer kon word nie. Daar was ook nie voorskrifte oor wie offers mag bring nie.

Die aartsvaders het geoffer as daar so 'n behoefte by hulle ontstaan het nadat hulle 'n teofanie beleef het. Gideon bou altare en bring offers en so ook Manoag (Rigt. 13:19) en Elia. Selfs die konings soos Dawid en Salomo het offers aan *Jahwe* gebring op die altaar. Met Salomo se bou van die tempel in Jerusalem, breek 'n nuwe tydperk aan wat die begin inlei van die sentralisering van die godsdiens van Israel (Wellhausen 2004:21). Omdat die stamme van Israel nou verenig is en Israel nou 'n monargie geword het, was dit net logies dat die godsdiens ook gesentraliseer sou word rondom een plek en tempel. Waar daar voorheen in die stamme aanbid en feeste gehou is, begin hierdie individuele feeste al hoe meer verdwyn ten koste van die groter gemeenskaplike en publieke geleenthede. Dawid bring die ark na Jerusalem en dié word van nou af in die tempel bewaar.

Die koning het egter nooit die aanbidding in Jerusalem by die tempel as die enigste aanbiddingsplek afgeforseer op die volk nie en ander aanbiddingsplekke is ook nog gebruik in die tyd van Dawid en Salomo. *Jahwe* is gesien as teenwoordig in die hele Kanaän en nie net in die tempel nie. Hierdie siening van aanbiddingsplekke word gehandhaaf selfs nadat die Ryk in twee verdeel het. Die oprig van die tempel in Jerusalem het nie die aanbidding op hoë plekke verbied nie. Dit was wel 'n onbewustelike tree nader aan die sentralisering van die godsdiens van Israel in een plek. *Jahwe* kon op enige plek in die land aanbid word omdat Hy in die land was. As 'n persoon hom buite die land bevind het, het dit beteken dat hy ook weg van *Jahwe* af was en dat aanbidding en offers nie daar kon plaasvind nie (Wellhausen 2004:22-23).

Met die val van Samaria begin daar egter 'n verandering in hierdie siening plaasvind. Die verandering val saam met die opkoms en optredes van die profete. Amos en Hosea se protes en uitsprake teen heilige plekke soos Gilgal, Bet-el en Berseba was nie teen die plekke as sodanig gerig of dat daar aan *Jahwe* geoffer word nie, maar was gerig teen die skynheilige gesindheid waarmee die volk daar geoffer en aanbid het. Die uitsprake teen die gesindheid waarmee daar by die heilige plekke aanbid is, het nie beteken dat die profete die opheffing van hierdie plekke voorgestel het nie, maar slegs dat die godsdiens van Israel behou word.

Die gevolg van hulle uitsprake het egter daartoe gelei dat die tempel in Jerusalem die sentrale aanbiddingsplek geword het en die ander aanbiddingsplekke hulle waarde en status verloor het.

Met die skeuring van die ryk is Israel (Noordryk) gesien as die hoofstroom van Israel se bestaan. Met die val van Samaria en die oornome deur Assirië verskuif die fokus van Israel se bestaan nou na Jerusalem in Juda. Jerusalem as sentrale aanbiddingsplek van die volk word deur die val van Samaria versterk. Die val van Samaria word gesien as *Jahwe* se voorkeur aan Jerusalem as aanbiddingsplek van die volk, aangesien daar geglo is dat *Jahwe* woonagtig is op Sionsberg. Die val van Samaria word deur die profete vertolk as die straf van *Jahwe* op die sondige praktyke en aanbiddingsplekke van die Noordryk. *Jahwe* kies Jerusalem en die koninkryk van Dawid bo die van die Noordryk. Die redding van Jerusalem twintig jaar later toe die Assiriërs by die mure van Jerusalem geforseer word om om te draai en die stad gespaar word, was as 'n verdere teken gesien dat *Jahwe* Jerusalem as sy woonplek uitgekies het bo die van Samaria (Wellhausen 2004:25).

Jesaja het onwrikbaar in Jerusalem geglo as die setel van *Jahwe*. Nie omdat die tempel daar gestaan het nie, maar omdat dit die stad van Dawid was. Vir Jesaja het Jerusalem se belangrikheid daarin gelê dat dit die setel was vanwaar *Jahwe* oor sy volk geregeer het en nie omdat dit die sentrale aanbiddingsplek was nie. Dit was egter die tydgenote van Jesaja wat sy woorde anders geïnterpreteer het. Hulle beskou Jerusalem as die woonplek van *Jahwe*, omdat die tempel op Sionsberg, die plek is waar *Jahwe* woon. Ook tydens die tyd van Jeremia is dit duidelik dat hierdie siening die heersende siening van die dag was. In Jeremia 7 spreek Jeremia juis die volk aan omdat hulle 'n valse vertrouwe in die tempel stel. Die volk het geglo dat solank die tempel daar was, was *Jahwe* by hulle is en niks met hulle sou gebeur nie. Dis reeds so vroeg soos in die tyd van Miga in die eerste derde van die sewende eeu dat die tempel gesien is as die huis van *Jahwe*. Op hierdie tydstip het die aanbidding op die hoë plekke egter voortgegaan en was daar nie daadwerklike pogings van Jesaja om dit te stop nie. Dit was dus nog nie beskou as sonde of 'n oortreding nie.

Wellhausen (2001:26) sê dat daar op hierdie stadium nie 'n poging was om die aanbidding op die hoë plekke te verbied nie, maar dat 'n reformasie van die aanbiddingsplekke nodig was. Hy sê *...es kam nicht darauf an ihn abzuschaffen, sondern ihn zu reformiren, und dazu sollte seine Konzentration in der Hauptstadt die Sache betrieben zu haben.* Dit was die priesters en die profete wat die leiding op hierdie vroeë stadium geneem het in die reformasie van die aanbiddingsplekke in Israel. Omdat hulle op hierdie stadium leiding geneem het, het hulle ook aan hulleself die besitreg op die tempel begin toe eien. Daar was geen teenkating van die konings of ander profete nie aangesien dit logies sin sou maak dat die sentrale plek van die koninkryk en die sentrale plek van aanbidding dieselfde sou wees, naamlik in Jerusalem.

Die finale nekslag vir die aanbidding op die hoë plekke en die sentralisering van die godsdiens in Jerusalem begin met die hervormings van koning Josia in die agtiende jaar van sy regering in 601 v.C. In 2 Konings 23:4-25 word daar breedvoerig berig oor hoe Josia te werk gegaan het om die hoogtes af te breek en al die onheilige voorwerpe te verbrand en om die tempel te reinig (vgl. ook Paul 1990:269-276). Die hele volk lê ook 'n eed af dat hulle hul by hierdie nuwe wet van God sal hou en dit eerbiedig. Na Josia se dood vind ons egter dat die aanbidding op die hoë plekke en offers, weer plaasvind. Die band wat die volk met die vroeë gebruike gehad het en die tradisie van hierdie heilige plekke, soos Hebron en Berseba, wat deur die aartsvaders ingestel is, was net te sterk. Die enigste manier hoe daar finaal met hierdie gebruike gebreek kon word, was as Juda nie meer bestaan het nie. Dit gebeur dan ook met die Babiloniese ballingskap in 586 v.C. In die ballingskap het baie van die volk met die heidene vermeng en totaal met die Joodse godsdiens van die verlede gebreek. Die deel van die volk wat hulle wou afsonder en steeds hulle eie unieke godsdienstige karakter wou behou het vas gehou aan hulle aanbidding van Jahwe. Hulle was ook die mense volgens Wellhausen (2004:27) wat die hervorming en die wet met hulle hele hart aangekleef het.

Die mense wat uit die ballingskap terugkeer, is nie 'n verenigde Joodse volk nie, maar 'n *religiöse Sekte* (Wellhausen 2001:28). Hulle het deur die moeilike jare in die ballingskap verbete vasgeklou aan God se wet en dit deel van hulle lewe gemaak. Hulle gaan woon dan ook na hulle terugkeer in die omgewing van Jerusalem en die gedagte om die aanbiddingsplekke op die hoogtes weer te herstel, kom nie eers by hulle op nie. 'n Belangrike siening wat nou deel van hulle uitkyk op die lewe word, was dat die een God ook net een plek van aanbidding kan hê en daardie plek was die tempel in Jerusalem.

Deur die bronne van die Jehowis, Deuteronomium en Priestergeskrif met mekaar te vergelyk kan hierdie verskillende stadiums van die ontwikkeling van die aanbiddingsplekke in Israel se geskiedenis raakgesien word. Die vraag wat by Wellhausen (2004:27) ontstaan het, was oor die rol wat die wette met betrekking tot die ontwikkeling van hierdie stadiums, gespeel het. Wat was die rol van wetgewing in verband met die ontwikkeling in die aanbiddingsplekke van Israel?

i In die Jehowistiese Bondsboek word die riglyne gegee waaraan die aanbiddingsplekke moes voldoen. Eksodus 20:24-26: "Julle moet vir My 'n altaar van grond bou en julle brandoffers en maaltydoffers uit julle kleinvee en beeste daarop bring. Op elke plek waar Ek my Naam wil laat aanroep, sal Ek na julle toe kom en julle seën. As julle 'n altaar van klip vir My wil oprig, mag julle dit nie van gekapte klip bou nie. Sodra julle met die beitel daaraan kap, sal julle dit ontwy. Julle mag nie met trappies na my altaar toe opklim nie, sodat julle julle nie by my altaar ontbloot nie". Uit hierdie riglyne is dit duidelik dat dit nie dieselfde altaar as dié van die tabernakel of dié van die tempel van Salomo kan wees nie. Die altaar in die tabernakel was van hout gemaak en met koper oorgetrek en die altaar in Salomo se tempel het aan die oostelike kant 'n stel trappe gehad. Uit die bogenoemde gedeelte is dit ook duidelik dat daar nie net een spesifieke plek in gedagte was waar 'n altaar opgerig moet word nie. Daar het dus nog geen sentralisering van die aanbiddingsplek, plaasgevind nie. Die wet soos dit hier staan, wou juis die oprig van altare op verskillende plekke legitimeer.

Die wet en wat die amptelike gebruik was, het dus nie met mekaar in hierdie tydperk gebots nie. Volgens die verhale van die aartsvaders in die Jahwis en die Elohis sien ons dat hulle optrede dus binne hierdie bepalings geval het. Die aartsvaders het op die plekke waar daar 'n ontmoeting met *Jahwe* was of waar *Jahwe* Homself aan hulle geopenbaar het altare gebou, gedenkstene opgerig, bome geplant en putte gegrawe. Dit gebeur ook nie op enige plek nie, maar slegs by Sigem en Bet-el in Efraim, Hebron en Berseba in Juda en by Mahanáim, Pniel en Mispa in Gilead. Hierdie was almal erkende aanbiddingsplekke vir Israel. Dit is duidelik dat die Jehowistiese skrywers ook geen probleem met hierdie gebruike gehad het nie. Ten spyte van die honderde jare wat verloop het sedert die gebruike, ken hulle steeds die plekke se name en is dit duidelik dat hierdie gebruike ook aan die orde van hulle dag was. Dit was dus nie vir die volk in die tyd van die monargie en vroeë tydperk van die verdeelde ryk, aanstootlik dat daar op die hoogtes en buite Jerusalem geoffer is nie. Die Jehowistiese wetboek gee juis sy goedkeuring aan hierdie vroeë altare en offers. Daar was dus 'n algehele vryheid van waar, hoe en met wat geoffer kon word, wat nie vir die volk in die monargie of vroeë verdeling van die Ryk aanstoot gegee het nie. Hierdie aanbiddingsplekke word gelegitimeer juis omdat *Jahwe* dit goedkeur en ook die dade van die instellers van hierdie plekke goedkeur.

Die Jehowistiese wet legitimeer dus ook die praktyke van die aartsvaders in die Jahwistiese bron en moes ontstaan het in die tyd voor die profete wat teen sulke praktyke was. Wellhausen (2004:30) sê dat by die Elohis ons reeds 'n verandering opmerk ten opsigte van private aanbidding van voorwerpe wat ook in die Jehowis voorkom. By Genesis 31:19 sien ons dat Ragel die huisgode van haar vader Laban steel met waarskynlik die doel om dit later self te gebruik as voorwerpe vir aanbidding. In Genesis 35:2-4 maak Jakob al die vreemde gode wat dan ook in sy families se persoonlike besit was bymekaar en begrawe dit by Sigem. Hier is dus die eerste tekens van 'n beperking van voorwerpe wat aanbid mag word. Die beperking begin dus reeds in die tyd van die Jehowis.

- ii Die volgende ontwikkeling sien ons in die boek van Deuteronomium (620 v.C.) wat voortbou op die Jehowistiese Bondsboek. In Deuteronomium 12 is Moses aan die woord en gee hy die volgende bepalings rakende die altare: al die altare en die aanbiddingsplekke van die Kanaäniete moet vernietig word en die Israeliete mag nie *Jahwe* op hierdie plekke aanbid nie; hulle mag nie op enige plek 'n offer vir *Jahwe* bring nie, maar slegs op die plek wat *Jahwe* aan die stamme sal aandui, mag daar 'n altare vir *Jahwe* gebou word. Vir Wellhausen was dit die onbetwisbare bewys dat Deuteronomium dus na die Jehowis volg en dat Deuteronomium die basis van Josia se hervorming moes gewees het. Wellhausen (2001:31) sê dit as volg: *Wie das Bundesbuch und überhaupt das ganze jehovistische Schriftwerk die erste, vorprophetische Periode der Kultusgeschichte abspiegelt, so ist das Deuteronomium der gesetzliche Ausdruck der zweiten Periode des Kampfes und des Überganges – dieses historische Nacheinander ist um so sicherer, da die literarische Abhängigkeit des Deuteronomiums von den jehovistischen Gesetzen und Erzählungen ohnehin erwiesen und anerkannt ist. Nahe liegt es daher auch zu glauben, dass das Buch, dessen Auffindung dem König Josias den Antrieb zur Zerstörung der lokalen Heiligtümer gegeben hat, eben das Deuteronomium gewesen sei, welches ursprünglich selbständig und in einer kürzeren Gestalt existiert haben muss.*⁷.

Alhoewel Deuteronomium dus reeds beperkings op die offers en aanbidding op hoë plekke geplaas het, was hierdie bepalings so vêr gevind kon word, nie nagekom nie. Dit word eers met die ontdekking van die wetboek in die tyd van koning Josia, die basis van sy hervorming en word dit van dan af as die staande wet toegepas. Deuteronomium bring dus die wet wat dit 'n opdrag maak dat *Jahwe* net op een plek, naamlik in Jerusalem, aanbid mag word.

⁷ Kennett in Fitch (1978:145-148) ontken dat die boek wat Josia in die tempel gevind het 'n gedeelte van Deuteronomium bevat het of dat dit een aanbiddingsplek voorgestel het. Volgend Kennett was dit Josia se manier om sy hervorming te motiveer en moet Deuteronomium tussen die tydperk van koning Josia en Serrubabel gedateer word.

iii By die Priestergeskrif sien ons dat daar net een sentrale plek van aanbidding voorgeskryf word. Wellhausen (2004:31) verskil hier van De Wette wat beweer het dat die Priestergeskrif nie een spesifieke plek van aanbidding of die eenheid van aanbidding voorstaan nie, en dat die Priestergeskrif dus voor Deuteronomium gedateer moet word. Wellhausen beweer dat so 'n siening kunsmatig is en nie gehandhaaf kan word nie. Hier word die wet nie die instrument wat dit gebied nie, maar word die aanbidding op een plek reeds veronderstel. Deuteronomium het dit reeds kom bekragtig. Vanaf Eksodus 25 tot Levitikus 9 word breedvoerig beskryf hoe die tabernakel moes lyk wat Israel moes bou en wat die praktyke is wat daar gevolg moet word. Dit word nou die plek waar Israel moes gaan aanbid en waar offers aan *Jahwe* gebring mag word. Voordat 'n wet neergelê kon word wat een aanbiddingsplek aan een God as die reël voorgehou het, moet daar eers bepaling wees oor waar hierdie plek is. Dit word in Eksodus 25 tot Levitikus 9 dan ook volledig gedoen.

Daarmee saam moes daar ook 'n plek wees waar *Jahwe* op aarde kon woon en dit word die tabernakel. Die tabernakel wys ook heen na *Jahwe* se verskyning aan Moses op die berg Sinai wat ook die begin van die teokrasie van Israel is. Die tabernakel word die enigste plek op aarde waar die volk tot *Jahwe* kon nader en Hom kon ontmoet. In die Priestergeskrif word die een plek waar *Jahwe* aanbid word veronderstel, terwyl dit nog in Deuteronomium geproklameer word. Dit word vir Wellhausen die bewys dat die Priestergeskrif ná Deuteronomium geskryf moes gewees het en dus die jongste bron is. Wellhausen (2004:32) sê dat indien koning Josia nie oor Deuteronomium beskik het nie, maar sleg oor die priesterlike bron, sou hy nooit sy hervorming daarop kon baseer nie, aangesien die priesterlike bron nie die bepaling oor een aanbiddingsplek verduidelik nie, maar veronderstel. Dit is net in Deuteronomium waar die oorsprong van hierdie bepaling gevind en verduidelik word en waar monoteïsme as godsdiens aanvaar word en aanbidding van heidense afgode verbied word. In die Priestergeskrif word nie na die aanbidding op die hoogtes en ander voorwerpe verwys nie omdat dit toe reeds nie meer 'n praktyk was wat plaasgevind het of waarvan die Jode kennis gedra het nie.

Wellhausen (2001:36) maak die volgende stelling: *Die Idee als Idee ist älter wie die Ideen als Geschichte*. Dit beteken dat niemand meer regtig weet waar die idee vandaan kom en dat daar slegs een aanbiddingsplek mag wees en om die idee historisiteit te gee, word dit láter aan 'n historiese gebeurtenis gekoppel. Die verlede se gebruike moet egter ook uit die huidige tyd van die priesters verduidelik word en daarom word die begin van hierdie opdrag van een aanbiddingsplek in die mond van Moses gelê. Moses gee die bepaling, maar pas dit nie dadelik toe nie, want die toepassing volgens 1 Konings 8:16 sal eers gebeur as die volk in die land woon en daar vrede is soos met die tyd van Koning Dawid en Salomo. Die plek sal dan deur *Jahwe* self bepaal word en dit dui dan op niks anders as Jerusalem in Juda nie. Op hierdie manier word die tempel in Jerusalem as enigste plek vir aanbidding reeds deur Moses aangekondig en verdraai die Priestergeskrif die ware gebeure om legitimiteit aan hierdie bepaling van die wet te gee.

Die tempel in Jerusalem word eers in die tyd van Salomo gebou. Om egter die plek te legitimeer moes daar ook 'n aanbiddingsplek wees waar *Jahwe* aanbid moes word voordat daar in Jerusalem 'n tempel was. In die wildernis moes daar alreeds so 'n plek gewees het en hier vervul die tabernakel daardie rol. Wellhausen (2001:36) maak egter die volgende baie belangrike opmerking ten opsigte van die tabernakel. Hy sê: *Denn diese ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels*. Vanaf p34-39 gee Wellhausen (2004) 'n lang verduideliking oor hoekom die tabernakel volgens hom eers na die tempel ontstaan het. Die feit dat Konings en Samuel geen kennis dra van 'n tabernakel of iets daarvoor sê nie is vir hom ook bewys dat daar in daardie tyd geen kennis was van so 'n struktuur wat die ark sou gehuisves het nie. Ook word niks van die meubelment van die tabernakel in die tempel gebruik nie, alhoewel die ark wel in die tempel geplaas word.

Die verwysing in Kroniek na 'n tabernakel verklaar Wellhausen met die verwysing na die datering van Kronieke wat ook na die ballingskap ontstaan het en dus toe al kennis gehad het van die Priestergeskrif se verwysing na 'n tabernakel.

Hiervolgens was die tempel dus die eerste werklike plek waar daar alleen en tot die een God aanbid was. Die tabernakel as voorloper van die tempel, was 'n latere uitvinding wat deur die priesters uitgedink is om legitimiteit aan die tempel te verleen en sodoende hulle eie posisie versterk. Salomo gebruik nie die afmetings van die tabernakel (1 Kon. 6) om die tempel te laat bou nie, maar sy eie afmetings. Volgens Wellhausen (2004:33) het Graf alreeds twee aspekte aangedui, wat daarop dui dat die tabernakel 'n later skepping is en terugverwys na die tempel toe. Eerstens word daar na die tabernakel se Suide, Noorde en Westekante verwys. Die oriëntasie van die tabernakel word egter nie vermeld nie en word veronderstel aangesien dit afkomstig is van die tempel wat nie geskuif het nie en wat se oriëntasie vas was. Tweedens word die altaar in die tabernakel beskryf as 'n altaar van hout wat met koper oorgetrek moet word. Dit sou tog sinloos wees om so 'n altaar waarop 'n groot vuur gemaak word en wat met koper oorgetrek is, van hout te maak. Hier het die skrywers die houtaltaar wat Salomo in 1 Konings 6:20 gemaak het in gedagte en laat dit met brons oortrek sodat dit vervoer kan word.

Die tabernakel van die priesters is nie net 'n plek wat die ark moet huisves nie. Hulle verhef dit tot die een aanbiddingsplek wat die Israeliete gebruik het voordat die tempel in Jerusalem nog gebou is en maak dit 'n projeksie van die latere tempel. Op dieselfde wyse wat die priesters legitimiteit aan die huidige tempel verskaf deur die oorsprong daarvan terug te skryf in die geskiedenis as afkomstig van die nou geskepte tabernakel, word die geskiedenis van die ander plekke waar aanbid is ook verander. Die altaar wat die stamme Oos van die Jordaan bou in Josua 22 word deur die priesters nie beskryf as iets wat gebou is om 'n offer op te bring nie, maar bloot dien dit as 'n herinnering aan 'n gebeurtenis. Dieselfde word ook gedoen met die pre- Moses periode.

Die aartsvaders word beskryf as mense wat nie 'n tabernakel gehad het nie. Hulle het ook geen altare of aanbiddingsplekke gehad nie en het geen offers aan *Jahwe* gebring nie.

Alles oor die aartsvaders se offers en altare word weggelaat sodat daar geen skade aangerig kan word aan die huidige praktyk van een aanbiddingsplek aan een God nie.

Uit bogenoemde aspek oor die aanbiddingsplek en met die hulp van sy bronne uit die *Composition des Hexateuchs* kom Wellhausen (2004:34) tot 'n paar gevolgtrekkings: Eerstens is dit duidelik dat in Deuteronomium daar nog 'n stryd is om die idee te vestig dat daar net een plek kan wees waar *Jahwe* aanbid kan word en dat die praktyke waarteen hierdie wet veg, nog tot onlangs deel van die mens se doen en late was. In die Priestergeskrif lê hierdie ou praktyke vêr in die verlede en word al jare nie gebruik nie. Om die waarheid te sê het mense nie eers meer daarvan kennis gedra nie. Die Priestergeskrif kon dus die ou praktyke aanpas en verander om by die huidige situasie aan te pas sodat hierdie vereiste van een aanbiddingsplek ook uit die verlede gelegitimeer kan word. Wellhausen (2004:39-43) verskil van Theodor Nöldeke wat beweer het dat die eerste stap na 'n wet wat net een aanbiddingsplek bepaal het reeds met die priesters soos Hiskia, begin het net nadat Salomo se tempel voltooi is. Wellhausen sê dat dit nie sin maak nie, want as Josia met sy hervorming begin en Deuteronomium daarvoor gebruik, dra niemand kennis van die bestaan van so 'n wet nie. Dit is dus baie vreemd dat hierdie gebruik sonder meer sou ophou bestaan het en dan weer skielik "ontdek" word deur Josia. Dit sou ook die optredes van profete soos Jesaja, Amos en Hosea weerspreek wat die ander offerplekke aanvaar het maar van heidense elemente wou reinig. Tweedens is dit duidelik dat Deuteronomium voor die Priestergeskrif hoort en dat die Priestergeskrif uit die post-eksiliese periode dateer.

5.2.1.2 Die offers

Offers het in Israel se godsdienste net so 'n belangrike rol gespeel soos by die ander godsdienste van die volke in die Ou Nabye-Ooste. As die aanbiddingsplekke dan 'n ontwikkeling getoon het deur die verskillende bronne binne die Pentateug sal dit waarskynlik ook die geval wees met die offers van Israel.

- i In die Priestergeskrif word in baie detail ingegaan op die verskillende offers en hoe hierdie offers gebring moet word. Die priesters beskryf nie die offers as iets wat lank gelede ontstaan het en met die verloop van tyd van geslag na geslag oorgedra is nie. Die priesters skryf die ontstaan van die offers en die regulasies rakende die offers toe aan Moses en hy is ook die outeur van Israel se offers. Volgens die priesters het Moses die bepalings rakende die offers weer op sy beurt in Eksodus 25:1-2 en Levitikus 1-7, direk vanaf God ontvang. Volgens Wellhausen (2004:44) word die Israelitiese godsdienst van die ander godsdienste onderskei juis in die sin dat die hele gemeenskap daarby betrek is en so begin die teokrasie van Israel.

Ook die Jehowisties bron ken geen ander manier waardeur *Jahwe* aanbid kon word as deur die bring van offers nie. Ook uit die Jehowistiese materiaal is dit duidelik dat offers 'n baie belangrike element in Israel se godsdienst gevorm het. Vir die Jehowis lê die begin van die offers van Israel egter nie by Moses op Sinai nie, maar heelwat vroeër. Reeds by twee geleenthede voor Sinai het Moses en die volk offers gebring. Die eerste geleentheid was in Eksodus 17 waar Moses 'n altaar by Rafidim gebou het nadat hulle die Amalekiete verslaan het. Die tweede geleentheid was in Eksodus 18 toe Jetro 'n brandoffer en slagoffer gebring het tot eer van God.

Maar ook reeds voor hierdie gebeure was die bring van offers nie iets ongewoons nie. Dit kom algemeen in die Jehowis voor by die aartsvaders. Abraham, Isak en Jakob bring herhaaldelik offers aan *Jahwe*. Voor die aartsvaders was offers ook gebring deur Noag en voor dit nog Kain en Abel. Dit is dus duidelik dat die bring van offers 'n baie ou tradisie is wat ook by baie ander godsdienste voorgekom het. Die onderskeid van Israel se offers teenoor die ander volke het daarin gelê dat die offers gebring is aan *Jahwe* die God van Israel. In die Jehowistiese bron was die aartsvaders nie die skeppers van die offers nie, maar slegs van die plekke waar geoffer is. Daarteenoor maak die Priestergeskrif geen vermelding van enige offer wat gebring is voor die tyd van Moses nie en laat volgens Wellhausen (2004:45) bewustelik enige verwysing na so 'n gebruik weg.

Wanneer die Priestergeskrif verwys na die pasga dan word die verwysing na die offer van die eersgeborene uitgelaat en vervang met 'n skaaplammetjie.

Hierdie skaaplammetjie word egter nie geoffer nie, maar geëet en 'n altaar of 'n priester is nie betrokke nie. Dit gebeur ook nie in die teenwoordigheid van *Jahwe* nie. Die Deuteronomis handhaaf ook dieselfde uitgangspunt as die van die Jehowisten opsigte van die offers. Dit is tog ondenkbaar dat Moses skielik op 'n dag met offers sou begin terwyl dit rondom Israel al jare 'n beoefende praktyk was. Omdat die Priestergeskrif wil aantoon dat Moses die outeur van Israel se offers is, wou die priesters verdere legitimiteit aan die sentralisering van die Israel se godsdienst in Jerusalem kom verleen.

- ii By die historiese geskrifte van Rigters, Samuel en Konings wat almal uit 'n tydperk voor die ballingskap dateer, asook van die profetiese boeke van Amos, Hosea, Jesaja en Miga uit dieselfde tydperk, sien 'n mens dat offers 'n baie belangrike plek in Israel se geskiedenis gespeel het. Die klem van die offers val egter nie hier op die offers nie, maar of die offers tot die eer van *Jahwe* is en of dit tot die eer van 'n afgod was. Behalwe die gedeelte van Konings wat in die ballingskap 'n refraksie ondergaan het, is geen offer wat gebring word verkeerd of kettery nie. Ook gaan al hierdie boeke van die standpunt af uit dat offers aan *Jahwe*, nie iets was wat eers by Moses begin het nie, maar dat dit lank voor Moses reeds beoefen is. Ook is dit duidelik uit die woorde van Amos in Amos 4:4: "Kom na Bet-El toe as julle wil sonde doen, na Gilgal toe as julle nog meer sonde wil doen. Bring julle offers vroegmôre, julle tiendes op die derde dag". Dit is duidelik dat daar geen bewustheid was van 'n Mosaïese wet wat net een offerplek voorstaan nie. Ook by Jeremia, wat net voor die Babiloniese ballingskap opgetree en geleef het, vind 'n mense geen tekens van enige kennis wat hy sou gedra het van 'n wet van Moses oor offers soos dit in die Priestergeskrif gevind kan word nie.

Ook hierdie bronne bevestig dus die feit dat die offers van Israel nie begin het met Moses nie, maar reeds vir baie jare voor Moses bestaan het (Wellhausen 2004:48).

- iii Die oorgang tussen die tydperk voor die ballingskap en die tydperk na die ballingskap, met betrekking tot die bring van offers, word nie deur Deuteronomium bewerkstellig nie, maar deur die priester Esegïel wat ook as profeet optree. Hy word een van die eerste mense wat in ballingskap weggevoer word en tree na Jeremia op, maar verskil heelwat van hom. In 573 v.C. (Ese. 40-48) beskryf Esegïel hoe die nuwe tempel gaan lyk en is hy die een wat die tempel in hierdie tyd sentraal in Israel se godsdiens kom plaas. Die werklike rede waarom Esegïel, volgens Wellhausen (2004:48), skielik soveel klem op die tempel lê, lê in die feit dat die tempel in Jerusalem vernietig is. Die persone soos die priesters (waarvan Esegïel ook een is) staan nou 'n kans om hulle ampte te verloor en daar is selfs 'n moontlikheid dat die godsdiens van Israel kan uitsterf. Esegïel verskuif die volk se fokus na die nuwe tempel wat gebou gaan word in Jerusalem na die ballingskap en wat die begin van die herstel van die teokrasie gaan wees. Hy skets 'n prentjie van hoe Israel se godsdiens gaan wees soos hy dit in sy gedagtes sien. Hy gebruik nou die voorskrifte van die Priestergeskrif aangaande die bring van offers en maak dit nou die wet waarvolgens die offerpraktyk uitgevoer moet word.

In die vroeë geskiedenis van die offers in Israel sien ons dat offers iets natuurlik was en deel was van die alledaagse lewe van die mense. Om 'n offer te bring het altyd saam met 'n ete geloop. Daar was geen teenstelling tussen 'n mense se gewone lewe en jou godsdienstige lewe nie – dit was een en dieselfde ding. Die offers wat met 'n ete gepaard gegaan het, het mense verenig. Wanneer daar 'n offer gehou was na die oes of wanneer die eerste deel van die oes ingebring is, het die mense geoffer en was dit 'n feestelike geleentheid wat in die teenwoordigheid van *Jahwe* geskied het. Offers is gehou voor belangrike veldslae en verdrae is gesluit rondom die bring van offers en 'n maaltyd. Wanneer belangrike gaste opgedaag het, is 'n dier geslag en is die vet en die bloed aan *Jahwe* of ander godheid geoffer. Wellhausen (2004:61) sê dat tesame met die offers wat gebring is, is daar ook gebed en was gebed 'n belangrike deel van die offerritueel.

Die groot verandering, volgens Wellhausen (2001:74), kom met die reformatie van koning Josia. Hy sê: *Die Krisis in der Geschichte des Opferwesens ist die Reformation Josias, ihre Konsequenzen sind es, die im Priesterkodex zur Reife Gediehen sind. Gerade bei den charakteristischen Differenzen des Opfergesetzes von der alten Opferpraxis lässt es sich verspüren, dass sie wenn auch nicht alle geradezu durch die Centralisation des Kultus verursacht, doch beinah alle irgendwie damit zusammenhangen.* Wellhausen sê dat die sentralisering van die godsdien van Israel ook die verandering van die offers van die vroeë gebruike na die bepalings aangaande die offers soos dit gevind word in die Priestergeskrif, beïnvloed het.

Die Priestergeskrif het deur die nuwe wettiese bepalings 'n einde gemaak aan die ou offerpraktyke wat daar in Israel geheers het. Deuteronomium het nie dit as oogmerk gehad nie. In Deuteronomium is dit nog duidelik dat offers gepaard gegaan het met 'n maaltyd en daar vrolik fees gevier is in die teenwoordigheid van Jahwe. Die sentralisering van die godsdien in een plek in Jerusalem het nie beteken dat die aard en karakter van die offergeleenthede verander het volgens Deuteronomium nie. Volgens Wellhausen (2004:61) was dit 'n fout. Deurdat die plek nou verander het en 'n mens nie meer by jou eie huis of in jou eie wingerd 'n spontane offer kon bring nie, maar op reis moes gaan om dit te doen, is die spontaneïteit en karakter van die offers vernietig. Skielik word godsdien en aanbidding nie meer deel van die alledaagse lewe en deel van die mens se lewe nie, maar iets apart daarvan. Die gevolge van die bepalings van die wet wat in Deuteronomium begin loop op sy volle konsekwensie uit in die Priestergeskrif.

Die maaltyd en feestelikheid waarmee die offers by die huis plaasgevind het verdwyn nou, want in Jerusalem word daar net aanbid. Die offers se karakter verander ook deurdat *Jahwe* nou alles kry by die sondoffer, brandoffer en offers vir oortredings, en die mens niks. Offers word die medium waardeur aanbid is en dit is al. Die spontaneïteit verdwyn en al waarop gefokus word, is die regte tegniek en reëls ten opsigte van die offers.

Die sosiale lewe van die stamme en families rondom die offergeleentheid verdwyn en die aanbidding in die groter gemeenskap of volk van God (Kerk) word nou die prioriteit.

Twee belangrike aspekte wat nog hier aandag verdien, is eerstens dat die belangrikste offer in die Priestergeskrif die brandoffer is. Die brandoffer het daarin bestaan dat daar twee lammetjies van twee jaar oud elke dag op die altaar geoffer moes word, een in die oggend en een saans. Hierdie gebruik kom alreeds van die era voor die ballingskap. In die era voor die ballingskap was daar steeds ook individuele offers toegelaat en dit het groter aftrek gekry as die brandoffers. Die gemeenskaplike brandoffer is egter gebruik tot voordeel van die hele gemeente. Daar was ook 'n tempelbelasting vir hierdie doel gehef waarvan ons lees in Eksodus 30:11-16: "Dit moet hulle gee, elkeen wat na die geteldes oorgaan: 'n halvesikkel volgens die sikkel van die heiligdom — die sikkel is twintig gera — 'n halvesikkel as offergawe aan die Here". Voor die ballingskap tot en met Esegjël sien ons dat die konings van Juda die gewone offers betaal het. Die offers was egter so deel van die gemeenskap dat die gemeenskap later verplig was om in die afwesigheid van 'n priester 'n afvaardiging aan te wys wat met die offers kon help. Wellhausen (2004:77) praat hier van die *Ansche Maamad*.

Die tweede saak van belang wat aandag verdien, lê in die rede vir die offers. Soos wat die spontane offers afgeneem het en die oorspronklike doel begin verdwyn het, het 'n nuwe doel navore gekom en dit was sonde en hoe om daarvan ontslae te raak. In die Priestergeskrif sien ons dat by al die diereoffers dit gaan oor die bloed van die diere wat die versoening tussen die mens en God en ook tussen die gemeenskap en God bewerk. Die groot versoendag is dan juis so 'n geleentheid waar offers gebring word sodat die volk weer met God versoen kan word en van hulle sonde vergewe kan word. Die antieke offers het glad nie hierdie doel voor oë gehad nie. Die doel daar was om as dankoffers *Jahwe* se goeie guns te behou, sodat hulle sy seën kan ervaar.

Saam met die ontwikkeling van die sentralisering van die Joodse godsdiens in Jerusalem en rondom die tempel, het die offers van sy spontane karakter en betrokkenheid by die alledaagse lewe ontslae geraak. Dit het nou 'n abstrakte godsdienstige karakter gekry wat die doel van hulle godsdiens geword het. Wellhausen (2004:65) sê dat die direkte gevolg van hierdie ontwikkeling daartoe gelei het dat die Mosaïese gemeente die moeder geword het van die latere Christelike Kerk. Die Priestergeskrif en sy streng bepalings het sy grootste motivering geput uit die tydperk van die tweede tempel en was nie soseer daarop ingestel om die gebruike van die antieke tyd te vernietig nie. Dit sluit bloot volgens Wellhausen (2004:65) eenvoudig net by die heersende tydsgees (*Zeitgeist*) aan.

5.2.1.3 Die heilige feeste

As die heilige feeste van die verskillende bronne met mekaar vergelyk word, sien 'n mens ook raak dat daar 'n definitiewe ontwikkeling plaasgevind het vanaf die vroeë antieke gebruike na die Priestergeskrif.

i Die feeste by die Jehowis en Deuteronomium

Die feeste van Israel het ontstaan en saamgeval met die seisoene van die jaar en die opdragte kry ons dan ook breedvoerig uiteengesit in die boeke van Eksodus en Deuteronomium (Eksodus 23:14, 17; 34:23. “Drie maal in die jaar moet jy vir My 'n fees hou. Drie maal in die jaar moet al jou manspersone voor die aangesig van die Here Here verskyn” en Deuteronomium 16:16 “Drie keer elke jaar moet al jou mans in die plek wat die Here jou God sal kies, in sy teenwoordigheid verskyn: op die fees van die ongesuurde brood, die fees van die weke en die huttefees”).

Die feeste by die Jehowis en Deuteronomium hang ten nouste saam met die landboupraktyke van Israel. *...so fussen die Festenach der jehovistischen und der deuteronomischen Gesetzgebung auf den Ackerbau, der die Grundlage wie des Lebens so der Religion ist. Das Land, das fruchtbare Land, ersetzt Himmel und Hölle zugleich. Jahve gibt das Land und sein Vermögen, er empfängt das Beste vom Ertrage zum*

Dank, deu Zehnten als Anerkennung seines Besitzrechtes (Wellhausen 2001:87). Hiebert (1996:141-149) bevestig dit ook dat die mense in die Jahwistiese tyd, landbouers was wat vir hulle bestaan van landboupraktyke afhanklik was.

Hierdie feeste is waarskynlik afgelei van baie van die Kanaänitiese feeste wat gevier is om van die opbrengs van die land aan Baäl te wy. In die pre-eksiliese Israel was daar hoofsaaklik drie feeste gevier wat almal in verband met die opbrengs van die land gestaan het. Dit was die fees van die ongesuurde brode, die fees van die weke en die fees van die eerste oes. Hierdie feeste word breedvoerig in Eksodus 23:14-19 beskryf asook in Eksodus 34:18-26 en Deuteronomium 16:1-17. Hierdie feeste word almal in verband gebring met Kain se offer wat hy gebring het toe hy van die opbrengs van die landbouprodukte wat hy geoes het, tot *Jahwe* geoffer het. Al drie die feeste staan ook in direkte verwantskap met die uittoeg uit Egipte en die intog in Kanaän en moes elke jaar gevier word.

- a. Die fees van die ongesuurde brode vereis dat die volk vir sewe dae ongesuurde brood eet. Hierdie sewe dae begin op dieselfde dag in die maand Abib waarop Israel uit Egipte uitgetrek het. Die volk mag met hierdie fees ook nie sonder offers voor *Jahwe* verskyn nie.
- b. Die fees van die eerste oes moet gevier word wanneer die eerste oes van dit wat gesaai is in daardie jaar, ingebring word.
- c. Die fees van die weke moet aan die einde van die jaar gevier word nadat alles van die land ingebring is wat die land daardie jaar opgelewer het.

Geen melding word in die Jehowistiese literatuur gemaak van die pasga of paasfees nie. Dit is eers in Deuteronomium dat hierdie woord gebruik word. Die offer van die eersgeborene word wel in verband gebring met die fees van die ongesuurde brode maar die klem val op die fees van die ongesuurde brode en nie die paasfees nie. In die Jehowis kry ons nie veel inligting oor presies wanneer die feeste gevier moet word nie, maar Deuteronomium 16:9 sê dat die fees van die oes moet sewe weke na die fees van die ongesuurde brode gevier word.

Die fees van die ongesuurde brode val saam met die eerste keer dat daar geoes word en dit val weer saam met paasfees. Sewe weke later word dus die fees van die eerste oes gevier en dit word in verband met pinkster gebring. In die Jehowis word die woord “pasga” (נֹּחַל) nie gebruik nie en dis eers in Deuteronomium 16:1 dat die woord voorkom. Die sewe weke vorm dus een groot geleentheid wat deur ’n fees begin en afgesluit word.

Die Jehowis se feeste dra geen inligting van die latere tradisies dat die pasga in verband staan met die dood van die eersgeborenes in Egipte en dat die bloed wat die Israeliete aan die kosyne moes smeer, hulle eersgeborenes gespaar het voor die trek uit Egipte nie. By die Jehowis het ons suiwer te doen met feeste waarin *Jahwe* gedank word vir die land waarheen Hy hulle gelei het en dat Hy vir hulle deur hierdie land sorg met voedsel. Die paasfees waarin die redding van die eersgeborenes en die daaropvolgende uittoeg uit Egipte gevier is, was waarskynlik een van die feeste van antieke Israel wat gevier is in die tyd van hulle nomadiese bestaan (Wellhausen 2004:71-72). Dis net hierdie paasfees wat nog bekend is van al die ander feeste wat opgehou vier is met die intog in die land. Die fees het die uittoeg herdenk en moes in die wildernis gevier word. Met die dat die volk nou in stede begin woon het, het hierdie fees in onbruik geraak en was dit waarskynlik slegs in stamme gevier wat met hulle nomadies bestaan voortgegaan het.

Die Bondsboek (Eks. 21-23) dra geen kennis van so ’n fees nie en al die feeste wat gevier word, het die land en die opbrengs van die land in die oog. Dis eers later, na die val van Samaria en die hervormings van Josia dat die paasfees prominensie kry en weer ingestel word volgens Deuteronomium 16 (vgl. ook Hoppe 1989:31-47).

Die viering van die Sabbatdag was volgens Wellhausen (2004:85-86) ’n ou antieke fees wat suiwer ingestel is as rusdag. Die dag is ingestel sodat al die werkers kan rus en nuwe krag kon kry vir die week van werk wat voorgelê het. Dit was ’n ook offerfees geleentheid waar die land en die werkers dus vir een dag in die week hulle werk moes op offer vir rus.

ii Die feeste by die Priestergeskrif

In die Priestergeskrif word die feestelike siklus breedvoerig in Levitikus 23:1-8;23-38 en Numeri 28-29 verduidelik. Die feestelike vierings word in die Priestergeskrif uitgebrei met 'n gesamentlike offer wat gedurende paasfees gevier word en ook op die pinksterfeesdag. Ook die fees van die tabernakel word uitgebrei sodat offers op die eerste tot die sewende dag gebring word vir die sondes van die volk. Daar was ook nog individuele offers toegelaat, maar dit word in waarde afgewaardeer. Die paasfees word die enigste fees wat oorbly waarby daar nog 'n maaltyd betrokke is en die bepaling strek net tot klein groepe of families en dit vind plaas in die huise eerder as by die tempel voor Jahwe. In die Priestergeskrif verander die drie feeste wat te doen gehad het met die opbrengs van die land bloot na geleenthede waar dankoffers aan die priesters gegee word, volgens Wellhausen (2004:76). Op die manier verloor hierdie drie feeste hulle besonderse spontane en feestelike karakter en verval die ete wat daarmee saamgegaan het. Dit word bloot nou 'n suiwere godsdiensoefening.

In die Priestergeskrif word die feeste nou vir die eerste keer ook aan spesifieke datums gekoppel wat bepaal word op grond van die fases van die maan. Hierdie nuwe datums wat aan die feeste gekoppel word, bring die laaste breuk met die ou antieke feeste omdat dit nou losgemaak word van die oorspronklike konteks waarin die feeste volgens die Jehowis en Deuteronomium ontstaan het. In die Jehowis en in Deuteronomium was die feeste se tye gekoppel aan die oeste en die opbrengs van die land. Deurdat die feeste nou losgemaak is van hulle oorspronklike konteks het die Priestergeskrif dit nou met nuwe inhoud kom vul. Die fees van die tabernakel wys heen na die huttefees toe die Israeliete vir hulleself skuilings gebou het om hulle verblyf in die woestyn met die intog te herdenk.

Paasfees word nou die fees wat aan die uittog uit Egipte gekoppel word waar dit nie terugverwys na die eersgeborenes van die Egiptenare wat gesterf het nie, maar na die eersgeborenes van Israel wat gered is. Die ongesuurde brode word deur die Priestergeskrif 'n historiese feit gemaak wat aan die uittog verbind word.

Al die aspekte rondom die paasfees word losgemaak van enige van die gebruike van die tabernakel. Die Pinksterfees word die enigste oorblywende fees wat nie histories verklaar word nie en wat vir latere Judaïsme behou gebly het en wat later 'n herdenking geword het vir die gee van die Wet by Sinai aan Moses. Die sentralisering van die godsdien van Israel het volgens Wellhausen (2004:78) ook 'n veralgemening van Israel se godsdien tot gevolg gehad. Dit is hierdie veralgemening ten opsigte van Israel se feeste wat ook een van die groot verskille word tussen die feeste van die Priestergeskrif en die vroeëre feeste van Israel.

Met die hervorming van Josia⁸ in 621 v.C. het hy die dele van Deuteronomium wat hy gebruik het vir sy hervorming die "Boek van die verbond" gemaak wat nou deur Israel as wet aanvaar is. Die volk het onderneem om volgens hierdie bepalings in die Bondsboek voortaan as *Jahwe* se volk te leef. Een van die bepalings in hierdie Bondsboek is dat die volk die paasfees van *Jahwe* sal hou en sal vier. Met Esra se oorhandiging van die wetboek aan die gemeente in Jerusalem was hierdie wet ook daar beskryf as afkomstig van *Jahwe* soos hy dit aan Moses oorgedra het. Wellhausen (2004:80) sê dat die bepalings van die huttefees in die Priestergeskrif ongeveer tweehonderd jaar later moes ontstaan het as die bepalings in Deuteronomium oor dieselfde fees. Wellhausen baseer sy argument op die verskil in die lengte van die fees in Konings en Kronieke wat later as Konings geskryf is. Volgens 1Konings 8:66 het Salomo die mense op die agste dag van die fees van die tabernakels huis toe gestuur terwyl die koning in 2Kroniek 7:9 (wat oor dieselfde gebeure handel) die mense eers op die negende dag huis toe stuur. In latere Judaïsme (Joh. 7:37) word die agtste dag as die belangrikste dag beskou en daarom was hierdie agste dag 'n latere toevoeging tot hierdie fees waarvan Konings nie kennis dra nie.

In die Priestergeskrif is daar geen verwysings na landbouprodukte wat deel van die paasfees moes wees, soos met die vroeë feeste van Israel nie.

⁸ Volgens M.J. Paul (1990:273) was die hervorming van Josia nie 'n verbond herstelling nie, maar 'n verbond hernuwing. Die ou verbond soos deur Jahwe ingestel is, was steeds geldig met al sy seeninge en vervloekings.

Dit was vir Wellhausen 'n verdere bewys dat die Priestergeskrif na Deuteronomium gedateer moet word. Met die skryf van die Priestergeskrif was Israel nie meer in die land nie en het daarom nie 'n opbrengs van die land gehad, om te offer nie. Met en na die Babiloniese ballingskap het Israel sy posisie as landbouers verloor en word hulle meestal handelaars en besigheidsmense.

'n Verder belangrike verskil tussen die geskrifte van die Jehowis en Deuteronomium met die Priestergeskrif, is die byvoeging van twee verder feeste by die reeds bestaande feeste van Israel. Die feeste val in die tydperk tussen die Pinksterfees en die huttefees. Die eerste is die Nuwejaarsfees en die tweede is die fees van die groot versoendag. Nie die Jehowis, Deuteronomium, historiese boeke of die profetiese boeke, dra enige kennis van hierdie twee feeste nie. Die eerste teken van hierdie feeste, volgens Wellhausen (2004:83), kry ons eers in die ballingskap en wel in Esegïel 45:18-20: "So sê die Here my God: "Op die eerste dag van die eerste maand moet jy 'n bul sonder liggaamsgebrek vat en die heiligdom laat reinig: die priester moet van die sondeofferdier se bloed vat en dit aan die kosyne in die tempel smeer en aan die vier hoeke van die boonste vlak van die altaar en aan die kosyne van die poorte na die binneste voorhof toe; dit moet hy ook doen op die sewende van die maand ter wille van mense wat onwetend of uit onkunde gesondig het; so moet julle die tempel reinig". In die Priestergeskrif word die fees van die groot versoendag wat op die tiende dag van die sewende maand val, die belangrikste en heiligste van al die feeste. Hierdie fees word dan ook, te danke aan die Priestergeskrif, normatief vir die post-eksiliese periode.

Die offers en ander feeste het met die ballingskap verdwyn weens omstandighede, maar die een fees wat ten alle tye gehou kon word, was die fees van die groot versoendag (יום הכפורים). Vir die Jode word hierdie die belangrikste fees om te vier, ongeag jou omstandighede.

Vir Wellhausen (2004:85) lyk dit ook of daar 'n verband is tussen die nuwemaan en die Sabbat. In die Pentateug kry ons nie veel inligting wat vir 'n mens hiermee kan help nie, maar volgens Amos 8:5 (“Julle sê: Wanneer is die nuwemaan verby, sodat ons koring kan verkoop, en die Sabbat, sodat ons die graanskuur kan oopsluit”) en 2 Konings 4:22-23 (“Daarop roep sy haar man en sê: Stuur tog vir my een van die dienaars met een van die eselinne, dat ek gou na die man van God kan gaan en terugkom. En hy sê: Waarom gaan jy vandag na hom? Dit is geen nuwemaan of Sabbat nie. En sy antwoord: Wees maar gerus!”) lyk dit tog of daar 'n verband bestaan tussen die eerste Sabbat van die maand en die nuwemaan en dat die maan gebruik is as maat om die vier Sabbatte in elke maand te bepaal. In die Jehowis en Deuteronomium is daar egter geen aanduiding van so 'n nuwemaanfees of dat dit in verband gebring is met die Sabbat nie. In die Priestergeskrif word wel na die nuwemaan verwys, maar word nie in verband met die Sabbat gebring nie. Die nuwemaan word die maatstaf van waar die ander feeste se datums bepaal word en dis al funksie wat dit by die Priestergeskrif het. Die Priestergeskrif wou homself en Israel se godsdienste van enige heidense konnotasie wat daar aan die nuwemaan gekleef het, distansieer.

Die herkoms van die Sabbat as fees vir Israel het 'n lang aanloop gehad. Vir Israel word die dag by uitstek 'n rusdag. Die dag word 'n rusdag nadat die oesfees gehou is sodat daar van die harde werk na die oesinsameling 'n bietjie gerus kan word. Dit het ook soos die feeste saamgeval met die nuwemaan. Daarna word die Sabbat 'n rusdag maar ook 'n fees waarop geoffer word. In die Priestergeskrif sien ons 'n verdere verandering wat plaasvind aangaande die karakter en kwaliteit van die Sabbat. Volgens 2 Konings 4:22-23 was die Sabbat 'n dag wat anders as die anders werksdae was en waarop dinge gedoen kan word waarvoor daar nie andersins tyd is nie. In die Jehowis en Deuteronomium is die Sabbatdag 'n spesifieke rusdag met betrekking tot die landbou en is almal en alles veronderstel om op hierdie dag te rus. (Wellhausen 2004:86).

Lees 'n mens Eksodus 20:10; 23:12; 34:21 en Deuteronomium 5:13-14, wat bepalings gee oor die Sabbat, sien 'n mens ook dat hierdie bepalings die werkgewer in gedagte het en dat die werkgewer sy werksmense en diere moet laat rus. In die Priestergeskrif sien ons dat die doel van die Sabbat nie op die rus van die alledaagse werk val nie en word dit nou losgemaak van 'n feesgeleentheid soos dit 'n vreugdevolle fees by antieke Israel was. Dit word nou 'n algehele rusdag waarop geen werk verrig mag word nie. Die Priestergeskrif word volgens Wellhausen (2004:87) selfs verander om hierdie punt te beklemtoon (vgl. Genesis 2:2: "En God het op die sewende dag sy werk voltooi wat Hy gemaak het, en op die sewende dag gerus van al sy werk wat Hy gemaak het"). Hierdie laaste gedeelte word as 'n byvoeging beskou om die eerste deel van die vers wat impliseer dat God nog op die sewende dag ook gewerk het, te korrigeer sodat dit dan ook die feit bevestig dat God op die sewende dag gerus het.

Van die neo-Babiloniese tydperk af tot by Jeremia word die Sabbat gesien as 'n dag waarop offers gebring kan word. Vanaf Jeremia is daar 'n beweging om hierdie dag as 'n suiwer rusdag te sien. Met die ballingskap is Israel uit sy land uit en kan derhalwe nie meer die landboufeeste hou nie. Die omstandighede word nou geskep waarbinne die Sabbat nou 'n suiwer rusdag word waarop niks gedoen mag word nie. Saam met die besnydenis, wat nou sterk na vore tree, word dit een van die uitstaande gebruike wat die Jode nakom om hulle te onderskei van die anderheidense volke. Van hier af het die viering van die Sabbatdag aan die hand van die Priestergeskrif verder ontwikkel totdat dit later geword het, soos wat dit dan ook in die Judaïsme toegepas is.

Saam met die Sabbat het ook die Sabbatsjaar ontwikkel. Die begin van hierdie gebod in die Jehowis (Eks. 21:2-6) het betrekking gehad op die slawe wat in die sewende jaar vrygestel moes word, nadat hulle vir ses jaar vir jou gewerk het. Ook was daar die bepaling dat 'n land vir ses jaar bewerk moes word en dat dit in die sewende jaar onbewerk gelaat moes word sodat dit in die sewende jaar kos aan die armes en hulle vee kon bied (Eks. 23:10-11).

Hierdie bepalings het op hierdie stadium geen verband gehad met die Sabbat nie, maar was bloot om menslikheidsredes so bepaal. In Deuteronomium 15:2-6 en 12-18 word hierdie bepalings ook herhaal, maar hier word 'n verdere aspek bygebring. Ook skuld moet in die sewende jaar afgeskryf word.

By die Priestergeskrif (Levitikus 15:1-7) tree die Sabbatsjaar sterk na vore en word die sewende jaar gekenmerk deur die feit dat dit ter ere van *Jahwe* gehou moet word. Vir Wellhausen (2004:89) is dit duidelik dat Eksodus 23:19-11 die basis vorm van hierdie bepaling maar dat dit in die Priestergeskrif 'n nuwe betekenis kry. Hier word dit nou 'n nuwe bepaling. Dit hang dus nie meer van die eienaar van slawe af om hierdie sewende jaar te vier op hulle eie bepaalde tyd nie, maar dit word nou 'n vaste bepalings wat nou op die hele volk betrekking het en hulle almal is daaraan verbind. In die Priestergeskrif word daar ook 'n verder uitbreiding op die Sabbatsjaar gemaak met die byvoeging van 'n Jubeljaar. Die Jubeljaar word 'n parallel vir die Pinksterfees. Waar die Pinksterfees op die vyftigste dag na die sewende Sabbat val en die einde van die nege-en-veertigste dag van daardie periode aandui, word die Jubeljaar nou 'n kunsmatige instelling wat die einde van die periode beteken van die sewende Sabbatsjaar.

Die Sabbatsjaar het sy oorsprong volgens Wellhausen (2004:89-90) in die ballingskap waar die lande in Juda nie bewerk is nie en wat as kompensasië gedien het vir die jare wat daar geen Sabbatsjaar gevier was nie (vgl. Levitikus 26:34-35: "Dan sal die land vir sy sabbatte vergoeding kry, al die dae van sy verwoesting, terwyl julle in die land van julle vyande is; dan sal die land rus en vir sy sabbatte vergoeding gee. Al die dae van sy verwoesting sal dit rus — die rus wat dit nie gehad het in julle sabbatte toe julle daarin gewoon het nie"). Die Jubeljaar was ingestel in 'n veel later tydperk en volgens Wellhausen het Jeremia geen kennis gehad van so 'n instelling nie.

5.2.1.4 Die priesters en die Leviëte

Die Priestergeskrif se inligting ten opsigte van die priesters en Leviëte vertoon weinig ooreenkomste met die van die Jehowis en Deuteronomium. Uit die Priestergeskrif se inligting oor hierdie twee ampte kan duidelik die priesters se hand en vooroordele raakgesien word. Die Priestergeskrif gebruik twee belangrike aanduidings om die rangorde van die priesters vanuit Israel te legitimeer. Eerstens word die stam van Levi onderskei van die res van die elf ander stamme. In Numeri 2 word daar beskryf dat die Leviëte rondom die heiligdom moet kamp sodat hulle die heiligdom kon afskort word van die res van die stamme (vgl. Spencer 1984:267-271 vir 'n beskrywing van die take van die Leviëte). Tweedens word daar onderskeid getref binne die stam van Levi tussen die geslag van Aäron en die Leviëte (Wellhausen 2004:90).

Hierdie onderskeid tussen die seuns van Aäron en die Leviëte word sterk in die Priestergeskrif benadruk. Die seuns van Aäron is die enigste persone wat as priesters mag optree en is die enigste persone wat bevoeg is om die brandoffers te bring en wierook te mag brand. Die Leviëte word aan die Aäroniëte gegee as hulle dienaars en wat die laer klas werk in die heiligdom moet doen (volgens Numeri 3:6 en 9: "Laat die stam van Levi nader kom, en stel hulle voor die priester Aäron, dat hulle hom kan dien. En jy moet die Leviëte aan Aäron en sy seuns gee; hulle is heeltemal aan hom gegee uit die kinders van Israel"). Volgens die Priestergeskrif was die seuns van Aäron lankal reeds priesters en was die Leviëte nie deur *Jahwe* aangestel vir hulle diens in die godsdiens nie, maar deur die Israeliete self. Die Priestergeskrif verhef die seuns van Aäron as priesters wat vêr bokant die Leviëte verhewe is.

In Esegïël se plan vir die nuwe Jerusalem wat hy gee in die jaar 573 v.C., gee hy 'n spesifieke rede vir die degenerering van die Leviëte. In Esegïël 44:6-16. word die Leviëte daarvan beskuldig dat hulle die tempel ontwy het en dat hulle vir hulle straf verlaag word tot tempeldienaars. Die Leviëte word na 'n laer rangorde geskuif as straf op hulle ontwyding van die tempel en hulle toeweyding aan die aanbidding op die hoogtes.

Uit die gedeelte in Esegïel 44:6-16 kan daar afgelei word dat daar tot en met die tyd van Salomo se tempel, geen onderskeid getref is tussen die priesters en die Leviëte nie. As bogenoemde in ag geneem word, dan kan 'n verdere gevolgtrekking gemaak word, naamlik dat Esegïel geen kennis dra daarvan wat in die Priestergeskrif staan nie en dat dit beteken dat die Priestergeskrif dus nog nie bestaan het nie. Die priesters daarteenoor wat hulle posisies behou en wat nou die taak van diens in die tempel van Jerusalem gaan behartig, is die Leviëte wat hulle nie aan hierdie afgodery skuldig gemaak het nie en getrou hulle diens in die tempel in Jerusalem nagekom het. Volgens Esegïel is dit die seuns van Sadok en word hulle nou in rangorde verhef en die ander Leviëte word die tempelwerkers (Wellhausen 2004:91-92).

In Deuteronomium sien ons dat die Deuteronomis nie wou sien dat daar onderskeid moes wees tussen die Leviëte wat op die hoogtes diens gedoen het en wat nou met die sentralisering van die godsdiens skielik sonder heenkome is nie. Deuteronomium pleit dat die Leviëte wat terugkeer na Jerusalem 'n gelyke deel sal kry aan die waarneming van die tempeldiens in Jerusalem. Die seuns van Sadok was nie gewillig om hulle posisie te deel nie en dit gebeur dan ook nie (2 Konings 23:9: "Die priesters van die hoogtes mag egter nie op die altaar van die Here in Jerusalem geklim het nie, maar hulle het ongesuurde brode onder hulle broers geëet"). Die skeiding wat daar in Esegïel gemaak word tussen die Leviëte en die seuns van Sadok word deur die Priestergeskrif beskryf asof dit al lankal bestaan. Volgens die Priestergeskrif bestaan hierdie skeiding en klasseverskil alreeds vanaf die tyd van Moses. Aangesien Esegïel in sy tyd nie kennis dra van so 'n onderskeid nie, is 'n bewys dat so onderskeiding nie bestaan het nie en eers later deur die priesters as 'n bepaling bygevoeg is.

In antieke Israel, voor die uittog, was daar nie 'n verenigde volk wat as Israel bekend gestaan het nie. Die gebied binne en buite Kanaän is deur verskillende stamme bewoon. Hierdie stamme het onafhanklik van mekaar bestaan en daar was nie een stam wat afgesonder was as 'n heilige stam wat die godsdiens van Israel beheer het nie.

Volgens Wellhausen (2004:94) is dit in teenstelling met die Priestergeskrif wat aanspraak maak daarop dat die Israeliete van die begin af 'n hiërokrasie van regering gehad het. Hierdie hiërokrasie het volgens die Priestergeskrif aanspraak al sedert die omswerwing van Israel in die wildernis bestaan. Hierdie hiërokrasie het bestaan uit die geestelike werkers wat die geraamte gevorm het, die hoëpriester as die hoof en die tabernakel as die hart. Hierdie aanspraak van die Priestergeskrif kan egter op geen historiese punte bewys word nie en was waarskynlik net gemaak om legitimiteit aan hulle latere posisie te verleen.

Uit die boek Rigters is dit egter duidelik dat die volk op daardie stadium nog uit losstaande stamme bestaan het en dat daar geen teken was van so 'n hiërokrasie waar die verskillende stamme bymekaargekom het oor 'n gemeenskaplik saak of rede nie. Uit Rigters sien ons eerder 'n sekulêre weergawe van die geskiedenis sonder enige verwysing na gesamentlike kerklike verwysings van enige aard. Rigters gee geen ereplek aan die hoëpriester as die persoon wat deur *Jahwe* aangestel is om Israel te lei of oor geestelike sake toesig te hou nie. Die rigters was die leiers van die volk en het opgetree uit die aard van hulle persoonlikhede en leierskap in 'n situasie wat daadwerklike optrede vereis het. Hierdie rigters het hoofsaaklik ook binne hulle eie stamme tot voordeel van hulle stamme opgetree en nie namens die hele volk nie. Dit is dus duidelik dat die rigters nie die gevolge was van 'n hiërokratiese stelsel wat by Moses en Aäron gebruik is en toe onverklaarbaar doodgeloop het nie. Daar was geen so stelsel in gebruik nie. Die Rigters was die eerste tree na 'n burgerlike vorm van gesag wat uitgebrei is na die groter Israel en later uitgeloop het op die monargie. In Rigters is daar geen aanduiding van die amp van 'n hoëpriester of dat daar hoegenaamd iemand was wat die rol vertolk het as die leier van die godsdienst van Israel nie (Wellhausen 2004:94).

Die rede hiervoor kan wees dat daar op daardie stadium geen heilige of gesentraliseerde aanbiddingsplek was waar hy kon optree nie. In 1 Samuel 6:13-16 sien ons hoe die mense van Bet-Semes self offers aan *Jahwe* gebring het nadat hulle die ark van *Jahwe* sien verbygaan het.

Die Leviete het self die ark met die goue voorwerpe afgelaai en die inwoners het self die brandoffers en diereoffers aan *Jahwe* gebring. Priesters was nie as nodig beskou nie en ook word daar nie genoem dat hulle die wet oortree het nie. Dit was die praktyk van daardie tyd. Volgens Wellhausen (2004:95) is dit eers met die verskyning van die heiligdomme en aanbiddingsplekke dat die priesters en hulle rol op die voorgrond begin tree. Die eerste priester van wie ons lees wat uitsluitlik die rol as priester vervul het, was Eli en sy twee seuns Hofni en Pinehas, wat tot die stam Efraim in Silo behoort het. 1 Samuel 2:27-36 sien ons dat Eli en sy nageslag self deur *Jahwe* aangestel is om as priesters in Israel op te tree, maar dat na Eli se seuns se onbehoorlike gedrag as priesters hierdie amp by hulle weggeneem is. *Jahwe* sê dat Hy later weer 'n priester sal aanstel om die werk te doen. In die tydperk van die rigters word daar net na twee heiligdomme verwys, naamlik Silo en Dan. Dit was dus die enigste twee plekke wat in hierdie tydperk gebruik is.

In Rigters 17 sien ons ook dat Miga vir hom 'n heilige plek ingeruim het en afgodsbeeldjies daar opgerig het. Hy het ook een van sy eie seuns as priester gewy en sy heiligdom bedryf. Daar word nie 'n waardeoordeel oor Miga se gedrag uitgespreek nie en vers 6 sê: "In daardie tyd was daar nog nie 'n koning in Israel nie. Elkeen het gedoen wat reg is in sy eie oë." Dit is dus die aanduiding dat Miga se optrede nie as verkeerd beskou is in daardie tyd nie. Miga het ook 'n Leviet uit die stam van Juda as priester aangestel en hom betaal om sy priester te wees.

In 1 Samuel 34:34-36 sien ons dat elkeen toegelaat was om self sy offer te bring en dat Saul die altaar gebou het daarvoor, al was daar priesters teenwoordig om die offers te kon bring. Daar was geen verbod op die aanraking of verwysing na enige afstand wat gehou moes word deur die gewone lede van die volk nie. Ook in 1 Samuel 21 sien ons dat selfs die gewyde brood deur Dawid aangeraak word en dat hy dit aan sy manne gee om te eet sonder dat dit veroordeel word.

In die vroeë tydperk van Israel se godsdienste en ook tydens die Rigtertydperk was daar dus nie baie priesters en heilige plekke nie.

Die priesters het nie 'n groot rol gespeel nie en elkeen kon self offer soos hy wou. Geen vaste reëls en voorskrifte het toe al bestaan nie.

i Die priesters in Israel

Na die verdeling van die ryk word Jerobeam 1 die koning van Israel en word Jerobeam uitgebeeld as die persoon wat ook die aanbidding in Israel sy gestalte kom gee het. In 1 Konings 12:28 en 13:33 word gesê dat Jerobeam twee goue kalwers laat maak het en dit opgerig het by Dan en Bet-el. Hy het ook die aanbiddingsplekke op die hoogtes laat bou en priesters uit die gewone mense aangestel al was hulle nie Leviete nie. Die heilige plekke was openbare plekke en met verloop van tyd het dit so 'n belangrike deel van die Israel se samelewing geword dat daar nie meer daarsonder klaargekom kon word nie. Die vinnige wisseling van die konings in die Noordryk het bygedra tot die vestiging van die priesterlike amp in Israel (Wellhausen 2004:99). Dit het 'n mate van stabiliteit verleen in die onsekere tye as daar nie 'n koning was nie of as daar 'n nuwe koning gekroon is. Wanneer iemand toetree in die amp van priester het dit ook beteken dat daardie persoon dan afgesonderd word vir die werk van *Jahwe* en dat hy homself dan moet losmaak van al die aardse dinge. Hy moet homself losmaak van sy familie en familiebande. Wie priester wou gewees het of wat aangewys is deur Jerobeam, word deur hom tot priester gesalf. Uit 1 Samuel 2 sien ons ook hoe Samuel van kleins af afgesonderd was en dat hy toe alreeds by die tempel gewoon het en sy ma hom daar kom besoek het. Sy ma het hom aan *Jahwe* se werk afgestaan sodat hy ten volle aan *Jahwe* gewy was.

Wellhausen (2004:99) sê dat die priesters van die Noordryk verenig was in hulle amp en word hulle as groep beskryf en nooit as individue nie. Die amp van priester het sy basis in Deuteronomium 33:8-11: “En van Levi het hy gesê: U Tummim en u Urim is vir die man, u gunsgenoot, u wat deur U beproef is in Massa, met wie U getwis het by die waters van Mériba; wat van sy vader en sy moeder gesê het: “Ek sien hom nie, en sy broers nie erken het en van sy seuns niks geweet het nie; want hulle het u woord bewaar en u verbond gehou.

Hulle sal Jakob u verordeninge leer en Israel u wet; hulle sal reukwerk voor U neerlê en 'n voloffer op u altaar. Seën, Here, sy krag, en laat die werk van sy hande U welgevallig wees; verpletter die lendene van die wat teen hom opstaan en hom haat, sodat hulle nie kan opstaan nie”.

Moses word gesien as die eerste priester wat ook die stigter van die priesteramp en sy gebruike was. Saam met die seën van Moses (Deuteronomium 33) gee die gedeeltes in Hosea 4:1-10 vir ons die meeste inligting rakende die priesterlike amp in die Noordryk. Die priesters was die geestelike leiers van die volk en die feit dat die priesters daarvan beskuldig word dat hulle nie hulle taak na behore vervul nie, is reeds 'n goeie aanduiding dat die priesters van Israel wel hierdie ampte beklee het. Die priesters in die Noordryk het nie so op die voorgrond gestaan soos die profete nie en was nie betrokke by politieke aangeleenthede soos die profete Elia en Elisa nie. Hulle was baie uitgesproke oor die moraliteit van Israel. Die priesters het nie leiding geneem nie en maar soos die res van die volk gelewe.

ii Die priesters in Juda

Volgens Wellhausen (2004:102) het die ontstaan van die priesterdom in Juda dieselfde paadjie geloop as dié van Israel. Latere Judeërs het gepoog om deur waninligting die ontstaan van die priesterdom in Israel toe te skryf aan die koning wat mense na willekeur aangestel het en dat die ontstaan van die priesterdom in Juda die oorspronklike priesterdom is wat van Moses se tyd af oorgedra is. Die feite is egter dat ook die seuns van Sadok, waaruit die priesterdom ontstaan het, deur konings Dawid en Salomo aangestel is as priesters in Jerusalem. Die konings het vrye toegang gehad tot die tempel en dit was deel van die paleis van die koning, soos blyk uit 1 Konings 7 en 2 Konings 11. Die koning het die godsdienst gereguleer en die priesters moes maar gedweë die koning se besluit implementeer. Die koning het sekere praktyke gestaak, ingestel of verander soos dit hom gepas het. Die godsdienst van Juda was gesien as net nog 'n aspek van sy koninkryk waarvoor hy regeer en besluite geneem het.

Die koning kon self ook offer, maar het dit gewoonlik net by buitengewone geleenthede gedoen soos byvoorbeeld in 2 Konings 16:12-13, waar 'n nuwe altaar ingewy is.

Die gebeure in die Noordryk en die Suidryk onderskeidelik het later daartoe gelei dat daar onderskeid getref is tussen die priesterdom van Israel en Juda. Die Noordryk, met sy vinnige wisselings van konings en die verskillende persoonlikhede van die konings, het daartoe gelei dat stabiliteit in Israel in die slag gebly het. Dit het beteken dat die godsdienste en die mag van die priesters uitgebrei is. Langsamerhand het dit as 'n onafhanklike segment langs die koningskap ontwikkel. Dit het daartoe gelei dat die setel van mag by die priesters begin lê het. In Juda, wat groter stabiliteit beleef het, het dit nie gebeur nie en het die koning steeds die beheer oor die godsdienste en godsdienste behou. Met die hervormings van koning Josia het hy die koninklike godsdienste die amptelike godsdienste gemaak. Dit het ook beteken dat hierdie die amptelike godsdienste geword het van Juda en dat hierdie godsdienste in Jerusalem gesetel was. Die priesters wat op die hoë plekke die aanbidding behartig het, het hulself nou buite die amptelike godsdienste bevind en moes noodgedwonge 'n tweederangse posisie inneem. Baie van hulle het 'n laer pos aanvaar in Jerusalem en het van die laer take oorgeneem in die tempel. Daar was vir baie van die priesters geen ander opsie nie aangesien hulle nie hulle geestelike karakter wou verruil vir die sekulêre nie.

iii Die ontwikkeling van die priesterlike amp in die bronne

Die ontwikkeling van die priesterdom kan duidelik uit die bronne gesien word (Wellhausen 2004:103-104). Die Jahwis het geen verwysing na priesters en hulle amp nie. In Genesis word daar nêrens van priesters gepraat nie, tensy daar na ander volke se priesters verwys word. Die aartsvaders was self verantwoordelik vir die bring van offers en hulle het dit namens hulle stamme gedoen op die bepaalde kultiese plekke. Dit was eers met die ontwikkeling van die gemeenskap en die vestiging van die volk dat daar 'n behoefte ontwikkel het om mense aan te wys wie se werk dit sou wees om om te sien na die kultiese plekke en die bring van offers.

Die woord כהן is die woord wat vir priester gebruik word. Dis dieselfde woord wat ook gebruik word om ander volke se priesters mee te beskryf.

Die verbod om op te gaan na *Jahwe* se altaar in Eksodus 20:22-26 is nie 'n verbod wat deur die priesters ingestel is of op hulle van toepassing gemaak is nie, maar op elkeen uit die volk. In Eksodus 24:3-8 is dit die jong manne uit Israel wat die offers bring en Aäron en Moses word die stigters van die latere priesterlike amp. Die priesterlike amp was aanvanklik nie 'n beroep nie, maar 'n pos wat beklee is. Priesters was nie mense wat deur *Jahwe* geroep is nie. *Jahwe* het mense geroep om konings of profete te word, maar nie priesters nie.

Dit is eers in Deuteronomium 16:18 tot 18:22 dat die priesters 'n eie plek kry saam met die rigters en die profete. Dit is ook hier waar ons die eerste keer vind dat die priesters, Leviete genoem word en dat hulle uit die stam van Levi afkomstig is. In die voor-eksiliese behalwe die Pentateug, vind ons selde 'n verwysing na die term Leviet en priester. Dit was nie *Jahwe* wat mense aangestel het as priesters nie maar mense. Daarna kon jy 'n priester word as jou pa die priester was en jy in goeie gesondheid was. Miga stel een van sy seuns in Rigters 17:5 aan om priester te wees en daarna ook 'n Leviet om priester te wees (Rig. 17:1). Dit was waarskynlik waar die priesters ook hulle gebruik vandaan gekry het en word hierdie term later deel van hulle tradisie van hoe priesters aangestel word en dat hulle daarom ook reg het op lewensonderhoud uit hulle amp.

Die gebruik van die term “Leviet” as daar van priesters gepraat word, is iets wat eers met Esegïel in 573 v.C. 'n vaste instelling word. Hierna kom dit algemeen voor in die boeke van die latere profete. In die historiese boek word daar net twee maal na Leviete verwys. Die eerste is in Rigters 19-20 waar van 'n Leviet gepraat word, maar hierdie gedeelte is na-eksilies en kan dus nie in aanmerking geneem word nie. Ook in Rigters 17-18 word van “'n Leviet” gepraat en nie van “die Leviet” nie, maar hier het Leviet nie dieselfde betekenis as die latere Leviete en priesters nie (Wellhausen 2004:104).

Wellhausen sê ook dat die gedeeltes van 1 Samuel 6:15, 2 Samuel 15:24 en 1 Konings 8:4 en 12:31 in die historiese boeke, waarin wel na Leviëte verwys word, uitgesluit moet word omdat hy hierdie tekste as na-eksilies beskou. Daar word dus voor Esegïël nie na Leviëte as priesters verwys nie, omdat hierdie amp toe nog nie deel van die godsdiens van Israel was nie.

Wellhausen (2004:105) brei heelwat uit oor die twee priesterlike families wat wel genoem word voor Esegïël. In Rigters 18:30 word gesê dat Jonatan die priester in Dan was en dat hy die seun van Gersom was wat weer die seun van Moses was. Hierdie priesterlike afstammeling word dus aan Moses verbind, by wie die oorspronklike priesterlike amp ingestel en begin is, volgens die priesterlike tradisie. Die ander priesterlike tradisie wat bestaan het, was die van die Efraimiete van Silo wat ook verbind word aan Moses. Wellhausen (2004:105) sê dat die priester in Silo afkomstig was van die voorgeslag van Eli wat reeds deur *Jahwe* in Egipte geroep is. Hierdie is 'n duidelike verwysing na Moses wat deur *Jahwe* geroep en aangestel is. Hulle was geroep om as priesters op te tree en Pinehas, wat die priester oor die ark en heiligdom was (in Jos. 24:33) was die seun van Eleasar wat weer die seun van Aäron was. Wellhausen is egter van mening dat die Eleasar eerder Eliëser moet wees wat saam met Gerson die seuns van Moses was. Dit beteken dan dat beide priesterlike tradisies wat in Israel bestaan het terug gelei kan word na Moses wat as die eerste priester gesien is.

'n Verdere rede dat die priesterlike amp net van Moses afkomstig kon wees, lê in die feit dat in die Jahwis die naam van Aäron heeltemal ontbreek (vgl. ook Mulhall 1973:9). Volgens Wellhausen (2004:105) is dit die redakteur wat uit die Elohis vir Aäron 'n plek langs die van Moses gee. Wanneer *Jahwe* vir Moses beveel om na die Farao te gaan, is dit slegs Moses wat na hom gestuur word (Eks. 7:15; 8:1; 9:1,13 en 10:1). Die redakteur het die Jahwis en die Elohis met mekaar gekombineer. Elke keer wanneer die Farao vra dat die plaë sal ophou is dit Moses en Aäron wat saam voor hom verskyn. Agterna word Aäron egter heeltemal geïgnoreer.

Die moontlikheid is groot dat die priesterlike tradisie in die stamme in die familie van Moses voortbestaan het. Agterna het al die priesters in elke geval daarop geroem dat Moses hulle vader was. Nie noodwendig as voorvader nie, maar as die stigter van die priesterlike orde waarvan hulle nou deel was. Die Leviëte in Juda kry 'n oorerflike karakter en word 'n stam op sy eie. Die Leviëte het nie grond van hulle eie gekry nie, maar as erfplasing bekom hulle die priesterskap.

Deuteronomium verwys wel na die Leviëte in die landelike dorpieë en na die priesters en Leviëte in Jerusalem, maar selde na die Leviëte as 'n groep op sy eie. Die stam Levi het wel bestaan in die antieke Israel maar die stam het reeds verdwyn voor die monargie. Daar is geen historiese verband tussen die antieke stam Levi en die groep mense wat uit die verskillende priesterlike families ontstaan het, na die monargie, en hulself Leviëte genoem het nie. Waarom daar besluit is om die term Leviëte vir hulself op te eis kan nie met sekerheid gesê word nie. Wellhausen (2004:107) is van mening dat Moses moontlik 'n afstammeling van die stam Levi was en dat die verwysing na Levi dus eintlik 'n verwysing is na Moses wat hulle voorganger as priester was.

Hierdie term was egter eers later gebruik om na die kultiese amptenare as Leviëte te verwys. Priesters is nie georden nie en het ook nie sekere spesiale magte ontvang as hy sy pos opgeneem het nie. Uit die manier hoe hy sy pos beklee het en sy taak uitgevoer het, het hy eer en aansien bekom. Priesters was afgesonder vir *Jahwe* en moes op sy voorkop 'n goue blom dra waarop die woorde “vir *Jahwe* afgesonder” uitgeborduur is (Eks. 28:36). Dit het beteken dat die priester nou nie meer deel was van die gewone lewe nie, maar dat hy eenkant geplaas is vir diens aan *Jahwe*. Dit herinner aan die deel van die heiligdom in die tempel wat vir *Jahwe* afgesonder is. Die priesters is nie meer beskou as deel van die gewone wêreld nie. Die priester kon nou die allerheiligste deel van die tempel binnegaan en offers op die altaar bring en aan die heilige voorwerpe vat.

Om in staat te wees om die allerheiligste deel van die tempel in te gaan en aan heilige voorwerpe te kon vat moes die priester hom nie deur die gewone wêreld laat besmet nie en moes hy waak om nie met onrein dinge in aanraking te kom nie.

Hy is nie toegelaat om begrafnisse te hou of by te woon nie, behalwe waar dit die begrafnis van 'n nabye familielid was (Lev. 21:1-6). Hulle was verbied om met vrouens te trou wat voorheen prostitute was of wat geskei is van hulle mans (Lev. 21:7). Hulle moes seker maak hulle klere is skoon voordat hulle die heiligdom binnegaan en moes hulle weerhou van enige gebruik van wyn of alkohol (Lev. 10:8-11). Uit die priester se amp het sy waardigheid en mag gekom. In die aartsvadertydperk, voordat daar nog priesters was, was die mag aan die hoof van die stam gekoppel.

Die priesters was die bewakers van die heiligdom en het omgesien na besoekers en hulle geskenke en offers by hulle geneem en hanteer. Anders as by ander volke in die Ou Nabye Ooste, waar die priesters aan 'n sekere heiligdom gekoppel is en by daardie heiligdom moes bly, al trek die res van die stam weg, was Israel se heiligdom die tabernakel. Die tabernakel was 'n tent wat verskuif kon word en moes die Leviete die tabernakel oppas. Hulle moes ook sorg dat hulle eie slaapplekke altyd naby die tabernakel gemaak word. Esegïel het die heilige grond rondom die tempel aan die priesters en Leviete gegee as die plek waar hulle kon bly (Ese. 45:4). Daar was vanaf Miga se tyd altyd 'n priester wat omgesien het na die heiligdom. Dawid het vir Sadok en Abjater aangestel om toesig te hou oor die ark (2 Sam. 15:24-29). Salomo het egter vir Abjatar ontslaan en Sadok was alleen verantwoordelik vir die tempel.

Toe Jerobeam die heiligdom by Bet-el gevestig het, het hy dadelik 'n priester oor die heiligdom aangestel (1 Kon. 2:26-27). Die priesters en die heiligdom by Jerusalem het egter al die kleiner aanbiddingsplekke en priesters van hierdie aanbiddingsplekke in aansien en status ver oorskry. Voor die monargie was die priesters geassosieer met 'n heilige plek waar hulle die rol gehad het van beraders of tussengangers.

Dit was nie die aanvanklike taak van die priesters om offers te bring by die tempel nie. Dit was die taak van die priesters om die nodige reëlings te tref wanneer die ark vervoer moes word (Num. 4:58).

Moses word as die eerste priester van Israel beskou en afkomstig uit die stam van Levi. Dit is Moses se verbintenis met die stam Levi dat die Leviete aan die priesterlike amp gekoppel word. P maak in Eksodus 28:1 en 43 en ook in Numeri 3:10 die aanspraak dat slegs Aäron en die afstammeling van Aäron op die amptelike titel van priester aanspraak kan maak.

Dit is egter Moses wat die Aäroniete as priesters orden en dit gebeur in Eksodus 29:35 wanneer hierdie ordening sewe dae neem (vgl. ook Cody 1969:13 oor die amp van die priesters). Moses was nie in die ware sin van die woord 'n priester nie. Sy status was egter hoër as die van Aäron en daarom was hy in die regte posisie om vir Aäron en sy nageslag as die priesters van Israel te orden. In die laaste deel van Rigters, naamlik Rigters 17 -19, lees ons van die Leviete en hulle sosiale plek in Israel en ook oor hulle vroeë priesterlike aktiwiteite. Baie is geskryf en bespiegel oor of die Leviete wat die tempel diens gedoen het enige verbintenis gehad het met die stam Levi. Martin Noth (1984:89-90,234-235) het bespiegel of die kultiese leviete en die sekulêre leviete enige verbintenis met mekaar gehad het.

Na die Rigtertydperk is die enigste priesters waarop gefokus word, die priesters wat 'n rol gespeel het in die verhale rakende die lot van Israel. Die eerste van die priesters is Eli wat gesetel was by Shiloh. Hy fungeer in die verhaal van Samuel. Die priester-orde van Eli loop deur tot na die koningskap van Dawid. Die belangrikste heiligdom in Israel se geskiedenis op daardie stadium het onder die bestuur van die priesterorde van Eli geval. Hofni en Pineas se daad was 'n geweldige skande vir die priesterorde, asook Eli se gebrek aan dissipline ten opsigte van sy seuns. Die rol van Samuel skep ietwat van 'n probleem omdat hy nie 'n afstammeling van die priesterorde is nie, maar tog deur Eli vir priesterlike take aangewend word.

Wanneer die inligting wat Deuteronomium (vgl. Deut. 10:8-9, 18; Jos. 13:14, 33) gee oor die Leviëte vergelyk word met die inligting wat die Priestergeskrif gee, sien ons dat daar by die Priestergeskrif 'n groot ontwikkeling plaasgevind het. In Deuteronomium word die stam van die Leviëte as die tempel amptenare van Israel met klein treetjies bevorder. In die Priestergeskrif word dit breedvoerig bespreek. In die Priestergeskrif word die uitbreiding van die kerklike amptenare beskryf as die hele stam van Levi. Die belangrikste stap wat die Priestergeskrif egter volgens Wellhausen (2004:107) doen, is die onderskeid wat daar getref word tussen die kerklike en die gewone mense. Ook lê die Priestergeskrif klem op die onderskeid tussen die seuns van Aäron en die ander Leviëte.

In Deuteronomium word nog beskryf dat die priesters en die Leviëte op gelyke voet staan en gelyke aanspraak het wanneer die Leviëte van die plekke buite Jerusalem na Jerusalem toe kom (Deut. 18:1,6-7: “Die Levitiese priesters, die hele stam van Levi, mag geen deel of erfenis saam met Israel hê nie; van die vuuroffers van die Here en van sy erfdeel moet hulle eet. As 'n Leviet uit een van jou poorte kom, uit die hele Israel waar hy as vreemdeling vertoef, en hy na hartelus kom na die plek wat die Here sal uitkies, dan moet hy dien in die Naam van die Here sy God soos al sy broers, die Leviëte, wat daar voor die aangesig van die Here staan”). Hier is die fokus die beëindiging van die aanbidding op hoë plekke en dat die Leviëte wat dus na Jerusalem kom, op gelyke voet is met die priesters en Leviëte in Jerusalem. In realiteit het dit egter nie so gewerk nie en die Leviëte wat van buite Jerusalem kom word onderskei van die priesters in Jerusalem (seuns van Sadok) en word hulle skielik op 'n laer vlak geplaas (vgl. 2 Kon. 23:9). By Esegïël sien ons dat hierdie onderskeid 'n stappie verder gevoer word, maar dit word nog nie 'n gedwonge feit nie. By die Priestergeskrif word dit egter 'n vaste bepaling en Wellhausen (2001:140) praat van 'n *eine ewige Satzung*.

Met betrekking tot die amp van hoëpriester sien ons ook 'n ontwikkeling in die bronne. Van die vroegste geskiedenis af tot en met Esegïël in die ballingskap is daar geen teken van die bestaan van 'n hoëpriester nie.

In die tempel van Salomo het die tempelpersoneel so uitgebrei dat daar begin is om 'n struktuur onder die amptenare in die tempel daar te stel. In die tyd van Jeremia word die ampte volgens families opgedeel. Daar was nog nie 'n hoëpriester nie, maar wel 'n priester wat in beheer was van aanstellings en wat ook 'n tweede priester gehad het wat hom bygestaan het. Wellhausen (2004:110) sê dat 'n mens van die middel van die Pentateug egter begin lees van 'n hoëpriester wat aan die hoof van die tempel gestaan het. Sy posisie word gelegitimeer uit die feit dat soos wat die seuns van Aäron verhewe was bo die Leviete, was Aäron verhewe bokant sy seuns en word hy dus gesien as die “eerste hoëpriester” van Israel.

Tot en met die ballingskap was die koning die heerser oor Israel en was hy ook die hoof van die tempel en het hy die tempel besit. Die priesters was sy diensknegte en het vir die koning gewerk. Die tiendes of bydraes was direk aan die koning betaal en hy het die tempel in stand gehou. Met die Priestergeskrif sien ons egter dat dinge verander. Die bydraes van die volk word nou direk by die heiligdom betaal. Die heiligdom funksioneer ook nou onafhanklik van die staat en regering. Die hoëpriester word nou die hoof van die tempel en teokrasie en vervang daarmee die rol van die koning. Hy word die leier en verteenwoordig al twaalf die stamme van Israel en dra ook die stamme se name op sy bors en skouers. Wellhausen (2001:144) sê: *Vor der Anschauung des Priesterkodex steht Israel in der Tat nicht als Volk, sondern als gemeinde*. In die Priestergeskrif word Israel dus nie meer as 'n volk gesien nie, maar as 'n geloofsgemeenskap (kerk). Die aardse wette was nie belangrik nie aangesien Israel nie meer oor homself regeer nie. Volgens Wellhausen (2004:111) was die hele lewe nou gefokus op godsdienste en geloof.

Alhoewel die vroeë bronne geen kennis gehad het van 'n Moses-teokrasie nie, gebruik die Priestergeskrif die posisie van Moses en Aäron om daardeur die teokrasie, met die hoëpriester as leier, na die ballingskap te legitimeer asof dit reeds bestaan het in die tyd van Moses.

5.2.1.5 Die vergoeding van die tempel amptenare

Uit die bronne van die Pentateug kan daar ook met betrekking tot die vergoeding van die tempel amptenare 'n ontwikkeling gesien word van die vroeëre tydperk tot en met die begin van Judaïsme.

Wellhausen (2001:146) sê: *Die Macht und Unabhängigkeit des Klerus läuft parallel mit. Seiner materiellen Ausstattung, hier wie dort lässt sich daher die gleiche Entwicklung verfolgen.* Wat Wellhausen hiermee bedoel, is dat in dieselfde mate waarmee die kerklike ampte onafhanklik geraak het, het hulle vir hulself begin sorg in hulle eie onderhoud en vergoeding. In die vroeë geskiedenis van Israel se godsdienst het die eienaar van 'n heiligdom 'n geestelike persoon aangestel om daar diens te doen. Die eienaar van daardie heiligdom het dan aan die geestelike 'n bepaalde loon gegee. Met die ontstaan van die Levitiese oorerflike priesterlike amp in Juda, is dit nou die priesters wat in opdrag van *Jahwe* self in hulle eie vergoeding begin voorsien. Hierdie opdrag is volgens die Levitiese self deur Moses bepaal in Eksodus 32:26c-29: "Toe het al die seuns van Levi by hom versamel. En hy het vir hulle gesê: 'So spreek die Here, die God van Israel: Laat elkeen sy swaard aangord aan sy heup. Gaan heen en weer van poort tot poort in die laer, en laat elkeen sy broer en elkeen sy vriend en elkeen sy naaste doodmaak'. En die seuns van Levi het gehandel volgens die woord van Moses, en daar het van die volk op dié dag omtrent drieduisend man geval. Toe het Moses gesê: 'Vul vandag julle hand om te offer aan die Here — want elkeen is teen sy seun en teen sy broer — sodat Hy vandag 'n seën oor julle kan gee". Wellhausen (2004:112) sien hierdie verse as 'n latere toevoeging wat ooreenstem met die siening van Deuteronomium en wat deur die priesters gebruik is om legitimiteit aan die feit te gee, dat hulle hul eie vergoeding kan bepaal en beheer.

In die Jehowistiese tradisie sien ons by die aartsvaders dat die hele offer aan *Jahwe* gegee word en dat daar nie priesters betrokke is wat op 'n deel aanspraak het nie.

Later, wanneer die offers meer gemeenskaplik en gesamentlik plaasgevind het, was 'n deel van die offers vir *Jahwe* gegee en is die res in 'n heilige fees deur die feesgangers geëet. In 1 Samuel 2:12-17 sien ons hoe die seuns van Eli wat diens gedoen het as priesters, die offers wat die mense gebring het misbruik het om self gewin daaruit te trek en dat dit as 'n sonde voor die aangesig van die Here gesien was. Die priesters wat by was, kon natuurlik ook deel in hierdie feesmaal, maar het geen aanspraak op 'n deel van die offer gehad of daarvan vir hulself teruggehou vir latere gebruik nie. In Deuteronomium sien ons dat daar 'n verdere ontwikkeling plaasvind deurdat 'n deel van die offer nou met reg aan die priester gegee moet word as sy onderhoud en dat dit sy reg is om daarop aanspraak te maak (vgl. Deut. 18:3: "En dit moet die reg van die priesters wees van die kant van die volk, van die wat 'n slagoffer bring, of dit 'n bees of 'n stuk kleinvee is: hulle moet aan die priester die blad en die twee kakebene en die maag gee").

In die Priestergeskrif sien ons 'n verdere ontwikkeling deur dat die seuns van Aäron se aanspraak ook vermeerder na die borsgedeelte en die boud (vgl. Lev. 7:34: "Want die beweegbors en die hefboud het Ek van die kinders van Israel uit hulle dankoffers geneem en dit aan Aäron, die priester, en aan sy seuns gegee as 'n deel wat hulle vir ewig toekom van die kant van die kinders van Israel"). Dit is duidelik dat die Priestergeskrif die wet geword het van Judaïsme en dat die gedeeltes van die offers wat die reg van die priesters geword het net meer geword het soos wat die wet verander is. Die dele van die vee wat die priesters toekom word ook uitgebrei deur die Priestergeskrif na alle slagtings wat plaasvind, selfs al word dit nie as deel van die offergaweslagtings beskou nie.

In Deuteronomium is die priesters afhanklik vir hulle oorlewing van wat hulle kry gedurende die heilige feeste waar hulle die offers behartig het. Indien 'n persoon nie gewerk (offers bring nie) het as priester nie, mag hy ook nie geëet het nie (1 Sam. 2:36: "En almal wat in jou huis oorbly, sal kom om hulle voor Hom neer te buig vir 'n geldstukkie en 'n broodjie, en hulle sal sê: Voeg my tog by een van die priesterordes, dat ek 'n stukkie brood kan eet").

Die Aäroniete daarteenoor in die Priestergeskrif, hoef nie offers te gebring het nie en was steeds wetlik geregtig op die dankoffers wat gebring was.

Volgens Deuteronomium 14:23 was die priesters geregtig op 'n tiende van die koring, wyn en olie (Deut. 14:23: “En jy moet voor die aangesig van die Here jou God op die plek wat Hy sal uitkies om sy Naam daar te laat woon, die tiendes eet van jou koring, van jou mos en van jou olie en die eersgeborenes van jou beeste en van jou kleinvee, dat jy kan leer om die Here jou God altyd te vrees”). In die Priestergeskrif word hierdie tiendes ook uitgebrei na die vee toe (Lev. 27:32: “Wat betref al die tiendes van beeste en kleinvee — alles wat onder die herderstaf deurgaans — die tiende moet aan die Here heilig wees”). Behalwe die eersgebore manlike dier, moes ook elke tiende bees of skaap aan die priesters as dankoffer gegee word. Wellhausen (2004:115) betwyfel dit egter of hierdie bepaling regtig ooit toegepas is, aangesien Philo en die vroeë Rabbynse literatuur nie enige sulke bewyse verskaf nie.

Dit is duidelik dat daar met die verloop van tyd en veral vanaf die na-eksiliese tydperk, 'n geweldige toename was van wat as tiende gegee moes word en waarop die priesters geregtig was. Waar daar voorheen alternatiewe was wat gegee kon word as 'n persoon dalk nie vee of landbouprodukte gehad het nie, word dit alles bymekaargegooi in die Priestergeskrif en word die las vir die mense geweldig groot. Ten spyte hiervan het die priesters ook 'n geldelike las van die instandhouding van die tempeldiens in die vorm van tempelbelasting op die volk gelê. Vanaf Nehemia se tyd moes 'n bedrag van 'n derde van 'n sikkels vir hierdie doel betaal word. Met die nagaan van 'n gedeelte in die wet, is hierdie bedrag na 'n halwe sikkels toe verhoog (vgl. Eks. 30:15: “Die ryke moet nie meer en die arme moet nie minder as 'n halvesikkels bring nie, as hulle die offergawe van die Here gee om vir julle siele versoening te doen”).

In die Priestergeskrif word daar ook melding gemaak van 'n verdere tiende, met betrekking tot die land wat aan die Leviete geskenk moes word, en wat deur Moses so bepaal is (vgl. Num. 35:8: “En wat die stede betref wat julle uit die besitting van die kinders van Israel gee — julle moet van die wat baie is, baie neem, en van die wat min

is, min neem; elke stam moet van sy stede aan die Leviëte gee volgens die erfdeel wat elkeen gaan kry”. Ook Jos. 11:23: “So het Josua dan die hele land ingeneem net soos die Here met Moses gespreek het; en Josua het dit as ’n erfdeel aan Israel gegee volgens hulle afdelings, volgens hulle stamme; en die land het gerus van oorlog”). Wellhausen (2004:116-117) sê dat hy saamstem met persone soos Graf en Gramberg dat so ’n stap prakties nie moontlik is nie.

Vanaf Josua is daar ook geen teken dat daar wel iewers in Israel se geskiedenis sulke Levitiese stede bestaan het nie. Ook was die Leviëte in Deuteronomium daarvoor bekend dat hulle geen grond besit het nie en ook geen grond mag besit het nie, soos blyk uit Deuteronomium 10:9: “Daarom het Levi geen deel of erfenis saam met sy broers nie; die Here is sy erfdeel, soos die Here jou God hom beloof het”. en Deuteronomium 18:1: “Die Levitiese priesters, die hele stam van Levi, mag geen deel of erfenis saam met Israel hê nie; van die vuuroffers van die Here en van sy erfdeel moet hulle eet”. Wellhausen (2001:158) beskryf hierdie hele bepaling as *historischen Fiktion*. Die mees logiese verklaring volgens Wellhausen lê daarin dat hierdie stede gesien is as die toevlugsoorde waarvoor die Deuteronomis gepleit het. Die Deuteronomis het vir drie stede gevra in Juda en ook vir nog drie stede nadat die koninkryk uitgebrei het.

Die Priestergeskrif sluit aan by hierdie gedagte en identifiseer drie stede aan die Ooste en drie stede aan die Westekant van die Jordaanrivier. Vier van hierdie stede was vroeër heilige aanbiddingsplekke en word nou in die Priestergeskrif deel van die Levitiese en priesterlike stede. Hierdie stede kan volgens Wellhausen (2004:118) egter nie histories verbind word aan enige optrede van Leviëte uit vroeë Israel nie en is deur die priester gefabriseer om legitimiteit aan hulle aanspraak op sekere stede te gee. Hierdie stelling van Wellhausen word later deur Mazar (1960:195) verwerp as hy sê dat hierdie inligting teen die agtergrond van Israelitiese koninkryk verstaan moet word. Die vraag kan met reg gevra word hoe dit gebeur het dat die volk hulle so aan die priesterlike eise en wette laat onderwerp het terwyl die priesters en Leviëte in vroeë Israel nie soveel mag gehad het of sulke dankoffers van die volke geëis het nie.

Wellhausen (2004:120) sê dat die neiging om tiendes van die volk te begin vra, het saamgeval het met die belastings wat die Perse en Assirië op Juda gelê het en wat hulle inskiklik betaal het. Aan die begin van die ballingskap was dit Esegïël wat vir die inkomste vir die priesters begin intree het (vgl. Ese. 44:28-30: “En dit sal vir hulle ’n erfdeel wees: Ek is hulle erfdeel; en julle mag aan hulle geen besitting in Israel gee nie: Ek is hulle besitting. Die spysoffer en die sondoffer en die skuldoffer, dié moet hulle eet; en alles wat in Israel onder die ban is, moet vir hulle wees. En die beste van al die eersteling van alles en elke offergawe van alles, van al julle offergawes, moet vir die priesters wees; ook moet julle die eersteling van julle growwe meel aan die priester gee, om ’n seën op jou huis te laat rus”). Hy beroep hom egter op Deuteronomium en verwys nie na die gee van tiendes of eersteling nie.

Dit is eers in Nehemia 10, wat deel is van die Priestergeskrif, dat hierdie saak na vore kom. Esra en Nehemia het ná die ballingskap die Wet van God aan Israel in Jerusalem bekendgestel. Met die volk se aanvaarding van hierdie wet as afkomstig van God deur Moses, het die priesters daarin geslaag om die volk te oortuig om die bepalings oor die skenkings aan die tempel te aanvaar. Die skenkings aan die tempel het ook beteken dat die persone wat daaruit voordeel getrek het, die priesters in Jerusalem was. Die onderskeid wat die Priestergeskrif tref tussen die priesters en die Leviëte is iets wat nie by die Elohistiese wet of Deuteronomium gemaak word nie. Wellhausen (2004:121) sê dat tot en met die eerste honderd jaar na die ballingskap was die priesters en Leviëte op ’n gelyke voet behandel en moes die Leviëte die tiendes insamel en vir *Jahwe* ’n tiende van die tiendes na die tempel bring (vgl. Neh. 10:38: “En die priester, die seun van Aäron, moet by die Leviëte wees as die Leviëte die tiendes invorder, en die Leviëte moet ’n tiende van die tiendes na die huis van onse God bring, in die kamers van die skathuis”). Mettertyd het die gee van tiendes aan die Leviëte in onbruik verval en was dit net aan die priesters gegee. Die rede vir hierdie stap was die straf van Esra oor die Leviëte en die daaropvolgende verlaging van die Leviëte tot ’n laer amp in die tempel.

Die hele beweging na 'n bevordering en opheffing van die priesterlike amp, ten koste van die Leviëte, val volgens Wellhausen (2001:161) saam met die bewuswording dat die hoër orde, en nie die laer orde nie, nou belangrik raak in Judaïsme. Wellhausen sê *Denn mit. Jenem Punkte wird gerade die Achillesferse des Priesterkodex berührt.*

Ten opsigte van afdeling A, naamlik *Geschichte des Kultus* in Wellhausen se *Prolegomena Zur Geschichte Israel* kan die belangrike sake wat Wellhausen hierin aangetoon het, kortliks opgesom word. Wellhausen wou met hierdie afdeling aantoon hoedat die geskiedenis van Israel se godsdienis verloop het. Hy het die ontwikkeling wat plaasgevind ten opsigte van elemente soos, die plek van aanbidding, die feeste, offers en ampte kom aantoon. Al hierdie elemente het van 'n vryheid van aanbidding ontwikkel na 'n hiërokratiese stelsel wat in Jerusalem gesentraliseer was en wat deur die priesters bestuur en gereguleer was. Die priesters se primêre doel was om die godsdienis van Israel rondom die tempel te sentraliseer. In die proses om dit te kon doen word baie van die feeste se karakter en kenmerke van die vroeëre feeste verander. Wellhausen sien dit as 'n verskraling en verarming van die oorspronklike feeste en iets wat van die gewone mense ontnem word.

Wellhausen (2001:98) stel dit as volg: *Die Centralisation ist mit Generalisirung und Fixirung gleichbedeutend; und das sind die äusseren Züge, wodurch sich das Festwesen des Priesterkodex von dem früheren unterscheidet. Ich verweise auf die vorgeschriebenen Gemeinde statt der spontanen Privatopfer, auf die festen Termine am 15. des Monats, auf die reinliche Sonderung von Opfern und Abgaben, auf die Uniformirung des Pascha: nichts frei und naturwüchsig, nichts undeutlich und noch im Werden, alles statutarisch, klipp und klar.* Die priesters slaag daarin om hulle posisie vanuit 'n latere tydperk te legitimeer asof dit al lankal so was. Dit doen hulle deur:

- i hulle nuwe wette aan die wet van Moses te verbind asof dit dieselfde wet is en deur Moses gegee is;
- ii deur voor te gee dat Israel nog altyd as 'n hiërokrasie georganiseer was met die tempelklerke of Leviëte wat die geraamte was, die priesters wat die hoof was en die tabernakel wat die hart was.

- iii Die Priesters beskou die onderskeid wat eers in Esegïel gemaak word tussen Leviete en priesters as iets wat al vir baie lank bestaan. Dis nie waar nie. Die priesters het met die onderskeid begin sodat hulle die voorrang in die tempel kon geniet. Die Leviete wat voorheen op gelyke voet behandel is, moes van nou af byna 'n boemelaars bestaan voer.
- iv Die Priesters slaag daarin om hulself onmisbaar te maak in die gemeenskap. Sonder die priesters kan daar nie offers gebring word of aanbid word nie. Dit was veral in die Noordryk waar die konings vinnig verwissel het dat hierdie onmisbaarheid grond gevat het.

Vir Wellhausen kom dit neer op niks anders as 'n geleidelike staatsgreep waarin beheer oor die regering en bestuur van die volk deur die priesters oorgeneem is. Die ballingskapydperk en die afwesigheid van enige koning of regeerder het verder daartoe bygedra dat die priesters die persone geword het wat die kitaar begin slaan het op politieke en godsdienstige terrein. Om sake te vererger het die priesters ook hulle mag misbruik soos gesien kan word in Hosea 6:9: "Die klomp priesters is niks anders as 'n rowerbende nie: hulle pleeg moord op die Sigempad, hulle tree soos skurke op". Hier word hulle 'n rowerbende en skurke genoem omdat hulle die mense openlik uitgebuit het. In Hosea 4 word die priesters aangekla en wag daar vir hulle straf. Volgens Wellhausen (2004:237-240) maak die Priestergeskrif die geskiedenis en verhale van Israel dood met sy fokus op die wet.

In hierdie afdeling het ons ook gesien dat Wellhausen se siening van die priesters en dan ook die Priestergeskrif, redelik negatief is. Hy beoordeel nie die optrede van die priesters in 'n positiewe lig nie. Hy beskou die godsdienste van Israel onder die regering van die priesters as 'n strak en koue godsdienst waar dit nie meer gaan oor die verhouding van Israel met *Jahwe* nie. Al waaroor dit nou gaan is die gehoorsaamheid aan die wet en dit word die belangrikste fokus. Vir Wellhausen was die opsetlike en slinkse manier waarop die priesters hulself in posisies geplaas het en al die voordeel daaruit gekry het, 'n vergrype aan mag en status. Op die manier kon die priesters vir hulself sorg en ook beheer oor die volk uitoefen.

Alhoewel Wellhausen nie die optrede van die priesters pertinent 'n hervorming noem nie, is dit baie duidelik dat dit die priesters se uitsluitlike doel was om die godsdiens van Israel te laat uitsterf terwyl Judaïsme as die nuwe godsdiens van Israel, ingeforseer word.

5.2.2 Die geskiedenis van tradisie

Hierdie gedeelte in Wellhausen se *Prolegomena* is basiese herhaling van dit wat ook in die geskiedenis van die aanbidding van Israel gesien is. Die verskil is dat Wellhausen die historiese boeke van Rigters, Samuel en Konings met boek Kronieke vergelyk. Volgens Wellhausen (2004:122) kom die historiese boeke van Samuel en Konings uit die tydperk van die ballingskap. Die Kroniek dateer hy eers ongeveer driehonderd jaar na die ballingskap. Uit die vergelyking van hierdie twee stelle dokumente met mekaar kom Wellhausen tot dieselfde gevolgtrekking as wat hy gekom het in die deel oor die geskiedenis van Israel se aanbidding.

Volgens hom is die tydsverskil tussen die ontstaan van die dokumente ook die rede waarom daar 'n verskil is in die twee ooreenstemmende geskiedenis van Israel in die verskillende dokumente. Hyself (2001:167) sê dit as volg: *Es soll nun gezeigt werden, dass es lediglich der Zeitunterschied ist, welcher die abweichende Darstellung des selben Gegenstandes auf der früJahwen und auf der späteren Stufe erklärt, und dass der Unterschied im Geist der Zeiten beruht auf dem inzwischen eingetretenen Einfluss des Priesterkodex.*

Deur die boeke van Kronieke met Samuel en Konings te vergelyk sien 'n mens hoe die omstandighede en tyd waarin die boeke geskryf is 'n invloed gehad het op die invalshoek waaruit die boeke geskryf is. Ook in hierdie boeke kan die ontwikkeling vanaf 'n vryheid van aanbidding na 'n sterk gesentraliseerde godsdiens, raak gesien word. Hierdie godsdiens was in Jerusalem gesetel en is deur die priesters beheer. Samuel en Konings gee 'n meer historiese weergawe van gebeure en gebruik politieke en godsdienstige inligting in hulle vertellings.

Kronieke fokus net op die godsdienstige aspekte van Israel se godsdiens en die inrigting van die tempel en die regulering van al die godsdienstige wette en vereistes. Geen aandag word aan enige politieke kwessies gegee nie. Die rede hiervoor is vanselfsprekend. Die Jode het nie oor hulleself geregeer nie en daarom het hulle geen inspraak in die regering en politiek van die land gehad nie. Omdat Kronieke ook uit dieselfde tydstop dateer as die van die Priestergeskrif is dit dan ook logies dat Kronieke en die Priestergeskrif dieselfde taal sal praat as dit kom by die godsdiens van Israel en al die meegaande praktyke. Die bevindings in *Geschichte des Kultus* en *Geschichte der Tradition* weerspreek mekaar nie en ondersteun mekaar eerder.

Die Geschichte der Tradition kan beskryf word as die manier hoe Israel uit die tydperk na die ballingskap hulle eie geskiedenis gesien het as hulle daarna teruggekyk het (Wellhausen 2004:3-4).

5.2.3 Israel en Judaïsme

In hierdie gedeelte kry ons eintlik 'n samevatting en resultaat van die vorige twee hoofstukke en ook 'n opsomming van die bevindings waartoe hy gekom het uit sy *Composition des Hexateuchs*. Wellhausen (2004:248-256) voel dat hy genoeg bewyse aangebied het dat Graf se teorie dat die Priestergeskrif die laaste en die jongste van die bronne is, as waar beskou kan word. Graf se teorie het op onsamehangende argumente berus en daarom het sy teorie nie wye aanhang onder wetenskaplike gehad nie. Wellhausen verskil egter van Graf daarin dat hy telkens die sentralisering van die godsdiens van Israel as sy vertrekpunt gebruik. Hy sê *Mein Unterschied von Graf besteht zunächst darin, dass ich immer auf die Centralisierung des Kultus zurückgehe und daraus die einzelnen Differenzen ableite* (Wellhausen 2001:251; vgl. ook Paul 1988:151). Wellhausen verskaf genoegsame bewyse dat Graf se teorie wel waar is.

Wellhausen (2004:259) voer ook aan dat Esegjël voor die Priestergeskrif geskryf is omdat die priesters, en nie Esegjël nie, veranderings aan die Heiligheidskodeks aangebring het. Wellhausen het die Heiligheidskodeks as wet geïnterpreteer.

Hy beskou die Heiligheidskodeks jonger as Deuteronomium en dat dit ouer as die Priestergeskrif is (Otto 2011:1). Daar was ook 'n klompie wette wat uit die ballingskap deur die priesters oorgeneem is en deur hulle geredigeer is en in die Priestergeskrif opgeneem is (Wellhausen 2004:262). Verder is daar ook ander priesterlike redaksies aan die Heksateug aangebring soos Genesis 7:6-9 wat 'n byvoegings was, wat gemaak is om die teenstrydighede tussen die Jehowis en Q uit te skakel. Die feit van die saak is egter dat die Priestergeskrif tesame met die redaksies wat dit aangebring het, duidelik as 'n eenheid gesien kan word wat literêr sowel as histories as 'n eenheid tot stand gekom het.

Met betrekking tot die mondelinge wet en die geskrewe wet het Wellhausen (2004:267-280) tot die volgende gevolgtrekkings gekom: Eerstens dat die Jehowistiese wetboek (Eks. 20-23 en 34) as die begin beskou kan word van die geskiedenis van die godsdiens van Israel. 'n Deel van hierdie wetboek was egter nie tot 'n volk in die woestyn gerig wat 'n nomadiese bestaan gevoer het nie. Dit word ook die Sinaitiese Bondsboek genoem en bestaan uit Eksodus 20-23:19 (vgl. Stott 2005:153-169). Die inhoud wys vir ons daarop dat dit aan 'n gemeenskap gerig is wat alreeds in nedersettings gewoon en landbou bedryf het (vgl. Eks. 20:10, 17; 21:6; 22:5, 29, 10; 23:16). Die priesters het egter hierdie wet beskou as afkomstig van Moses self en Moses is dus hulle voorganger. Volgens die priesters het hulle slegs dit wat hulle van Moses ontvang het opgepas en bewaar (Deut 33:4 en 9).

Tweedens het die begin van Judaïsme ook die einde van die vryheid van Israel se vroeë godsdiens beteken. Wellhausen (2001:402) sê: *Mit dem Erscheinen des Gesetzes hörte die alte Freiheit auf, nicht bloss auf dem Gebiete des Kultus, der nun auf Jerusalem beschränkt wurde, sondern auch auf dem Gebiete des religiösen Geistes. Es was jetzt eine höchste objective Autorität vorhanden: das was der Tod der Prophetie.*

Derdens was Deuteronomium volgens Wellhausen nie 'n program waarmee die godsdiens van Israel gerestoureer moes word nie, maar 'n program om die godsdiens van Israel te hervorm. Deuteronomium wou 'n paar korreksies aan die bestaande godsdiens van Israel aanbring. Aangesien die tempel vernietig is, was dit ook belangrik om van die gebruike en tradisies aangaande die tempelgodsdiens neer te skryf en vir latere geslagte te bewaar, voordat dit moontlik heeltemal verdwyn. So het dit dan ook gebeur dat in die ballingskap dit die optrede by aanbidding was wat die fokus van die wet geword het. Ezechiël was die eerste persoon wat hiermee begin het. Van die priesters het hy hom aangesluit en hom gehelp om die praktyke van die aanbidding in die tempel neer te skryf.

Die afsluiting van hierdie bepalings rakende die aanbidding was dan die Priestergeskrif. Die Priestergeskrif is in die Pentateug opgeneem en het die sogenaamde “Wet van Moses” geword. Dit word dan ook in die jaar 444 v.C. aan die volk bekendgestel wat hulle ook as normatief vir hulself aanvaar. Dit was die priester Esra wat van Babilonië as balling na Jerusalem gekom het en wat deur Nehemia bygestaan is, wat daarvoor verantwoordelik was dat die Pentateug die konstitusie van Judaïsme geword het (Wellhausen 2004:276-277).

Wat Deuteronomium mee begin het, is in die Priestergeskrif voltooi. Deurdat koning Josia die wetboek van Deuteronomium in 621 v.C. in gebruik geneem het, word dit dan ook die datum waaraan Deuteronomium gekoppel word. Op dieselfde wyse word die ingebruikneming van die Pentateug of Wet van Moses in 444 v.C. ook die datum waaraan die Priestergeskrif gekoppel word.

Vierdens het Wellhausen (2004:280) gesê dat die onderskeid tussen antieke Israel en Judaïsme in die geskrewe Wet gelê het. Daarmee bedoel hy dat die geskrewe wet (Wet van Moses) die begin van Judaïsme aandui terwyl die mondelinge wet en die spontane gebruike by Israel se godsdiens, die antieke Israel aandui (vgl. ook Levenson 1980:17-18).

5.3 Opsommende aantekeninge

Wellhausen (2004:280-289) beskryf die pad wat Israel geloop het van 'n teokratiese regeringstelsel onder Moses na 'n hiërokraties stelsel onder die priesters. Die priesters het deur die Priestergeskrif daarop aanspraak gemaak dat Moses die outeur van die hiërokraties stelsel was en hulle dus wettiglik die persone is wat hierdie stelsel voorgesit het. In die boeke van Rigters en Konings is daar egter geen bewyse van so 'n stelsel nie en was God die een wat deur Moses en deur die koning oor sy volk regeer het. Dit is tog nie logies dat Moses so 'n stelsel sou ingestel het en dat dit dan skielik deur 'n anders stelsel vervang sou word sonder dat die oorgang aan iemand bekend was nie.

Die teokrasie soos dit bestaan het in die tyd van Moses was ook nie in die vorm van 'n verbond soos wat die profete Elia en Amos later kom instel het nie. In Moses se tyd was die verhouding van die volk met *Jahwe* een wat gekenmerk was deur spontaneïteit waar *Jahwe* die God van Israel was en dit was dit. Met die bedreiging van Israel deur magte soos die Assiriërs en Arameërs word die verhouding met *Jahwe* skielik voorwaardelik. Hierdie voorwaardelikheid kry gestalte in die vorm van die verbond (ברית) wat as 'n ooreenkoms tussen *Jahwe* en Israel begin het en toe later uitgebrei is na die gehoorsaamheid aan die wet sodat *Jahwe* ook sy seën oor Israel kon laat geld.

Die groei van die hiërokrasie onder die priesters is te danke aan die omstandighede. Met die tempel in Jerusalem onder Dawid was die priesters net deel van die gewone amptenary en was die koning die hoof van die tempel. Die priesters versterk hulle eie posisies tydens die monargie ten koste van die ander geestelikes en ten koste van die priesters buite Jerusalem. Dit het later daartoe gelei het dat hulle die reg tot daardie pos vir hulself toe-eien. Soos wat die regering en die ryk egter al hoe meer agteruitgaan en verdwyn so word die priesters se gesag al hoe meer en hulle amp al hoe belangriker (Wellhausen 2004:286). Dit was Esegïël wat daarvoor verantwoordelik was dat die priesters so 'n prominente rol begin speel het in die godsdienste van Israel en die tempel. Hy word die skakel tussen die profete en die wet. Die Priestergeskrif het nie die hiërokrasie vooruit geloop en tot die hiërokrasie aanleiding gegee nie.

Volgens Wellhausen het die hiërokrasie reeds bestaan en het die Priestergeskrif sleg die amp en optrede van die priesters versterk en verder gelegitimeer.

Na die ballingskap en onder die regering van die priesters het die lewe van die Jode heelwat anders gelyk as in antieke Israel. Wellhausen (2001:423) beskryf dit as volg: *Wenn nun das Wertvolle bei den Heiligen Darbringungen nicht in ihnen selber, sondern in dem Gehorsam gegen Gottes Vorschriften lag, so wurde der Schwerpunkt des Kultus aus ihm selber heraus und in ein fremdes Gebiet, das der Moral, hinein verlegt. Die Folge war, dass die Opfer und Gaben zurücktraten hinter ascetischen Leistungen, die mit der Moral in noch engerer und einfachere Verbindung standen. Vorschriften, die ursprünglich grösstenteils behufs der Heiligung der Priester zu ihren gottesdienstlichen Funktionen gegeben waren, wurden auf die Laien ausgedehnt; die Beobachtung dieser Gebote der leiblichen Reinigkeit war von weit durchgreifenderer Wichtigkeit im Judentum als der grosse öffentliche Kultus und führte auf dem geradesten Wege dem theokratischen Ideal der Heiligkeit und des allgemeinen Priestertums zu. Das ganze Leben wurde in eine gewiesene Bahn eingeengt, indem man dadurch, dass es stets ein göttliches Gebot zu erfüllen gab, abgehalten wurde seinen eigenen Herzensgedanken und gelüsten nachzuschweifen. Auf der anderen Seite wurde durch diesen kleinen, immerdar in Anspruch nehmenden Privatkultus das Sündengefühl des Einzelnen wach und rege gehalten.*

HOOFSTUK 6

DIE NALATENSKAP EN KRITIEK

6.1 Inleiding

Die *Prolegomena* word as die grootste en invloedrykste werk van Wellhausen beskou. Met die voltooiing hiervan sak die gordyn op 'n hoogtepunt in die nalatenskap van Julius Wellhausen. Daar is gesien hoedat Wellhausen sy teorie ontwikkel het en op watter wyse hy die teks van die Pentateug, met spesifieke verwysing na Genesis, benader het. In sy *Composition* is daarop gewys hoe hy deur noukeurige leeswerk die raakpunte in die teks geïdentifiseer en gegroepeer het. Die tekste wat as afkomstig van dieselfde bron beskou is, is vervolgens saamgegroepeer (vgl. die opsomming van sy bronne-afbakening in Addendum B). Die redes waarom bepaalde bronne as afkomstig van ander bronne deur hom aangedui word, is noukeurig gemotiveer.

Nadat die bronne waaruit die Pentateug saamgestel is geïdentifiseer is, kon Wellhausen na die volgende doelwit beweeg. 'n Geskiedenis van Israel word geskryf na aanleiding van die inligting in die bronne asook hulle bepaalde ontstaansdatum. Hierna volg die *Prolegomena* wat die inleiding of voorwoord tot sy *Geschichte Israels* word. Alhoewel Wellhausen die *Prolegomena* na sy geskiedenis van Israel geskryf het, het hy tot die besef gekom dat dit eintlik verhelderend is ten opsigte van sy *Geschichte Israels*. Na 'n redaksie in 1883 verskyn die *Prolegomena* telkens saam met die *Geschichte Israels* onder die titel *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Smend 2007:96). In 1885 word dit in Engels vertaal deur J. S. Black en A. Menzies met 'n voorwoord deur W. Robertson Smith⁹.

⁹ Die uitgawe wat hier gebruik was, is die 2004 engelse vertaling: *Prolegomena to the history of Israel. Translated by J.S. Black and A. Menzies with preface by W. Robertson Smith en uitgegee deur Kessinger Publishing:Montana.*

Aan die einde van enige toneelstuk verskyn daar gewoonlik resensies wat die resesent se ervaring van die drama verwoord – soms is die kommentaar negatief, soms oorwegend positief. Met Wellhausen se werk was dit ook die geval. Dit het geweldige reaksie ontlok, veral ten opsigte van die *Prolegomena*. Die kommentaar het gewissel tussen uiters negatief tot baie positief. Advies oor die manier waarop Wellhausen sy sienings en werk kon verbeter, was deel van die kritiese bespreking daarvan.

In hierdie laaste hoofstuk word daar gefokus op die reaksie op Wellhausen se werk in die jare na die *Prolegomena* en ook na sy dood. Daar sal gekyk word na die aard van die kritiek, die persone wat hulself ten doel gestel het om sy bronneteorie uit te brei asook na die persone wat dit verwerp het. Laastens sal daar 'n kort bespreking wees oor die huidige stand van die bronnekritiek en of die teorie nog enige rol speel in die huidige navorsing oor die ontstaan van die Pentateug.

6.2 Die Nalatenskap van Wellhausen

Dit het Wellhausen tien jaar geneem om sy *Prolegomena* te voltooi en die reaksie hierop was oorweldigend (Smend 2007:98). Die teologiese wêreld was in rep en roer en die konserwatiewe Ou Testamentici het met woede op hierdie werk gereageer. Persone soos August Dillmann en Franz Delitzsch was van sy felste kritici; Wellhausen word gebrandmerk as 'n ketter en 'n vyand van die geloof. Hy word daarvan beskuldig dat hy Hegelians is aangesien hy in die *Prolegomena* veral erkenning gee aan die insigte van Wilhelm Vatke - Vatke was by uitstek 'n navolger van Hegel. Hierdie was egter 'n onredelike beskuldiging omdat dit juis Vatke se voorkeur vir die filosofie van Hegel was, wat Wellhausen nie oorgeneem het nie (Smend 182:14). Barton (2007:172) stem ook nie met hierdie beskuldiging saam nie en sê dat Perlitt voldoende bewys het in sy *Vatke und Wellhausen* dat dit nie die geval is nie (vgl. ook Childs 1982:86). Hyself beskryf dit as volg: *To suggest that Wellhausen's thinking in the 1870's was Hegelian is thus a hopeless anachronism* (Barton 2007:172).

Verdere negatiewe kritiek teenoor Wellhausen was dat sy *Prolegomena* anti-Semitiese elemente bevat en dat die Jode hierin in 'n slegte lig gestel word. In 'n toespraak met die titel *Higher Criticism – Higher Anti-Semitism* op 26 Maart 1903, beskuldig Solomon Schechter vir Wellhausen daarvan dat, *Wellhausen's Prolegomena and History are teeming with apercus full of venom against Judaism*. Solomon beweer ook dat die Duitse regering se toekenning vir Wellhausen se werk 'n verdere bewys van sy anti-Semitiese sentimente is (Silberman 1982:75). Volgens Weinfeld (2004:3-15) is dit juis Wellhausen se vooroordele teen die Jode wat aanleiding gee tot die bevooroordeelende wyse waarop die Priestergeskrif benader word. Hy maak die volgende opmerking: *However, we are not concerned here with defending Jewish belief, but rather with revealing the distorted nature of Wellhausen's claims concerning it, claims which led to his prejudiced view of P* (2004:14). Hierdie beskuldigings teen Wellhausen is ongegrond; sy anti-Joodse uitsprake behoort in dieselfde lig beskou te word as Paulus se uitsprake teen Judaïsme in die Nuwe Testament.

Ten spyte van al die negatiewe kommentaar teenoor die *Prolegomena* vanuit konserwatiewe geleedere, het die studente na Wellhausen se lesings gestroom. Die *Prolegomena* kry ook groot aftrek by boekwinkels alhoewel die uitgewers aanvanklik skepties was oor die wysheid daarvan om dit te druk. Wellhausen se invloed was egter nie net beperk tot Duitsland nie. Deur sy *Prolegomena* ontmoet hy twee buitelanders met wie hy lewenslange vriendskappe gesmee het: die Nederlander Abraham Kuenen en die Skot William Robertson Smith (vgl. ook Childs 1982:83-88; Anderson 1975:ix-xix; Smend 1982:2-3 vir die invloed wat Wellhausen in Engeland uitgeoefen het). Laasgenoemde het 'n groot rol gespeel het in die vertaling van die *Prolegomena* vanuit Duits na Engels. Smith skryf dan ook die voorwoord tot die Engelse vertaling van die *Prolegomena*.

Wellhausen bedank by Göttingen. Hy word in 1882 aangestel as mede-professor in die filosofiese fakulteit van Halle en doseer daar tot 1885. In 1885 aanvaar hy die uitnodiging om 'n leerpos aan die Universiteit van Marburg in Semitiese tale te beklee.

Paul de Lagarde, Ewald se opvolger by die Universiteit van Göttingen, sterf aan die einde van 1891. Die universiteit wou 'n akademikus aanstel met die statuur van Eichhorn en Ewald; Wellhausen word vervolgens genader om die pos te beklee. Aanvanklik wys hy dit van die hand, maar weens die druk op hom uitgeoefen deur die Pruisiese minister van Onderwys asook kollegas by Göttingen, besluit hy om die pos te aanvaar. Aan die einde van 1892 begin Wellhausen met sy werk aan die Universiteit van Göttingen en doseer daar vir 'n verdere twintig jaar. Sy laaste groot Ou-Testamentiese werk, *Israelitische und jüdische Geschichte*, verskyn in 1894 (Smend 2007:89-99).

Hierna verskuif sy fokus na die Arabiese wêreld en in 1902 besluit hy om sy aandag aan die evangelies van die Nuwe Testament te spandeer (Cooke 1916:249-257). Volgens Smend (2007:101) was Wellhausen se studies oor Judaïsme as die historiese fondament van die Christendom, die rede vir sy nuutgevonde belangstelling in die Nuwe Testament. Hy skryf kommentare oor al vier die evangelies. Sy werk op die Nuwe Testament het egter nie naastenby soveel belangstelling ontlok as sy Ou-Testamentiese studies nie.

6.2.1 Die bydrae van Wellhausen tot die studie van die Ou Testament

Wellhausen se belangrikste bydrae tot studies oor die Ou Testament is sy daarstelling van die klassieke bronneteorie. Hierdie bronneteorie was vir baie jare die fondasie waarop ander teoloë hul navorsing onderneem het. Die invloed van die bronneteorie het eers begin taan met kritiek van persone soos Rolf Rendtorff, 'n leerling van Gerhard von Rad. Die bydrae van Wellhausen se drie groot werke (*Die Composition des Hexateuchs* van 1878, *Geschichte Israels* van 1881 wat in *Encyclopaedia Britannica* gepubliseer is en *Prolegomena zur Geschichte Israels* van 1883) kan as volg opgesom word:

- i Wellhausen was nie die persoon wat die bronne geïdentifiseer het nie; daardie persone asook die bydrae wat hulle gemaak het, is reeds in hoofstuk een breedvoerig bespreek.

Die vraag kan met reg gevra word, maar waarom het Wellhausen die persoon geword wat die deurslag gegee het en wat die beroemdheid verwerf het. Die rede vir die erkenning wat Wellhausen ontvang het, is in die woorde van Smend: *The decisive element must be that Wellhausen had a total view* (1982:13). Anders as sy voorlopers, het Wellhausen die groter raamwerk gesien en kon hy dit verwoord. Gooder (2000:12) beskryf Wellhausen se uniekheid met die volgende stelling: *The significance of Wellhausen's theory lay not in his enumeration of four sources, since that had been done before, but in the order he proposed for their composition*. Wellhausen het meesterlik daarin geslaag om hierdie bronne en hulle volgorde in die teks van die Pentateug duidelik aan te dui asook die Pentateug in hierdie bronne te verdeel. In hoofstuk een van sy *Composition* is die wyse waarop Wellhausen hierdie breuke in die teks geïdentifiseer het, bespreek. Met behulp van die literêre kritiek is daar gewys waarom sekere teksgedeeltes bymekaar hoort en waar breuke in die tekste waargeneem kan word.

- ii Deur die bronne bymekaar te groepeer, kon hy hulle met mekaar vergelyk. Die vergelykingsproses stel hom in staat om teenstrydighede, sowel as parallelle en herhalende verhale, te identifiseer. Hierdie probleme het hy met behulp van die bronneteorie probeer oorkom (Deist 1984:45). Hierdie bronne het sy verwysings geword wat hy gebruik het om 'n geskiedenis van Israel te skryf.
- iii Deurdat hy die bronne gegroepeer het, kon hy ook met sekerheid die bronne dateer. In sy *Prolegomena* het hy 'n noukeurige argument gekonstrueer waarmee hy aan die voorstanders van 'n vroeë datering van die Priestergeskrif bewys het dat hulle verkeerd was. Hy het hulle teorieë omgekeer en met teksverwysings aangetoon waarom dit nie korrek kon wees nie. Nadat al drie sy boeke (*Die Composition des Hexateuchs; Geschichte Israels 1; Prolegomena zur Geschichte Israels*) bestudeer is, word die bronne met hulle kenmerke ter wille van 'n geheelbeeld, net weer hier herhaal (vgl. ook Rofé 1999:65-67, W.H. Schmidt 1982: 50-51; Weidmann 1968:20-21).

Die Jahwis

Die hoofkenmerk van hierdie bron is die gebruik van die Godsnaam Jahwe. Dit kan rondom die jaar 950 v.C. gedateer word en word as die oudste bron beskou. Dit het ontstaan in Jerusalem gedurende die koningskappe van Dawid en Salomo. Uit die Jahwis is dit duidelik dat daar nog geen gesentraliseerde godsdiens was nie; die koning was in beheer van die land en die tempel. Die priesters se invloed was beperk en daar was baie vryheid met betrekking tot die uitdrukking van die godsdiens. Offers en feeste is gereeld gehou en het binne stam- en familieverband plaasgevind. Hierdie feeste het hoofsaaklik gesentreer rondom landbou-aktiwiteite. Dit is moeilik om die bron as 'n eenheid saam te vat, aangesien dit met die Elohis in 'n eerste redaksiefase vermeng is. Die bron kan dus nie as 'n eenheid hanteer word nie.

Die Elohis:

Die Godsnaam Elohim word deur die Elohis gebruik. Dit het ontstaan in die Noordryk na die skeuring van die Ryk in 750 v.C. As bewys vir sy datering, gebruik Wellhausen die Elohis se beklemtoning van Israel se aanbiddingsplekke by Bet-el en Samaria. Die Elohis verwys nie na Jerusalem as 'n aanbiddingsplek nie en poog geensins om dit te legitimeer nie. Die Elohis word onderskei van die Priestergeskrif deur die tipies verhalende styl asook die waarneming dat daar nog geen teken van die sentralisering van die godsdiens is nie. Soos in die geval van die Jahwis kan die Elohis ook nie as 'n eenheid geles word nie.

Die Jehowis:

Die Jehowis is 'n vermenging van die bronne van die Jahwis en die Elohis. Volgens Wellhausen (2004:19) het hierdie bron ontstaan in die tydperk van die Assiriese Ryk en kan dus rondom 700 v.C. gedateer word. In hierdie tyd is die inwoners van die Noordryk in ballingskap weggevoer en het die Ryk van Israel tot 'n einde gekom.

Die twee bronne is deur 'n derde redakteur met mekaar verbind om een bron te vorm. Soos met die vorige twee bronne, is daar geen teken van 'n sentralisering van godsdiens nie.

Deuteronomium:

Die ontstaan van Deuteronomium se inhoud is onseker. Die ontstaansdatum word gekoppel aan die ontdekking van die Wetboek deur koning Josia in 621 v.C., asook die aanvaarding daarvan, aangesien die Wetboek dele van Deuteronomium bevat het. Wellhausen (2004:406) sê *...den man für die Abfassungszeit des Deuteronomiums aus der Publicirung und Einführung durch Josia zu ziehen pflegt,....* Die ontdekkings- en implementeringsdatum word as die oorsprong van Deuteronomium aanvaar, aangesien die Wetboek voor hierdie datum nog onbekend was aan die volk. In Deuteronomium word daar vir die eerste keer aanbevelings gemaak ten einde die sentralisering van Israel se godsdiens te bevorder.

Die Priestergeskrif:

Die ontstaan van die Priestergeskrif kan terughertrek word na Babilon, in die tydperk van die ballingskap asook ná die ballingskap. Alhoewel die ontstaansdatum gereken was as ongeveer 550 v.C., is Wellhausen (2004:279) van mening dat dit eerder 444 v.C. moet wees. Dieselfde rede waarom Deuteronomium se oorsprong aan die implementering van Josia se hervorming gekoppel word, geld ook vir die Priestergeskrif. Die Priestergeskrif was aan die inwoners van Jerusalem onbekend. Nadat Esra en Nehemia die Pentateug bekendgestel het in Jerusalem, het die Priestergeskrif die amptelike Boek van die volk geword. Dit het al die wette bevat soos die Dekaloog, die Bondsboek en die wette wat betrekking gehad het op die Sabbat, die priesters en die reiniging. Levitikus word ook gesien as behorende tot die Priestergeskrif.

Die *Prolegomena* toon aan deur 'n bespreking van Israel se godsdiensoontwikkeling in die verskillende bronne dat die Priestergeskrif nie die eerste bron was nie, maar wel die jongste en laaste bron. Die bronvolgorde is vervolgens vasgestel naamlik Jahwis, Elohis, Deuteronomium en die Priestergeskrif. Hierdie het dan ook die aanvaarbare volgorde vir die bestudering van die Ou Testament geword. Die Priestergeskrif het as 'n eenheid ontstaan en Wellhausen (2004:225-227) het die aartsvaderverhale as 'n eenheid saamgevat (sien Bylaag A).

- iv Wellhausen (2004:11-19) het in die inleiding van sy *Prolegomena* aangedui dat hy antwoorde wil verskaf op veral die volgende drie vrae, naamlik:
- a Was die Pentateug die begin van die geskiedenis van Israel soos in die tydperk van die konings of was dit die begin van die geskiedenis van Judaïsme?
 - b Hoe pas die drie bronne van die Pentateug, naamlik Deuteronomium (D), die Priestergeskrif (P) en die Jehowis (JE) by mekaar en;
 - c Was P die vroegste (oudste) bron of was hy die jongste bron?

Die antwoorde op die laaste twee vrae is reeds in bostaande gedeelte verskaf. Die eerste vraag kan uit die bestudering van die *Prolegomena* as volg beantwoord word: Dit was duidelik dat antieke Israel geen geskrewe wet gehad of geken het nie. Die enigste wet wat daar wel was, was die wet wat geleef was by monde van die priesters en profete. Die ingebruikneming en aanvaarding van die Pentateug deur post-eksiliese Israel het die begin van Judaïsme aangedui. Eduard Meyer het hieroor in Blenkinsopp (2009:28) van Wellhausen verskil. Meyer beweer in sy *Die Entstehung des Judentums* dat Judaïsme 'n skepping van die Persiese Ryk is. Hierdie verskil lei tot 'n hewige woordewisseling tussen die twee akademici oor die begin van Judaïsme (vir 'n opsomming van die argument vgl. Blenkinsopp 2009:28-32). Israel kan dus beskou word as die volk sonder die geskrewe wet en Judaïsme is die volk onder die wet. Vir die Priestergeskrif om legitimiteit te verkry, beroep hy hom op Moses as die persoon wat die wet by God gekry en vir Israel gegee het om in die beloofde land daarvolgens te lewe.

v 'n Vergelyking tussen die historiese boeke (Rigters, Samuel en Konings) en die vroeë bronne (Jahwis, Elohis en Deuteronomium) het Wellhausen oortuig dat hierdie boeke ook aanbiddingsvryheid in die godsdiens van Israel gedurende hierdie tydperk ondersteun. Tog is daar reeds tekens van 'n Deuteronomistiese redaksie by hierdie boeke wat aanduidend is van pogings om Israel se godsdiens te hervorm na 'n aanbedding van net een God op een plek. As die Kroniekeboeke wat ook uit die na-eksiliese tydperk dateer met die Priestergeskrif vergelyk word, is dit opmerklik dat die sentralisering van Israel se godsdiens hierin beklemtoon word as die aanvaarde praktyk.

vi Wellhausen het met sy literêre kritiek daarin geslaag om die wêreld vóór Judaïsme en voor die ballingskap baie nader aan die moderne lesers te bring. Dit is duidelik uit die *Composition* en die *Prolegomena* dat sy belangstelling by die bronne van die Jahwis, Elohis en Deuteronomium gelê het. Die Priestergeskrif beskou hy as 'n volledig bron wat op sy eie gelees en verstaan kan word en hy gebruik dit hoofsaaklik om met die Jahwis en Elohis te vergelyk. Die bronne van die Jahwis en Elohis word baie noukeurig deurgegaan.

Met sy literêre kritiek het Wellhausen vir die moderne leser die sluier gelig oor die godsdiens van antieke Israel. Hy het gedemonstreer dat die godsdiens van ou Israel 'n spontane karakter gehad het. God is in gesinne en stamme aanbid, gewoonlik rondom die landbou as sentrale tema. Op hierdie wyse het Wellhausen die wêreld van antieke Israel toeganklik vir die Ou-Testamentiese leser gemaak, 'n wêreld wat byna deur die Priestergeskrif verberg is.

6.3 Die invloed van Wellhausen se bronneteorie

Wellhausen se bronneteorie het plotseling die rigting van Ou-Testamentiese wetenskap bepaal. Alle ander teorieë wat gepoog het om 'n alternatief vir die datering van die bronne daar te stel het skielik weinig ondersteuning gekry.

Hierdie teorie van Wellhausen word as die basis van verdere studie oor die Ou Testament beskou en selfs so recent as 1970 was Wellhausen se bronnenteorie as die vernaamste verwysingsraamwerk beskou wanneer daar met die Pentateug gewerk is. Volgens Ska (2006:112) het Ou Testamentici se navorsing nie meer gefokus op die identifisering en datering van die bronne nie, maar eerder om sub-bronne en breuke wat Wellhausen nie aangedui het nie, te identifiseer. Dit het tot 'n geweldige hoeveelheid sub-tekste gelei. Die benadering het baie ingewikkeld en puntenerig geraak en die meeste wetenskaplikes het belangstelling in hierdie metode verloor. Tog het die bronnenteorie steeds die basis gevorm vir studies oor die Pentateug, alhoewel daar nie so gereedlik nuwe insigte ontwikkel het uit 'n verfyning van Wellhausen se teorie nie. Tot en met 1970 was daar nie werklik 'n alternatief nie.

Kritici van Wellhausen se bronnenteorie was onder meer U. Cassuto. In sy boek *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch* (1983) argumenteer Cassuto (1983:100) dat die bronnenteorie op vyf pilare gebou is. Hy bestudeer elkeen van hierdie pilare en bevind dat nie een daarvan enige substansie bevat nie; vervolgens verwerp hy die bronnenteorie (vgl. ook Deist 1984:110-112; Gooder 2000:19; Rensburg 1986:101-102). In hierdie tydperk was daar egter ook noemenswaardige bydraes van persone wat belangrike insigte, gebaseer op Wellhausen se bronnenteorie, ontwikkel het en sodoende die bestudering van die Pentateug bevorder het.

6.3.1 Persone wat die bronnekritiek as basis gebruik het vir hulle eie teorieë

Persone soos Hermann Gunkel (1862-1932) bevraagteken nie Wellhausen se teorie nie maar bou daarop voort. Volgens Smend (1982:15) het Gunkel vir Wellhausen nodig gehad het en stel dit sterk: *Gunkel without Wellhausen is a disaster*. Gunkel neem die bronnenteorie van Wellhausen verder deurdat hy aanvoer dat die literêre kritiek nie by die bronne van die bepaalde tekste moet stilstaan asof hulle die skeppers van daardie tekste is nie. “*Gunkel was interested in going behind the written texts of the Old Testament to find the pre-literary stages of the growth of the tradition*” (Garret 1991:36).

Gunkel wou dus by die wêreld agter die teks, naamlik die mondelinge tradisie, uitkom. Volgens Koch (1969:68-86) kan Gunkel beskou word as die vader van die vorm-kritiese metode. Die metodes en gevolgtrekkings aangaande volksoorlewerings word hiermee na die bestudering van die Pentateug gebring. Gunkel was veral beïnvloed deur die Grimm-broers, Jakob en Wilhelm, wat die ou volksverhale van die Duitse volk versamel het en dit in feëverhale, mites, legendes en sages geklassifiseer het (Römer 2003:241).

Vormkritiek bestudeer die literatuurtipe *genre* om die konteks van die teks, *Sitz im Leben*, te bepaal. Die aanname word gemaak dat elke literatuursoort met een of ander historiese of sosiale situasie geassosieer kon word. Hiervolgens werk vormkritiek met die verskillende literatuursoorte van die Ou Testament en poog op dié manier om by die mondelinge fase van die verhaal uit te kom (Tucker 1971:10-15). Verder is die afleiding gemaak dat indien die bepaalde stereotipes en literatuurtipe geïdentifiseer kan word, dit ook moontlik is om vas te stel wat die verhaal in die mondelinge tradisie was. Elke literatuursoort was gemeenskapsbesit en het die tradisionele literêre patrone van daardie spesifieke gemeenskap aangeneem. Soos die term “'n boer maak 'n plan” van 'n bepaalde kultuur en gemeenskap afkomstig is en deur hulle verstaan word, het die verskillende gemeenskappe in antieke Israel ook hulle bepaalde uitdrukkingswyses gehad. Dit is nie altyd moontlik om die oorspronklikte skepper van 'n bepaalde gesegde (soos bo) aan te dui nie; net so is dit onmoontlik om te bepaal wie die “outeur” van spesifieke volksvertellings van die vroeë Israeliete was.

Vir Gunkel was dit 'n verbetering op die bronnekritiek wat van die standpunt af uitgaan dat die Pentateug saamgestel is uit die vier basiese bronne: die Jahwis, die Elohis, Deuteronomium en die Priestergeskrif. Hierdie kritiek identifiseer die bronne op grond van styl, woordeskat, teologie en ander kriteria. Hiervolgens word gepoog om die literêre bronne te bepaal wat gebruik is om die finale teks tot stand te bring. Vormkritiek het dit nou vir geleerdes moontlik gemaak om agter die teks in te beweeg en op hierdie wyse nader aan die mondelinge tradisies te kom. Op dieselfde manier is die kleiner en ouer bronne wat deur die latere skrywers gebruik is, ook geïdentifiseer.

Gunkel wou verder gaan as Wellhausen en aantoon dat alhoewel etnologiese verklarings antwoorde gebied het, dit nie deurslaggewend was om die ontstaan van die aartsvaderverhale in Genesis te verduidelik nie. Die vraag was egter: As die aartsvaderverhale nie histories, gode van vroeër- of bloot oerstamme was nie, wat was hulle dan? Hugo Gressmann (Gunkel 2001:44) beantwoord dit as volg: *He has suggested that these figure were originally the heroes of archaic narratives, that is also folktales, heroes who were only subsequently raised in Israel to the dignity of national ancestors.* Die term wat Gunkel hiervoor gebruik is legendes. 'n Belangrike beginsel in sy metode is die onderskeid wat hy tref word tussen “geskiedenis” en “sages” en wat vir die leser se verstaan van die term “geskiedenis” belangrik is. Gunkel (1966:1) verduidelik: *Uncivilized races do not write history; they are incapable of reproducing their experiences objectively, and have no interest in leaving to posterity an authentic account of the events of their times.*

Gunkel (1997:vii-xi) onderskei volledig tussen legendes en geskiedenis; 'n belangrike onderskeidskriteria beskryf hy as volg: *A chief characteristic is that legend usually originated as an oral tradition, history in written form. Both are grounded in the nature of the two genres. Circles unaccustomed tot writing. At the same time, committing a tradition to writing serves to establish it. Oral tradition cannot remain pure over time, nor is it, consequently, a sufficient medium for history. Now Genesis clearly contains the final written record of oral tradition (1997:viii).*

Die verskil tussen die sienings van Wellhausen en Gunkel is grootliks hul identifisering van die bronne: volgens Wellhausen bestaan die Heksateug hoofsaaklik uit vier geskrewe bronne wat deur hom aangewend is om die geskiedenis van Israel te bepaal. Die tydperk van Dawid en Salomo kan volgens hom as die ontstaanstydperk van hierdie vier bronne beskou word. Gunkel daarteenoor isoleer die teks ten einde die voor-literêre fase daarvan te bepaal. Hy het dit ten doel gehad om by mondelinge tradisies asook die konteks van hierdie verhale te bepaal.

Die verhale of legendes was deel van verhaalkringe wat later in bronne versamel en neergeskryf is. Bronne soos die Jahwis en Elohis was deel van hierdie bronneversameling wat deur Gunkel (2011:xxxiii) *Sagenkränze* genoem is.

Na Gunkel was daar 'n beweging in die eerste helfte van die twintigste eeu om by die kern van Israel se geskiedenis in die Pentateug te bepaal. Albrecht Alt (1883-1956), Gerhard von Rad (1901-1971) en Martin Noth (1902-1968) was akademici wat hulle veral hiervoor beywer het (Begg 1994: 18-30; Deist 1976:91-101; 128-132; Ska 2007:116-123). Albrecht Alt (Smend 1989:182-207) het op die godsdienste van die aartsvaders gekonsentreer. Volgens hom het die aartsvader nie 'n benaming vir God gehad het nie; hulle het bloot van God gepraat het as “die God van die vaders” (vgl. Gen. 26:23; 28:13; 32:10 en 46:3). Volgens Alt kan hierdie term terughertel word na die antieke godsdienste van Israel aangesien dit ook in die nomadiese tydperk van Israel se geskiedenis gebruik is.

Alt wou die historiese basis waarop die Ou Testament bestudeer word, versterk. Hy het sy kennis van die argeologie en die Ou Nabye Ooste ingespan ten einde 'n begrip vir die geskiedenis van Israel te bevorder. Hierdie navorsing het 'n goeie raamwerk gebied waarbinne die geskiedenis en tradisie van Israel bepaal kon word (Roberts 1966:235-237). Hy gebruik die vormkritiese metode en gaan van die vertrekpunt uit dat die verskillende semi-nomadiese stamme later Israel geword het. Hierdie stamme het die kultusse van hulle stigters soos Abraham, Isak en Jakob met hulle saamgeneem in hulle omswerwings. Volgens hom was hierdie drie aartsvaders ook nie verwant aan mekaar nie. Met die aankoms van hierdie stamme in Kanaän het hulle die name van hulle stigters aan reeds bestaande heilige plekke in die land verbind.

Die stamgod is verbind met die god van die heiligdom. Deur interaksie met die ander stamme het die stamgode verenig in die een “God van die Vaders”. So is die god van Abraham by Mamre en die god van Isak by Berseba en die god van Jakob by Bet-el, verenig as die God van die aartsvaders.

Alt se siening het later onder erge kritiek van Van Seters (1992:298-299), Kirkpatrick asook Rendtorff (1985:9) deurgeloop. Hulle het hierdie teorie onaanvaarbaar gevind (Garrett 1991:43).

Alt het van Wellhausen verskil op grond van sy siening dat Genesis 12-50 die aangewese bron is om te gebruik ten einde die aartsvaders te bestudeer. Genesis 12-50 het Alt inderdaad in staat gestel om terug te gaan na die vroeë fase van die aartsvadertydperk. Hierdie aspek het 'n belangrike bydrae gelewer tot die bestudering van die Pentateug en het die basis gevorm om op voort te bou. Alt het tot die gevolgtrekking gekom dat die godsdiens van Israel om hierdie rede onderskei kon word van die Kanaänitiese godsdiens wat slegs tot heilige plekke beperk was. Volgens hom was die aartsvaders die godsdienstige stigters van Israel se godsdiens. Alt se insig het die basis waarop Wellhausen sy geskiedenis van Israel baseer het, laat verkrummel. Roberts (1966:38) stel dit as volg: *Thus the major premise of Wellhausen's reconstruction was overthrown. The prophets were not prior to the law or the covenant, though they no doubt do influence the later formulation of these, but are dependent on them as tradition had maintained all along. In view of all these setbacks it is not surprising that Wellhausen's reconstruction of the religion of Israel no longer commands the general consent it once did.*

Gerhard von Rad het gefokus op die oorsprong van die Heksateug. In sy artikel *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (2005:1) maak hy die stelling dat die bestudering van die Ou Testament byna in 'n doodloopstraat beland het. Sy benadering het egter Ou-Testamentiese navorsing in 'n nuwe rigting gestuur. Von Rad se insigte het vir die eerste keer die geskiedenis van Israel se ontstaan en teologie byeen gebring. Die vraag wat deur Von Rad (1966:1-3) gestel is, is wat die impetus was vir die samevoeging van die verskillende los verhale ten einde die huidige verhaal in sy finale vorm te gee.

Von Rad het die literêre kritiek van Wellhausen uitgebrei, maar terselfdertyd gewys op die onversoenbaarheid van Gunkel se mondelinge tradisie met die bronneteorie.

Von Rad se navorsing toon 'n duidelike onderskeid tussen wet en evangelie. Sy aanbieding van die Jahwis is beïnvloed deur die benadering om na groot persoonlikhede te soek agter belangrike literêre werke (Ska 2006:118). Volgens Von Rad (1972:16-17) het die Jahwis sy dokument geskryf in die tyd van Salomo of net daarna. Daar is dus 'n duidelike verskil met Wellhausen se datering aangesien Wellhausen die Jahwis aandui as in die tyd van Dawid. Von Rad gebruik Wellhausen se bronneteorie en fokus veral op die Jahwis. Soos ander geleerdes voor hom het Von Rad (1972:25) 'n groot bewondering vir die kreatiewe vermoë van die Jahwis. Hy stel die Jahwis enersyds voor as 'n uitstekende teoloog, andersyds as 'n bobaas storieverteller. Die Jahwis leef heelwat later as die tradisies wat hy gebruik het; die materiaal wat reeds vergeesteliking ondergaan het, word deur hom versamel.

Von Rad (2005:38) is van mening dat die Jahwis die materiaal wat hy versamel het, rondom die tema van die intog-tradisie gerangskik het. Hierdie tema was die belangrikste en al die tradisies wat bygevoeg is, was ondergeskik hieraan. Die Heksateug het nie ontwikkel vanaf slegs 'n credo tot 'n groter werk namate verhale en tradisies bykom het nie. Die verskillende verhale en tradisies in Eksodus is saamgestel uit die verskillende tradisies wat die Jahwis tot sy beskikking gehad het. Dit is saamgevoeg in een verhaal om een tema te ondersteun.

Wellhausen het gefokus op die historiese ontstaan van die Pentateug in die bronne. Vir hom was die teologie of teologiese betekenis nie so belangrik nie. Herman Gunkel het hiervan verskil deur daarop te wys dat die teks net reg verstaan kan word as dit in terme van sy mondelinge tradisie begryp word. Hy wou die mondelinge oorleweringe wat bestaan het voordat die verhale op skrif vasgelê is, verstaan. Gunkel was ook nie in die teologie van die verhale geïnteresseer nie. Von Rad daarteenoor wou die heilsgeskiedenis van Israel ondersoek en verstaan; vervolgens fokus hy op die beskikbare literatuur asook op die ontstaangeskiedenis van hierdie verhale. Dis vir hom belangrik om die teologiese betekenis van die verhale te verstaan omdat die verhaal nie in 'n vakuum ontstaan het nie, maar deur bepaalde omstandighede beïnvloed is.

Gunkel (1997:lxviii) was van mening dat die Jahwis en Elohis versamelaars was van ou legendes. Hulle het nie hierdie verhale uitgedink of self geskep nie. Von Rad (2005:38) beskou Gunkel se benadering as sy grootste leemte; volgens hom het Gunkel die skrywer se teologiese doel uit die oog verloor. Von Rad het geglo dat die Jahwis 'n briljante skrywer en teoloog was (Ska 2006:119). Die raamwerk van die Jahwis se hele werk is die intog-tradisie (Von Rad 1975:15-35). Die Jahwis was die skrywer van die credo (Deut. 26:5b-9; 6:20-23; Jos. 24:2b-13). Hierdie credo is uitgebrei deur die byvoeging van ander verhale totdat die huidige vorm bereik is. Die verloop van die werk word vergelyk met rivierafsaaksels wat laag-op-laag gevorm het. Bykomend tot die Jahwis se raamwerk van die intog-tradisie, het hy ander tradisies (bv. die uittog-tradisie, die Sinai-tradisie, die aartsvader-tradisie en die oergeskiedenis) versamel. Hierdie verskillende tradisies is deur hom saamgevoeg en sodoende is die verhaal geskryf. Von Rad was intensief gemoeid met die tradisies van Israel en het op 'n tyd na homself verwys as *...a little historical monoman* (Crenshaw 1978:31).

In teenstelling met Gunkel en Wellhausen het Von Rad van die standpunt af uitgegaan dat daar by die grootste vorm, naamlik die Heksateug, begin moet word en na die kleinste vorm teruggewerk word. Sy motivering vir hierdie afbakening berus op sy siening dat die tema waaroor die Heksateug handel die "intog-tradisie" is. Von Rad (2005:38) stel dit as volg: *We may say at once that the Yahwist's outline plan, the framework of which supports the whole of his work, is the Settlement tradition.* Josua beskryf breedvoerig hoe die Israeliete die beloofde land in besit geneem het. Sonder Josua sou die hele verhaal stomp geëindig het. Wanneer Von Rad dan van die grootste eenheid terugwerk, kom hy uit by die kleinste eenheid, naamlik die credo. Hierdie credo bestaan uit drie vorme: die historiese credo in Deuteronomium 26:5b-9, die herinneringscredo in Deut. 6:20-24 en die historiese terugblik in Joshua 24:2b-13. Laasgenoemde is volgens hom die primitiefste vorm en is 'n geloofsbelydenis van Israel waarin Jahwe se reddingshandelinge beskryf word. Van hierdie kleinste eenheid moes daar dan weer teruggewerk word na die groter eenheid.

Martin Noth (1994:28) en Von Rad het mekaar beïnvloed (Ska 2007:121). Von Rad was 'n teoloog terwyl Noth 'n historikus was (vgl. ook Anderson (1972:xviii) se voorwoord in die Engelse vertaling van M. Noth se *A history of Pentateuchal traditions*; Thompson 1994:83-84; Veijola 1994:101). Vir Noth (1972:6) het die verskillende temas waaruit die Tetrateug bestaan, los van mekaar ontwikkel en is los van mekaar oorgedra, totdat dit na 'n uitgerekte redaksionele proses in hierdie een werk saamgebring is. Daarom gebruik hy die term *Überlieferungsgeschichte*. Hierdie verskillende tradisies is mondeling oorgedra aan die Jahwis, Elohis en die skrywers van die Priestergeskrif en hulle het dit neergeskryf. Dit beteken dat die Jahwis, Elohis en priesters baie min materiaal bygevoeg het. Vir Noth was die Jahwis verantwoordelik vir die oorspronggeskiedenis, terwyl die skrywers van die Priestergeskrif verantwoordelik was vir die chronologiese volgorde van die materiaal. Noth (Miller 1976:64-65) is ook baie bekend vir sy teorie rakende die twaalf stamme van Israel in die tyd van Rigters.

Noth (1972:xx-xxi) beweer dat die godsdienst van Israel sy oorsprong in hierdie twaalf stamme gehad het voordat Israel in een koninkryk verenig is (vgl. ook Noth 1984:28-36). Die stamme het 'n gemeenskaplike aanbiddingsplek gehad waar hulle dan hulle verskillende verhale met mekaar gedeel het. Met betrekking tot die bronne wat Wellhausen geïdentifiseer het, het Noth in die Priestergeskrif twee hooflae verdeel: 'n ouer laag of die priesterlike verhaal (P) en 'n jonger laag (Ps). Die "s" het gestaan vir *supplements* en hy groepeer die tekste van Levitikus 1-7, 11-15 en 17-26 onder hierdie groep (Ska 2006:123).

Noth sluit aan by Wellhausen en sê dat die skrywers van die Priestergeskrif die raamwerk verskaf het wat deur die finale redakteurs en samestellers van die Pentateug gebruik is om die teks in sy finale vorm te giet.

6.4 Wellhausen se bronneteorie word gekritiseer

Die akademiese klimaat het rondom die jare 1970 'n waterskeiding bereik (vir meer inligting oor die veranderinge van 1969-1978, vgl. Hasel 1981:165-183).

Die Tweede Wêreldoorlog het diep letsels op Europa gelaat en tesame met die studenteopstande van 1968 het dit tot 'n nuwe tydsgesleel gelei wat ideologies baie van die vorige tydperk verskil het. Hierdie nuwe benadering word ook sigbaar in die teologie met terme soos “bevrydingsteologie”, “teologie van hoop” en “sekularisasie”. Beproefde teorieë en aannames van selfs bekende geleerdes word bevraagteken; hiervolgens bevind die bronneteorie wat reeds jare lank die basis was van studies oor die Pentateug, homself in die spervuur. In Wellhausen se tyd het die fokus veral geval op die wêreld van die teks. Die teks kon alleen verstaan word as die agtergrond daarvan bekend is. Die doel van teksgebaseerde benaderings soos literêrekritiek, tradisiekritiek en vormkritiek was om deur die bronne wat die teks omring, die teks te ontsluit (Armeding 1983:21-31; Hayes 1974:88-90; Whybray 1987:230-233). Vanaf 1970 word die klem egter verskuif van die teks na die finale teks toe. Childs (1974:ix) verwys in sy kommentaar op Eksodus na die “kanoniese” teks.

In die tyd van Wellhausen was geglo dat die tekste wat verband hou met die ontstaan van Judaïsme meestal tydens en uit die tydperk na die ballingskap, afkomstig is. Vanaf 1970 was die siening dat hierdie tekste grootliks gedurende die ballingskap asook net daarna hulle ontstaan gehad het. Daar was 'n beweging weg van die diachroniese bestudering van die teks na 'n sinchroniese bestudering daarvan. Boorer (1985:195) beskryf die definisie en verskil tussen hierdie twee benaderings as volg: *First, it is able to shed light on the question of the place and importance of a diachronic approach. "Diachronie" refers to the depth dimension of the text; a diachronic approach, then, is understood as a method that seeks to interpret the text in terms of the various layers of which it is composed. Second, it provides a means of investigating the relationship between a diachronic approach and a synchronic approach. "Synchronic" refers to the horizontal dimension of the text; a synchronic approach is understood as any approach which seeks to interpret the text purely as one layer in its present form.*

Ska (2006:129) som die atmosfeer na 1970 tot die huidige tyd met betrekking tot die bestudering van die Pentateug as volg op: *From now on, no one can begin to study the Pentateuch without first taking into consideration what his or her methodological presuppositions are, because there is no longer a consensus.*

Die aanval teen Wellhausen se teorie was tweeledig: een groep was van mening dat slegs veranderings aan die bronneteorie aangebring moes word, terwyl die ander groep die opinie gehuldig het dat daar heeltemal weggedoen moes word met Wellhausen se bronneteorie (Campbell 1993:10). Die nuwe benadering tot die Pentateug het daartoe gelei dat die tydperk voor en tydens die monargie, gerekonstrueer deur die teorieë van Alt, Von Rad en Noth, onder skoot gekom het. Twee persone wat die grootste kritici was, was J. van Seters (vgl. Van Seters 1992; 1987; 1999) en T.L. Thompson (1996:33-74; 1987:28-39). Hierdie kritici plaas sterk klem op die omstandighede van die bronstydperk en die agtergrond waarteen die aartsvaders bestaan het. Volgens hulle kan geen aanduiding gevind word van 'n volk Israel wat al as volk bestaan het en enige landbou-aktiwiteite beoefen het nie. Hulle sê verder dat die term "God van die vaders" wat deur Alt bekend gemaak is, nie 'n term is wat in antieke Israel gebruik is nie - dit is eerder 'n latere toevoeging waaronder die verskillende aartsvadertradisies verenig is. Noth se teorie oor die stammeverbond van antieke Israel word ook sterk gekritiseer. Daar word beweer dat hierdie teorie geen basis het nie en dat daar geen bewys is van so 'n stamverbond wat 'n gemeenskaplike aanbiddingsplek gedeel het nie. Ook Von Rad se teorie oor 'n credo wat die oudste teks in die Heksateug is, word afgemaak as afkomstig van 'n latere tydperk en 'n jonger skepping van die Deuteronomis.

Die kritiek wat teen die bekende geleerdes se teorieë uitgespreek is, het implikasies vir Wellhausen se bronneteorie ingehou. (Vir meer kritiek teen die bronneteorie vgl. Van Dyk 1990:191-202; Stern 2008:182-186; Wenham 1991:84-109).

Die Elohis

Die Elohis en Priestergeskrif was aanvanklik as een bron gesien (vgl. weer gedeeltes hierbo oor Astruc en Eichhorn) vanweë die gebruik van die Godsnaam Elohim. Hupfeld (vgl. weer gedeelte by 1.2.4) se identifisering van die Elohis as bestaande uit twee bronne, naamlik 'n Elohis₁ (Priestergeskrif) en 'n Elohis₂ (Elohis-bron) het die Elohis die stiefkind van die bronneteorie gemaak. Al die gedeeltes wat nie by die Jahwis of die Priestergeskrif ingepas het nie, is as behorende tot die Elohis beskou. Die Elohis het heelwat probleme opgelewer omdat daar teenstrydighede was. Sekere tekste van die Elohis (Gen. 15; Eks. 20:2-17) het nie die Godsnaam Elohim gebruik nie. Die redenasies van die gebruiksnamen van God en die interne weersprekings in veral Genesis 6-9 wat dien as 'n bewys van die bestaan van die Elohis, word ook deur Wenham wegverklaar (1991:84-109).

Vandag gebruik die meeste geleerdes nie meer die term Elohis nie. Van Seters (1992:328) sien nie die gedeeltes wat vroeër aan die Elohis toegeskryf is as 'n aparte bron nie. Hy sê: *I seriously questioned the existence of a parallel Elohis document, and in the present world found no grounds for such a source in the Jacob tradition.* Die paar gedeeltes wat wel aan die Elohis verbind kan word, word as fragmente gesien wat in die mondelinge fase bestaan het en wat deur die Jahwis opgeneem is. Daar word dus van Elohis-fragmente gepraat en nie van 'n Elohis-bron nie, want daar word allerweë geglo dat so 'n bron nie bestaan het nie. Selfs gedeeltes wat voorheen as Elohisties gesien is, soos Genesis 22, word nou as heelwat later geag (vgl. ook Alexander 2002:45-48; Carr 2005:107-109).

Die Jahwis

By die Jahwis sentreer die hele diskussie rondom vier kwessies. Eerstens word die vraag gestel of daar inderdaad gepraat kan word van 'n Jahwis-bron. R. Rendtorff, die opvolger van Von Rad by die Universiteit van Heidelberg, het die Jahwis-hipotese direk aangeval (Alexander 2002:49).

Hy sien 'n teenstrydigheid in die uitgangspunte van Noth met sy tradisiegeskiedenis, Gunkel met sy vormkritiek en Wellhausen se literêre kritiek. Gunkel en Noth het met die kleiner verhaaleenhede begin en geglo dat dit eindelijk binne groter verhaalkringe opgeneem is en dat hierdie verhale onafhanklik van mekaar ontstaan het. Wellhausen het met sy bronnekritiek gesê dat daar reeds voltooides verhale op skrif was voor daar met die samestelling van die Pentateug begin is.

Geleerdes na Gunkel het hierdie twee metodes gelyktydig probeer gebruik, maar volgens Rendtorff (1990:11-12) is dit onmoontlik aangesien die twee metodes lynreg teenoor mekaar staan. Volgens Rendtorff (1996:15-23) kan die Jahwis nie terselfdertyd skrywer, teoloog (Von Rad) en 'n versamelaar (Gunkel) van verhale wees nie. Die teenstrydigheid in die Jahwis se aartsvaderverhale asook in die Jahwistiese gedeeltes in Eksodus, versterk Rendtorff se vermoede dat die Jahwis nie een bron was nie. Hy beweer dat die aartsvaderverhale saamgebind is deur die tema van die beloofde land en in Eksodus verdwyn hierdie belofte. Die Israeliete trek uit Egipte na die land van melk en heuning, maar geen melding word gemaak van die belofte aan die aartsvaders nie. Rendtorff (1990:108-19) stel dit as volg: *Certain demands must at least be put to the Yahwist which according to the basic principles of the documentary hypothesis, hold in fact for all sources: namely, that it can be demonstrated that it is complete from beginning to end, i.e. from the creation right down to the occupation of the land, and that the texts attributed to it constitute a clearly recognizable coherent whole. Only then can the Yahwist stand as a "source" in the sense of the documentary hypothesis.* Die verklaring wat hy vir die gemelde probleem aanbied, is dat hierdie twee verskillende verhaaleenhede was wat afsonderlik ontwikkel het en eers in die Pentateug bymekaargekom het.

Nicholson (2006:113) sê dat Rendtorff se benadering as 'n moderne weergawe van die fragmentteorie beskou kan word. Op die manier sluit hy aan by Noth se benadering om eers by die kleiner literêre verhaaleenhede te begin. Rendtorff spreek hom uit teen die bronnekritiek van Wellhausen as metode om die Pentateug te verstaan.

Volgens Rendtorff (1997:48-51) kan daar slegs gepraat word van twee redaksionele ondernemings in die samestelling van die Pentateug (sien ook Seitz 1991:112). Die een was van die Deuteronomis en die ander dra die kenmerk van die priesterlike skool. Die belofte van die land wat die saambindende tema van die aartsvaderverhale word, is dus die werk van die Deuteronomis.

Erhard Blum, 'n student van Rendtorff, het sy mentor se teorie selfs verder geneem (Ska 2007:135). Volgens Blum in Whybray (1987:210-213) is die huidige Pentateug 'n kompromisgeskrif wat in die Persiese tydperk en onder Persiese invloed tot stand gekom het. Twee hoofstrome het geheers tydens die Persiese tydperk. Die een stroom het hoofsaaklik bestaan uit aristokratiese grondeienaars van Juda, verteenwoordig deur die oudstes. Die tweede stroom het die godsdienste van Israel asook die belange en posisie van die priesterlike families wat aan die tweede tempel in Jerusalem verbind was, verdedig. Beide strome het hulle eie weergawe van die geskiedenis van Israel gehad.

Beide hierdie weergawes het langs mekaar bestaan en ontwikkel. Die geskrif wat deur die oudstes saamgestel was, noem Blum (1990:5) *Deuteronomistic Komposition (KD)* en die geskrif van die priesters noem hy *priestlike Komposition (KP)* (vgl. ook Lopez 1994:48-49). Met die besluit van die Persiese regering om die ballinge te laat terugkeer na Juda moes daar 'n dokument wees om die Joodse volk te verenig. Vir hierdie doel en met die invloed van die Persiese regering is hierdie twee dokumente met mekaar gekombineer om sodoende die Pentateug te vorm. Die *Heidelbergse skool* (dit is Rendtorff en sy opvolger Blum wat dosente by die Universiteit van Heidelberg was) het dus die geldigheid van 'n Jahwis weerlê en die Jahwis het as 'n literêre bron verdwyn (Ska 2006:136).

Die ouderdom van die Jahwis het 'n brandende kwessie geword. Volgens Alexander (2002:45) is daar 'n groeiende groep geleerdes wat beweer dat die Jahwis nie die oudste dokument is nie, maar dat dit na Deuteronomium gedateer moet word.

Die voorstanders van hierdie teorie beroep hulle veral op argeologiese, historiese en literêre bewyse wat strydig is met die bevindings van Wellhausen se bronneteorie. 'n Belangrike voorstander van hierdie beskouing is J. van Seters van Kanada (vgl. Van Seters 1987). In die voorwoord van sy boek *A Law book for the diaspora* (2003) sê Van Seters dat die Bondsboek deel van die werk van die Jahwis is en later gedateer is as Deuteronomium (vgl. ook Le Roux 2001:449-451; Schmid (1996:32); Schmitt 2001:295-308; Seidel 1994:483).

Derdens is daar 'n groep geleerdes wat eerder 'n teorie van komplimente voorstel. Dit is 'n reaksie op die kritici wat beweer dat die Jahwis nie as 'n bron bestaan nie of dat dit later as Deuteronomium gedateer moet word. Volgens hierdie siening is sekere gedeeltes van die Jahwis baie primitief en in verskillende periodes voltooi. Hulle beweer dat die Jahwistiese werk deur verskeie redaksionele prosesse gegaan het voordat dit 'n finale vorm bereik het. Volgens hulle kan hierdie verskillende lae ooglopend in sekere tekste bespeur word. 'n Voorstander van hierdie teorie is E. Zenger (vgl. Clements 1979:115; Davies 2010:59-78; Le Roux 2001:450-451, Vermeulen 1999:58-62).

Vierdens was daar ook 'n groep wat steeds die klassieke posisie soos dit deur Wellhausen vasgelê is in sy bronneteorie, probeer verdedig en bevorder het. Hieronder tel persone soos W.H. Schmidt (1982:50-61) en L. Schmidt (1998:18-37).

Hierdie benadering bestaan hoofsaaklik daarin om antwoorde en verklarings aan te bied vir die kritici van die klassieke bronneteorie (vgl. Scheffler 1998:522-533).

Na aanleiding van bogemelde kritiek en verweer van die bronneteorie, maak Ska (2006:145) 'n gepaste opmerking maak oor die huidige stand van Wellhausen se klassieke bronneteorie: *The time when it was possible to distribute all the verses of the Pentateuch with great assurance into Four big "baskets", J, E, D or P, now belongs to the past, at least for the majority of specialists.*

Die Priestergeskrif

Die fel kritiek gerig teen die Jahwis en die Elohis het nie die Priestergeskrif getref nie. Die rede daarvoor was dat die Priestergeskrif 'n baie herkenbare eenheid vorm weens sy eiesoortige taal en teologie (Jenson 1992:16-17). Tog is daar wel vyf areas waar geleerdes groter duidelikheid vereis het. Die eerste gedeelte was die aard van die Priestergeskrif (vgl. Alexander 2002:50-51). Vir Ska (2006:146-147) is dit duidelik dat die Priestergeskrif nie 'n volledig onafhanklik bron is nie. Hier verskil hy dus lynreg met Wellhausen wat dit as onafhanklik gestel het. Die rede vir Ska se siening lê daarin dat hy die Priestergeskrif as onvolledig beskou. Daar is groot gapinge in sy verhaal: geen vermelding van Kain en Abel nie is gemaak nie, lywige gedeeltes van die geskiedenis van Abraham en Sara sowel as Jakob en Esau is uitgelaat en daar word byna niks oor Josef geref nie. Oor die omswerwing van die volk in die wildernis word min vermeld en die Priestergeskrif swyg oor die verbond by Sinai. Vir Ska lê die oplossing van hierdie probleem in die siening dat die Priestergeskrif bewus was van die ander bronne. Die lesers het ook hierdie bronne geken en daarom was dit onsinnig om die verhale te dupliseer. Die Priestergeskrif wou met die tradisies in gesprek tree, dit korrigeer en herinterpreteer. Sodoende wou die Priestergeskrif 'n nuwe visie van Israel se geskiedenis na vore laat kom.

Tweedens was daar onduidelikheid oor waar die Priestergeskrif in die Pentateug eindig (Ackroyd 1968:97-101). Wellhausen (1963:115) was van mening dat die Priestergeskrif in Deuteronomium 34:1,7-9 tot 'n einde kom en is deur Noth in Campbell (1994:58) en L. Schmidt (1993:251-271) hierin ondersteun. L. Perlitt (1994:123-143) beskou die Priestergeskrif se einde as Numeri 27. Otto (2007:44; 2011:8) is van mening dat die Priestergeskrif in Eksodus 29:42-46 eindig en dat daar geen P in Levitikus, Numeri en Deuteronomium is nie. T. Pola beweer selfs dat die einde van die Priestergeskrif alreeds in Eksodus 40 aanbreek (Nihan 2007:23). Die antwoord op hierdie verskillende sienings kan volgens Ska bepaal word as die doel van die Priestergeskrif vasgestel is. Ska (2006:148-151) argumenteer dat die die land wat Jahwe aan Abraham belowe het en die vervulling van hierdie belofte, die doel en fokus van die Priestergeskrif is.

Hy kritiseer die ander teorieë oor hul datering van die Priestergeskrif se einde en sluit aan by L. Perlitt se siening van Numeri 27 as die einde van die Priestergeskrif.

Derdens moet daar duidelikheid gevind word oor die verhouding tussen die Priestergeskrif en die Heiligheidskodeks (Levitikus 17-26). 'n Vraag wat gestel word is of bogemelde twee verskillende dokumente is en of dit een dokument van dieselfde outeur of groep outeurs is wat bloot in dieselfde tydperk ontstaan het. Volgens Otto (*Holiness Code 2011*) is die Heiligheidskodeks na die Priestergeskrif geskryf en vul dit die Priestergeskrif aan deur die outeurs van die Pentateug so geplaas dat dit die Priestergeskrif volledig maak. Ska (2006:152-153) stem ook hiermee saam en hy motiveer dit deur die volgende sewe redes:

- i. Die Heiligheidskodeks korrigeer die Priestergeskrif ten opsigte van die land.
- ii. Die verhouding tussen Jahwe en sy volk verskil in die Heiligheidskodeks en die Priestergeskrif.
- iii. Die Heiligheidskodeks verander die Priestergeskrif aangaande die verbond.
- iv. Die Heiligheidskodeks se woordgebruik is nader aan Deuteronomium as aan die Priestergeskrif.
- v. Die instruksies rakende die Paasfees verskil in die Heiligheidskodeks en die Priestergeskrif.
- vi. Die Heiligheidskodeks en die Priestergeskrif verskil oor die aard van heiligheid.
- vii. Die bepaling dat Israel hom van die ander volke moet distansieer, verskyn nog nie in die Priestergeskrif nie.

King (2009:125-126) stem hiermee saam en sê: *H is not a separate collection of laws within P, but rather, represents an independent redactor, in fact the redactor of P itself.*

Vierdens moet die teologie en die struktuur van die Priestergeskrif bepaal word. Wellhausen (1963:1) se aanvanklike benaming van die Priestergeskrif as die *Vierbundesbuch (quatuor)* is aanduidend van sy siening oor die struktuur daarvan. Vandag is daar heelwat geleerdes wat 'n ander struktuur in die Priestergeskrif sien.

Volgens Campbell *et al* (1993:21) is die hele Priestergeskrif gestruktureerd rondom die tema van “God se doel met sy volk sal nie misluk nie”. Dit vind plaas in twee groot tydperke, naamlik die universele geskiedenis en die geskiedenis van Israel. Die universele geskiedenis word verdeel in die geskiedenis van die skepping en die geskiedenis van die vernuwing deur die vloed. Die geskiedenis van Israel word ook in twee tydperke verdeel, naamlik die geskiedenis van die aartsvaders en die geskiedenis van die volk Israel.

Ska (2006:157) beskryf die doel van die Priestergeskrif as volg: *P’s aim is to rediscover, in the past, the solid foundations on which the community of Israel can rebuild itself. For P, these foundations are religious. P discovers this foundation in God’s unilateral and unconditional Covenant with Abraham (Gen. 17). Hieruit vloei ook die Priestergeskrif se teologie: On this basis, P develops his theology of the “glory”.*

Vyfdens moet die datering van die Priestergeskrif aandag geniet. Daar is reeds daarop gewys (vgl. weer 6.2.1 hierbo) dat Wellhausen die Priestergeskrif in die jaar 550 v.C. geplaas het, met inbegrip van die amptelike datum waarop dit begin gebruik is as 440 v.C. In die moderne era is daar hoofsaaklik drie groepe wat drie verskillende datums voorstel vir die komposisie van die Priestergeskrif. Die eerste groep stel die tydperk voor die ballingskap voor. As bewys bied hulle die taal van die Priestergeskrif aan wat vir hulle wys op ’n pre-eksiliese tydperk en dat daar reeds met die eerste tempel sekere kultiese rituele in gebruik moes gewees het.

Die tweede groep stel ’n datum aan die einde van die ballingskap voor en gebruik as motivering die feit dat die Priestergeskrif ’n duidelike plan vir die toekoms bevat. Weinfeld (2004:16-33) kritiseer Wellhausen se vyf pilare en gee sy eie motivering waarom die Priestergeskrif se laat datering nie meer gehandhaaf kan word nie. Hyself stel ’n vroeë datering voor. Volgens hierdie tweede groep is Israel besig om deur ’n oorgangsfase te gaan.

Die periode van Israel in die wildernis en gereed is om die beloofde land binne te gaan stem ooreen met Israel wat in die vreemde is en op die punt staan om terug te keer uit ballingskap na hulle land toe (vgl. ook Haran 1981:321-333; Zevit 1982:481-511).

Die derde groep sê dat die Priestergeskrif geskryf is om die hiërokrasie van die tweede tempel te legitimeer. Dit beteken dat die Priestergeskrif eers na die heropbou van die tweede tempel tot stand kon gekom het en dat dit ook aanleiding gegee het tot die agtergrond waarteen die Priestergeskrif se oorsprong verstaan kan word.

Wellhausen het die sentralisering van die godsdiens so volledig aangetoon dat daar geen twyfel oor die geldigheid van hierdie afleiding selfs by vandag se geleerdes bestaan nie. Dit beteken dus dat die Priestergeskrif met sekerheid na die reformasie van Josia en Deuteronomium geplaas kan word. Verder is dit ook 'n feit dat die Priestergeskrif baie in gemeen het met die profete wat teen die einde van die ballingskap opgetree het, naamlik Esegïël en Deutro-Jesaja. Om te bepaal of die Priestergeskrif voor of na die tweede tempel tot stand gekom het, moet die frase “*wees julle nie bevrees vir die volk van die land nie*” (Num. 14:9) reg verstaan word. Volgens Ska (2006:160) is hierdie gedeelte deel van die Priestergeskrif en verwys die frase na die inwoners wat nie weggevoer is na Babilonië toe nie en wat nou die heropbou van die tempel teenstaan. Hierdie teenkating van die inwoners het vanaf die regering van Sirus (529 v.C.) tot en met die bewind van Darius (522-486. v.C.) voortgeduur. In Nehemia 9:24,30; 10:29,31-32 en Esra 3:3; 4:4; 9:1-2,11; 10:2,11 word gesê dat die volk hom moet afsonder van die mense wat in die land woon en wat nie Israelite is nie. Die mense wat in die land agtergebly het is deur Serubabel en die ander ballinge wat teruggekeer het, verhinder om deel te neem aan die bou van die tempel. Hierna het die inwoners in opstand gekom en die bouwerk gekeer. Die Priestergeskrif kan binne hierdie tydperk gedateer word en dan ook voor 520 v.C. (vgl. Otto 2011).

6.5 Samevattende opmerkings

Dis ironies dat die invloed wat 'n persoon op die wêreld gehad het gewoonlik eers na sy/haar dood werklik sigbaar is. Ten tye van Wellhausen se afsterwe was daar nog nie genoegsame begrip vir die enorme impak wat sy werk op die teologie gehad het nie. 'n Historiese terugblik en die insig dat sy bronneteorie vir bykans negentig jaar die norm was vir navorsing oor die Pentateug, plaas die akademikus op 'n gepaste geskiedkundige voetstuk. Wellhausen se voorgangers (Spinoza, Simon, Astruc, De Wette, Reuss, Vatke, Kuenen en Graf) het die fondasie gelê waarop hy sy bronneteorie kon bou. Die unieke omstandighede van die negentiende eeu en die kritiese gees wat alle terreine van die samelewing beïnvloed het, het 'n eiesoortige milieu geskep vir sy werk. Wellhausen wou 'n betroubare geskiedenis van Israel skryf wat nie deur die weergawe van die die Priestergeskrif beïnvloed was nie.

Wellhausen het geglo in die integriteit van sy navorsing; hy was bereid om gewildheid op te offer en selfs vriendskappe te verloor oor die standpunte wat hy gehuldig het. Alhoewel hy geweldige respek vir sy mentor Heinrich Ewald gehad het (sy *Prolegomena* is aan hom opgedra selfs lank nadat die breuk tussen hulle plaasgevind het), wou hy nie sy werk kompromiseer deur Ewald se politiese oortuigings te aanvaar nie en is die verhouding tussen hulle as gevolg hiervan beëindig. Hy het onverpoosd sy studies voortgesit, ten spyte daarvan dat sy sienings as dwaalleer deur die kerk en sommige kollegas geëtiketteer is. Wellhausen se eerlikheid is sigbaar in sy besluit om sy aanstelling by die Universiteit van Greifswald op te gee omdat hy in sy eie opinie nie meer studente bekwaam kon oplei en toerus vir hul kerklike bediening nie. Sy aansoek as 'n nie-besoldigde dosent aan die teologiese fakulteit by Göttingen of Halle Universiteite, spreek van dieselfde mate van integriteit (Smend 2007:97).

Die noukeurigheid waarmee hy die bronne afgebaken het en die presiesheid waarmee hy hierdie afbakenings met toepaslike bewyse gemotiveer het, spreek van sy bekwaamheid as navorser. Sy vakkennis het wye erkenning geniet. T. Witton Davies van Bangor, 'n kollega van Wellhausen in Göttingen in 1898, beskryf hom as volg:

Wellhausen, for one who figures so largely in modern theological literature, is in the prime of life, and as healthy and vigorous a man as I have seen. He is but fifty-eight years of age, of medium size, though of more than average stoutness. He is full-faced, looks the picture of a man that enjoys life.

He is getting grey, but he has in him, judging from looks, a vast amount of work yet. What struck me most of all in his personal intercourse, and in his lectures, was his encyclopaedic knowledge. To him, according to the old saw, nothing human is without interest. He was to me the soul of kindness and good fellowship, and however wrong he may be in some of his teachings, he is one of the kindest, most genial, and even devout, of men. A cheerier, happier home than that of the Wellhausen's is not to be found. Neither friend nor foe doubts the transcendent genius of Wellhausen as an investigator and also as a writer, for his style is wholly un-German, and ranks with the best I was not prepared to find him so free and friendly (Smend 1982:3).

Sy toegewydheid en deursettingsvermoë het die geskiedenis van antieke Israel vir die moderne mens toeganklik gemaak en hindernisse in die weg van begrip uit die weg geruim. 'n Duidelike prentjie van Israel se vroeë godsdiens is geskets. Die ontwikkeling van die godsdiens van Israel vanaf 'n vrye eenvoudige aanbidding na 'n gesentraliseerde godsdiens is so oortuigend in die *Prolegomena* aangetoon dat dit tot op hede steeds as 'n geldige aanname geag word. Ska (2006:160) stel dit as volg: *The centralization of the cult is an accepted fact and no longer calls for explanation or polemic, as Wellhausen had shown.*

Vandag word die geldigheid van sommige aspekte van sy teorie betwis. Dit is egter nie vreemd nie aangesien wetenskaplike nadenke, bestaande teorieë uiteraard gedurig toets aan nuwe verwysingsraamwerke en dit dienooreenkomstig aanpas of verbeter. Die feit dat sy teorie vir byna 'n eeu die norm was waarvolgens die Ou Testament bestudeer is, spreek boekdele van die impak wat hy op die wêreld en Ou Testamentici gehad het. Dit beteken egter ook nie dat Wellhausen se bronneteorie nie meer enige relevansie vir vandag se navorsing van die Pentateug bied nie.

Volgens Kratz (2009:400-402) begin sommige geleerdes weer sekere bevindings van Wellhausen opneem. Sy werke word meer aangehaal en herdruk as vroeër. Dit is 'n duidelik bewys dat Wellhausen se bevindings steeds van toepassing is op hedendaagse Ou-Testamentiese wetenskap.

Geen Ou-Testamentikus sou hom- of haarself aanmatig om 'n opmerking oor die oorsprong van die Pentateug of die godsdienst van Israel in die Ou Testament te maak sonder om deeglike kennis te neem van Wellhausen se bronnenteorie nie. Richard Elliott Friedman het die volgende opmerking gemaak in Davies (2007:34) wat elkeen wat navorsing oor die Pentateug wil doen, deeglik van kennis moet neem: *To this day, if you want to disagree, you disagree with Wellhausen. If you want to pose a new model, you compare its merits with those of Wellhausen's model.*

6.6 Waar staan ons vandag en wat is die pad vorentoe?

Die kritiek wat Wellhausen se bronnenteorie van akademici ontlok, kan lei tot die vraag of die teorie nog enige beduidende bydrae het om te maak in die huidige bestudering van die Pentateug. Hoewel die bronnenteorie soos aangetoon deur Wellhausen nie meer dieselfde gesag afdwing as tot en met 1970 nie, kan die bydrae daarvan nie gering geag word nie. Die studie oor die bronne het 'n versadigingspunt bereik waar dit baie moeilik geword het om iets nuuts te sê. Dit is 'n onweerlegbare feit dat die bydrae van Wellhausen 'n geldige standaard vir baie jare gestel het in die bestudering van die Pentateug. Alhoewel die invloed van Wellhausen se bronnenteorie dalk nie so regstreeks in die hedendaagse navorsingsmetodes sigbaar is nie, is sy invloed - hoewel soms subtiel - steeds in die metodes wat vandag gebruik word, teenwoordig.

Die twee vernaamste hoofstroommetodes wat huidiglik gevolg word in die bestudering van die teks is die sinchroniese benadering en die diachroniese benadering (Beuken 1994:25-32; Loader 2002:742-746; Nel 1989:64-74). Die sinchroniese benadering konsentreer op die teks soos wat dit in die kanon bestaan. Die metode van struktuuranalises en semantiek is veral hier van toepassing.

Die diachroniese benadering fokus op die teks binne sy konteks en probeer om met argeologiese sowel as ander bronne die teks beter te verstaan. Hierdie benadering maak gebruik van historiese-kritiek ten einde die wêreld-om-die-teks te bepaal. Dit is veral by hierdie benadering waar Wellhausen se bronneteorie steeds 'n rol speel.

'n Oplossing vir die vraag oor watter benadering die mees aangewese sou wees om te gebruik, kan wees dat dit die benadering is wat beide metodes aanwend sodat die metodes aanvullend tot mekaar kan wees. Die beste metode sal steeds die metode wees wat die teks van die Pentateug die duidelikste verklaar en sy aannames gepas kan motiveer. Ska (2006:164) gee sy eie antwoord op hierdie vraag aan die einde van sy diskussie oor die kompleksiteit van die studiemetode van die Pentateug. Ska vervolg: *The best method is the one that succeeds in explaining the text of the Pentateuch with the greatest clarity and without ignoring the complexity that the preceding chapters have attempted to underline.*

Lombaard (2007:67-69) kies om 'n diachroniese benadering te gebruik en grond sy siening op 'n metodologiese en teologiese argument. Lombaard sê dat die diachroniese benadering metodologies veel sterker is as die sinchroniese benadering omdat die diachroniese die sinchroniese benadering insluit en nie andersom nie. Op teologiese gronde redeneer hy dat die Bybel as geloofsboek baie nader aan die diachroniese metode is, aangesien dit juis die misterieuse navolg. Die sinchroniese metode omseil hierdie misterieuse aspek van die Bybel. Otto (Groenewald 2007:1023) stel drie moontlike benaderings voor, naamlik die gebruik van of die bronnekritiek of 'n sinchroniese benadering of 'n metode wat beide sinchronies en diachronies werk. Vir Otto (1995:191) is die wette van die Pentateug en hulle verskille die sleutel waarmee die ontstaangeskiedenis van die Pentateug ontsluit kan word. Hierdie siening impliseer dat Otto ook Wellhausen se bronneteorie nodig het om die Pentateug te ontsluit.

Die histories-kritiese benadering wat Wellhausen gevolg het om sy inligting te versamel is egter nie die enigste benadering tot die teks nie.

Die nadeel van historiese-kritiek is dat dit die teks nie slegs as 'n teks lees nie, maar as 'n doel tot 'n middel – in hierdie geval, om die geskiedenis en literatuur van Israel te bepaal. Hier volgens word die bevindings slegs gereduseer tot die geskiedenis en literatuur van Israel. 'n Sinchroniese benadering tot die teks is ook nie wenslik nie, want dit verskraal die teks tot slegs die inligting voor jou en 'n magdom interpretasiefoute kan insluip. Die derde benadering wat beide sinchronies sowel as diakronies werk, is deur Otto (Groenewald 2007:1023) voorgestel. Dit sou die mees verantwoordelike metode wees wat gevolg kan word met die navorsing van die Pentateug.

Die bydrae van Wellhausen tot die verstaan van die Pentateug is onontbeerlik; dit sou dwaas wees om die bronneteorie te verontagsaam en uit die geskiedenis te weer asof dit dit nooit daar was nie. Tweehonderd jaar se wetenskaplike navorsing sal sodoende genegeer word; in baie opsigte sou dit dieselfde wees as om die wiel weer van vooraf uit te vind. Kennis oor die bronneteorie is in 'n groot mate 'n korrektief: dit kontroleer aannames ten einde verkeerde interpretasies en ongekontroleerde afleidings wat slegs dien om 'n navorser se persoonlike sienings te ondersteun, te identifiseer.

Volgens Wynn-Williams (1997:251) is die metodes wat Rendtorff en Blum voorstel ook vol tekorte en bied as sodanig nie 'n volledige antwoord op die vraag na die oorsprong en samestelling van die Pentateug nie. Tot op hede was daar nie nog 'n metode wat so wyd aanvaar is ten opsigte van die Pentateug soos met Wellhausen se bronneteorie nie. Dit verklaar ook waarom die bronnekritiek nie sonder meer verwerp kan word nie. Wynn-Williams stel dit gepas: *In bringing to light the existence of distinct story-lines within the canonical text, the source-critical method remains a valid and useful approach to appreciating the complexities of the final text.* Ook McEvenue (1990:152-153) lê klem daarop dat die historiese kritiek die enigste manier is om by die betekenis van antieke tekste uit te kom as hy verklaar: *A contemporary reading of ancient literature requires, however, the use of historical-critical methodology, as that is the only means we have of getting beyond our own ideas to really read the intent of a text from another era.*

Dit wil dus voorkom dat Wellhausen se invloed in die toekoms steeds sigbaar sal wees ten opsigte van navorsing oor die Pentateug. Alhoewel die spesifieke benamings Elohis, Jahwis, Deuteronomis of Priestergeskrif nie meer gebruik word nie, word die identifisering daarvan steeds as belangrik geag. Hierdie teorie het dit duidelik gestel dat verskillende literêre bronne of groeperings bymekaar hoort weens hulle styl, taal en vorm. Hierdie verskillende bronne dateer ook nie uit dieselfde tyd in Israel se geskiedenis nie; laasgemelde feit is deeglik deur Wellhausen in al sy belangrike werke wat hier bespreek is, aangetoon.

Vir my as navorser was om die persoon van Wellhausen te leer ken, soos dit blyk uit die literatuur wat bestudeer is, persoonlik betekenisvol. Dit kom voor asof hy 'n baie gemoedelike persoon was wat geen vyande gehad het nie. Alhoewel heelparty konserwatiewe teoloë en predikante nie met sy bronneteorie of die kritiese manier waarmee hy die Ou Testament bestudeer het, saamgestem het nie, het hy homself nie ten doel gestel om hulle sienings af te kraak of openlik swaarde mee te kruis nie (vgl. Smend 2007:97). Daar kan nêrens 'n verwysing gevind word dat hy agterbaks, verwaand, nors, onbeskof of oneerlik was nie. Uit briefwisselings tussen Wellhausen en Abraham Kuenen is die waardering en respek wat Kuenen vir hom as mens gekoester het, duidelik (Smend 1993:113127). Die briewe geskryf deur William Robertson Smith aan sy vrou in Skotland praat eweneens van Wellhausen as 'n normale en hartlike man.

Davies (Smend 1982:3), 'n medestudent van Wellhausen in 1889, beskryf hom as volg: *the soul of kindness and good fellowship* en *he is one of the kindest, most genial, and even devout, of men*. By verskeie geleenthede is daar na hom verwys as iemand wat eerder soos 'n boer voorgekom het, met verwysing na sy aardsheid, as 'n professor. Smend (2007:91) beskryf Wellhausen as volg: *His main characteristic was simplicity*. Die afleiding moet egter nie gemaak word dat Wellhausen 'n eenvoudige mens was nie; sy verstand was vlymskerp. Sy eerlikheid en integriteit is reeds vroeër bespreek. Al hierdie dinge is sprekend van Wellhausen se uniekheid as mens.

Sou daar 'n denkbeeldige moontlikheid wees om 'n persoon uit die geskiedenis vir een dag te kon ontmoet, sou hierdie student se keuse ongetwyfeld op Wellhausen val. Dit is verstommend dat daar nog nooit 'n volledige biografie oor sy lewe verskyn het nie.

'n Tweede persoonlik betekenisvolle aspek van hierdie navorsing was die lees van Wellhausen se *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Die aanloop tot hierdie werk begin reeds vroeër met sy *Composition des Hexateuchs*. Die gemak en selfversekerdheid waarmee Wellhausen die Hebreeuse teks hanteer, was opvallend. Hy het meesterlik die skeidings tussen die bronne aangetoon en wanneer hy bekende gedeeltes uit 'n ander hoek belig het, het 'n mens baie keer die ervaring gehad van “hoekom het ek dit nog nooit raakgesien nie?” Dit is nie altyd so duidelik in watter mate die bronne van Genesis Wellhausen werklik gehelp het om sy *Geschiede Israel vol 1* te kon skryf nie. Die bronne in Genesis gee nie so baie inligting oor die geskiedenis van Israel se godsdiens nie. Hy het meer staat gemaak in sy *Geschiede* op die inligting wat beskikbaar was in die bronne van die Rigters en die ander historiese boek. Waar die Genesisbron hom wel gehelp het, was met die skryf van sy *Prolegomena*.

Prolegomena was beslis Wellhausen se beste werk; dit is en bly 'n onontbeerlike boek vir enige student wat die Ou Testament bestudeer. Die wyse waarop Israel se godsdiens ontwikkel het vanaf 'n spontane gebeurtenis na 'n streng gekontroleerde aktiwiteit, het baie bygedra tot 'n beter begrip van Israel se godsdiensgeskiedenis. By die Jahwis word daar aangetoon dat hier 'n storieverteller is wat vertel van 'n God wat persoonlike verhoudings met mense het, met hulle praat en aan hulle verskyn. In die Elohis is hierdie God steeds naby die mens, maar effens terugtrek: Hy praat nou vanuit die hemel en gebruik engele as sy boodskappers. Die mens bevind hom skielik nie meer in die direkte teenwoordigheid van God nie. Die Deuteronomis werk met 'n skema van goddelike vergelding waar goeie dae beloon word en slegte dae gestraf word. Die Priestergeskrif is bemoeid met die orde, die godsdiens en die regte optrede wat gevolg moet word om God te behaag.

Vir baie lesers van die Ou Testament was dit moeilik om te begryp waarom Israel altyd teruggegaan en vreemde gode aanbid het as hulle van die begin af reeds vir Jahwe aanbid het. In die eerste afdeling van sy *Prolegomena* oor Israel se godsdienste het Wellhausen hierdie saak opgeklaar. Hiervolgens was dit nie Israel wat telkens ander gode gaan aanbid het nie, maar die Deuteronomis wat wegbeweeg het van aanbidding op hoogtes en ander plekke buite Jerusalem na die priesters wat hierdie bepalings van die Deuteronomis 'n wet gemaak het.

Om hierdie wet afdwingbaar te maak het die priesters in Jerusalem hierdie wette gelegitimeer deur Moses as die insteller hiervan te vestig. Wellhausen het ook duidelik die rol van die priesters in die totstandkoming van Judaïsme aangetoon – onder andere hulle aandeel daarin om die regs materiaal 'n besondere plek in Judaïsme te gee. Die priesters het die vakuum wat die afwesigheid van 'n koning gelaat het, gevul deur hulleself aan te stel as die geestelike regeerders van Israel. Daarmee saam het hulle ook vir hulle verskeie voordele ingesluit. Hierdie voordele het hulle terugherlei na sogenaamde praktyke wat reeds in die dae van Moses sou bestaan het. Dit was egter 'n deurdagte leuen wat deur Wellhausen ontmasker is. Dit is onseker of dit Wellhausen se bedoeling was aldan nie; na die lees van die *Prolegomena* was daar egter 'n negatiewe prentjie geskets van sowel die Ou-Testamentiese priesters as die godsdienste van Israel onder Judaïsme. Wellhausen was ooglopend negatief teenoor die priesters. Hulle hantering van die geskiedenis van Israel het sy minagting teenoor hulle versterk. Volgens Wellhausen (2004:117) het die priesters geen respek vir hulle eie godsdienstige tradisie gehad nie en het hulle dit vervals deur dit vryelik te herskryf op 'n manier wat hulle pas. Selfs die geslagsregisters wat deur die priesters gebruik is, is versinsels en nie histories nie. Die rede vir hulle aksies was om die teokrasie, wat niks anders as 'n hiërokratiese stelsel was nie, te legitimeer. Hulle kon nou die reëls maak en die volk daaraan onderwerp.

'n Belangrike aspek van Wellhausen se lewe en werk is die feit dat hyself bestaande aannames moes uitdaag ten einde 'n teorie te formuleer wat vir negentig jaar die norm was vir studie oor die Ou Testament.

Sy befaamde teorie het nie sonder 'n prys gekom nie en hy het insigte van bekende akademiërs deur sy sienings gekontrasteer. Hierdie teenkating van ander geleerdes het hom soms vriendskappe, aanstellings en gewildheid gekos.

Dit is egter welbekend dat geen bekende teorie gevorm is sonder dat bestaande raamwerke uitgedaag en die sogenaamde “appelkar” omgegooi is nie.

Die bronnenteorie van Wellhausen het die norm geword vir byna 'n honderd jaar; alhoewel daar kritiek teen sekere aspekte van sy teorie uitgespreek is, is geleerdes dit eens dat die bronnenteorie in 'n groot mate nog die verwysingsraamwerk vorm vir studies oor die Ou Testament.

Vir studente van die Ou Testament en lesers van die Pentateug behoort hierdie 'n uitdaging te wees: wie gaan in die studie van die Pentateug die “appelkar” omgooi met 'n goed-gemotiveerde benadering wat die norm kan word vir 'n volgende honderd jaar?

ADDENDUM A

Q(Priestergeskrif) in Genesis (N.A.V.) volgens Wellhausen (1963:1-61)

Genesis 1-11

Genesis 1:1-2:4a

In die begin het God die hemel en die aarde geskep. Die aarde was heeltemal onbewoonbaar, dit was donker op die diep waters, maar die Gees van God het oor die waters gesweef. Toe het God gesê: “Laat daar lig wees!” En daar was lig. God het gesien die lig is goed, en Hy het die lig en die donker van mekaar geskei. God het die lig toe “dag” genoem, en die donker het Hy “nag” genoem. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die eerste dag. Toe het God gesê: “Laat daar 'n gewelf wees tussen die waters om die waters van mekaar te skei”. So het dit gebeur. God het die gewelf gemaak en die waters onder die gewelf geskei van die waters bo die gewelf. God het die gewelf “hemel” genoem. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die tweede dag. Toe het God gesê: “Laat die waters onder die hemel op een plek bymekaarkom sodat die droë grond sigbaar word”. So het dit gebeur. God het die droë grond “aarde” genoem, en die waters wat bymekaargekom het, het Hy “see” genoem. En God het gesien dit is goed. Toe het God gesê: “Laat daar uit die aarde groenigheid voortkom, groen plante wat saad gee en vrugtebome op die aarde, wat elkeen na sy aard vrugte dra en waarvan die saad in sy vrug sit.” So het dit gebeur. Die aarde het groen plante laat uitspruit wat elkeen na sy aard saad gee, en bome wat vrugte dra met die saad daarin, elkeen na sy aard. En God het gesien dit is goed. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die derde dag. Toe het God gesê: “Laat daar ligte wees aan die hemelgewelf om dag en nag van mekaar te skei. Hulle moet ook as tekens dien om seisoene, dae en jare aan te dui. Hulle moet ligte wees aan die hemelgewelf om op die aarde lig te gee.” So het dit gebeur. God het die twee groot ligte gemaak, die grootste om bedags te heers en die kleiner lig om snags te heers, en ook die sterre.

God het hulle in die hemelgewelf geplaas om op die aarde lig te gee, om oor dag en nag te heers en om lig en donker van mekaar te skei. En God het gesien dit is goed. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die vierde dag. Toe het God gesê: “Laat die waters krioel van lewende wesens, en laat daar voëls onder die hemelgewelf oor die aarde vlieg”. God het die groot seidiere geskep en al die ander lewende wesens waarvan die waters krioel, almal na hulle aard; ook al die voëls na hulle aard. En God het gesien dit is goed. Toe het God hulle geseën: “Wees vrugbaar, word baie en bewoon al die waters van die see. En laat die voëls baie word op land”. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die vyfde dag. Toe het God gesê: “Laat die aarde lewende wesens voortbring, elkeen na sy aard: mak diere, diere wat kruip, wilde diere, elkeen na sy aard”. So het dit gebeur. God het die wilde diere op die aarde gemaak, elkeen na sy aard; ook die mak diere, elkeen na sy aard; en ook al die diere wat kruip, elkeen na sy aard. En God het gesien dit is goed. Toe het God gesê: Kom.

“Ons maak die mens as ons verteenwoordiger, ons beeld, sodat hy kan heers oor die vis in die see, die voëls in die lug, die mak diere, die wilde diere en al die diere wat op die aarde kruip”. God het die mens geskep as sy verteenwoordiger, as beeld van God het Hy die mens geskep, man en vrou het Hy hulle geskep. Toe het God hulle geseën en vir hulle gesê: “Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en bewerk dit. Heers oor die vis in die see, oor die voëls in die lug, oor al die diere van die aarde, ook oor die diere wat op die aarde kruip”. Verder het God gesê: “Let op! Ek gee aan julle al die plante wat saad gee op die hele aarde; ook al die bome wat vrugte dra en saad gee. Dit sal julle kos wees. Maar aan die wilde diere op die aarde en aan die voëls in die lug en aan die diere wat op die aarde kruip, aan alles wat leef, gee Ek al die groen plante as kos”. So het dit gebeur. Toe het God gekyk na alles wat Hy gemaak het, en dit was baie goed. Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die sesde dag. Die hemel en alles daarin is voltooi en ook die aarde en alles daarop. Op die sewende dag was God reeds klaar met die skeppingswerk en het Hy gerus na al die werk wat Hy gedoen het.

Hy het die sewende dag as gereelde rusdag geheilig, want op daardie dag het Hy gerus na al die skeppingswerk wat Hy gedoen het. Dit dan is die geskiedenis van die hemel en die aarde toe hulle geskep is.

Genesis 5:1-31

Hier volg die geslagsregister van Adam. Toe God die mense geskep het, het Hy hulle gemaak as beeld van Homself. Man en vrou het Hy hulle geskep en Hy het hulle geseën en hulle “mens” genoem toe hulle geskep is. Toe Adam 130 was, het hy die vader geword van 'n seun, sy beeld, een soos hyself. Adam het hom Set genoem. Nadat Set vir hom gebore is, het Adam nog 800 jaar geleef en seuns en dogters gehad. Adam was dus 930 jaar toe hy gesterf het. Toe Set 105 was, het hy die vader geword van Enos. Set het na die geboorte van Enos nog 807 jaar geleef en het seuns en dogters gehad. Set was dus 912 jaar toe hy gesterf het. Toe Enos 90 was, het hy die vader geword van Kenan. Enos het na die geboorte van Kenan nog 815 jaar geleef en het seuns en dogters gehad. Enos was dus 905 jaar toe hy gesterf het. Toe Kenan 70 was, het hy die vader geword van Mahalalel. Kenan het na die geboorte van Mahalalel nog 840 jaar geleef en het seuns en dogters gehad. Kenan was dus 910 jaar toe hy gesterf het. Toe Mahalalel 65 was, het hy die vader geword van Jered. Mahalalel het na die geboorte van Jered nog 830 jaar geleef en het seuns en dogters gehad. Mahalalel was dus 895 jaar toe hy gesterf het. Toe Jered 162 was, het hy die vader geword van Henog. Jered het na die geboorte van Henog nog 800 jaar geleef en het seuns en dogters gehad. Jered was dus 962 jaar toe hy gesterf het. Toe Henog 65 was, het hy die vader geword van Metusalag. Henog het na die geboorte van Metusalag nog 300 jaar naby God geleef en het seuns en dogters gehad. Henog se ouderdom was dus 365 jaar. Hy het naby God geleef en toe was hy nie meer daar nie, want God het hom na Hom toe weggeneem. Toe Metusalag 187 was, het hy die vader geword van Lameg. Metusalag het na die geboorte van Lameg nog 782 jaar geleef en het seuns en dogters gehad. Metusalag was dus 969 jaar toe hy gesterf het. Toe Lameg 182 was, het hy die vader geword van 'n seun.

Hy het die seun Noag genoem, “want,” het hy gesê, “hierdie seun sal ons opbeur in die harde werk met ons hande en in ons swaarkry op die grond wat deur die Here vervloek is”. Lameg het na die geboorte van Noag nog 595 jaar geleef en hy het seuns en dogters gehad. Lameg was dus 777 jaar toe hy gesterf het.

Genesis 6:9-22

Hier volg die verhaal van Noag. Noag was 'n regverdige man. Onder sy tydgenote was hy onberispelik en hy het naby God geleef. Noag het drie seuns gehad: Sem, Gam en Jafet. Die aarde was korrup in die oë van God, vol geweld; Hy het die aarde gesien: dit was korrup, elke mens op aarde se lewe was verrot. Toe sê God vir Noag: “Ek het besluit om 'n einde te maak aan alle mense, want deur hulle toedoen is die aarde vol geweld. Ek gaan hulle saam met die aarde verdelg. “Maak vir jou 'n ark van goferhout. Jy moet vertrekke in die ark maak en dit binne en buite met pik dig maak. Jy moet dit soos volg maak: die lengte van die ark moet honderd vyf en dertig meter wees, sy breedte twee en twintig en 'n half meter en sy hoogte dertien en 'n half meter. Jy moet 'n dak vir die ark maak en sy nok moet jy vyf en veertig sentimeter hoog maak. Verder moet jy 'n deur aan die kant van die ark insit en 'n onderste, middelste en boonste verdieping maak. “Ek gaan 'n oorstroming oor die aarde laat kom om al wat daarop lewe, te verdelg, elke lewende ding onder die hemel. Alles wat op die aarde is, sal omkom, maar met jou wil Ek 'n verbond sluit. Jy moet in die ark ingaan, jy en jou seuns en jou vrou en jou skoondogters. Van al wat leef, van al die diere, moet jy twee van elk, manlik en vroulik, in die ark laat ingaan om saam met jou aan die lewe te bly. Van elke soort voël en dier, ook van dié wat kruip, van almal sal daar twee na jou toe kom om aan die lewe te bly. Jy moet vir jou kos saamvat, van alles wat geëet kan word, en dit by jou wegpak. Dit sal jou en die diere se kos wees.” Noag het alles gedoen presies soos God hom beveel het.

Genesis . 7:11-8:5

Presies op die sewentiende dag van die tweede maand van die ses honderdste jaar van Noag het die fontein van die groot waters oopgebreek.

Die vensters van die hemel is oopgemaak, sodat daar 'n stortreën op die aarde geval het, veertig dae en veertig nagte lank. Dit was die dag waarop Noag en sy seuns, Sem, Gam en Jafet, en sy vrou en sy drie skoondogters almal saam in die ark ingegaan het. Hulle, en elke soort wilde dier en mak dier, en al die soorte diere wat kruip, en elke soort voël, alles wat vlieg, het ingegaan. Van al wat leef, het daar pare-pare na Noag toe in die ark gekom. Hulle het ingekom, manlik en vroulik, soos God vir Noag gesê het. En toe het *Jahwe* die ark agter Noag toegesluit. Die oorstroming het oor die aarde gekom, veertig dae lank, en die water het al hoe meer geword. Dit het die ark opgelig en die ark het begin opstyg bokant die aarde. Maar die waters het nog meer en nog sterker geword op die aarde en die ark het op die waters begin dryf. Die waters op die aarde het nog meer en meer geword, sodat hulle al die hoë berge wat daar onder die hemel is, bedek het. Die water het amper sewe meter bokant die berge gestyg en dit bedek. Al wat op die aarde geleef het, het omgekom: diere wat kruip, voëls, mak diere, wilde diere, ja, alles wat op aarde wemel, ook al die mense; alles wat die lewensasem in die neus gehad het, alles wat op land geleef het, is dood. So het God alles wat op die aarde geleef het, uitgewis: mens en dier, ook dié wat kruip, en die voëls, hulle almal is weggevee van die aarde af. Net Noag en dié by hom in die ark is gespaar. Die water het die aarde honderd en vyftig dae lank oorstroom. Toe het God gedink aan Noag en aan al die wilde diere en die mak diere wat by hom in die ark was, en God het 'n wind oor die aarde laat waai, en die waters het teruggetrek. Die fonteine van die groot waters en die vensters van die hemel is toegemaak, en die stortreën uit die hemel het opgehou. Die water het al hoe meer weggesak van die aarde af. Na honderd en vyftig dae het die water so gesak dat die ark op die sewentiende van die sewende maand op die Araratberge tot rus gekom het. Die water het aangehou sak en op die eerste van die tiende maand het die bergtoppe sigbaar geword.

Genesis 8:13-19

Op die eerste dag van die eerste maand van die ses honderd en eerste jaar van Noag was die water op die aarde heeltemal weggedroog. Noag het die luik van die ark oopgemaak en uitgekyk. Die hele aarde was droog.

Op die sewe en twintigste van die tweede maand was die aarde droog, en toe sê God vir Noag: “Gaan uit die ark uit, jy en jou vrou en jou seuns en hulle vrouens, en al die lewende wesens wat by jou is, van watter soort hulle ook al is: voëls, diere en alles wat kruip. Hulle moet saam met jou uitgaan. Hulle moet wemel op die aarde en vrugbaar wees en baie word op die aarde”. Noag en sy seuns en sy vrou en sy skoondogters het uitgegaan, en ook al die diere, al die voëls en alles wat kruip, het uit die ark uitgegaan, almal volgens hulle soorte.

Genesis 9:1-17,28

God het vir Noag en sy seuns geseën en vir hulle gesê: “Wees vrugbaar, word baie en bewoon die aarde. Al die diere, al die voëls, al die diere wat kruip, en al die vis sal vir julle bang wees en vir julle skrik. Hulle word tot julle beskikking gestel. Alles wat roer en lewe, sal kos wees vir julle. Naas die groen plante gee Ek dit alles vir julle. Julle mag net nie vleis eet met sy lewe in, dit is met sy bloed in nie. Wanneer julle eie bloed vergiet word, sal Ek daarvoor rekenskap eis, want dit is julle lewe: van 'n dier sal Ek rekenskap eis oor die lewe van 'n mens, en van 'n mens sal Ek rekenskap eis oor die lewe van sy medemens. “Wie die bloed van 'n mens vergiet, deur 'n mens sal sy bloed vergiet word. God het die mens gemaak as sy verteenwoordiger. Maar julle moet vrugbaar wees en baie word. Vermeerder op die aarde en word baie!” Verder het God vir Noag en sy seuns gesê: “Kyk, Ek sluit 'n verbond met julle en julle nageslag en met al die lewende wesens by julle: die voëls, die mak diere en die wilde diere by julle, naamlik met al die wilde diere wat uit die ark uitgekom het. Ek sal my verbond met julle hou: mens en dier sal nie weer deur vloedwaters uitgewis word nie. Daar sal nie weer 'n oorstroming wees wat die aarde sal oorweldig nie.” Toe het God gesê: “Dit is die teken van die verbond tussen My en julle en die wilde diere by julle, 'n verbond wat vir alle toekomstige geslagte geld: my reënboog het Ek in die wolke geplaas. Dit sal die teken wees van die verbond tussen My en die aarde. Wanneer Ek wolke oor die aarde laat saampak, en die reënboog verskyn in hulle, sal Ek dink aan my verbond met julle en al die wilde diere volgens hulle soorte. Daar sal nooit weer vloedwaters kom wat alle lewende wesens uitroei nie.

Die reënboog sal in die wolke wees, en wanneer Ek dit sien, sal Ek dink aan die ewige verbond tussen My en al die lewende wesens op die aarde”. God het vir Noag gesê: “Dit is dan die teken van die verbond wat Ek tot stand gebring het tussen My en al die lewende wesens op die aarde”. Na die oorstroming het Noag nog drie honderd en vyftig jaar geleef.

Genesis 10

Hier volg besonderhede oor Noag se seuns, Sem, Gam en Jafet. Na die oorstroming is daar ook vir hulle kinders gebore. Die nageslag van Jafet: Gomer, Magog, die Mediërs, die Grieke, Tubal, Mesek en Tiras. Die nageslag van Gomer was Askenas, Rifat en Togarma. Uit Griekeland het Elisa, Tarsis, die Kittiers en die Rodaners voortgekom. Uit hulle het die mense wat nou die kusstreke bewoon, daarnatoe versprei, volgens hulle stamme en nasies, elkeen met sy eie taal. Die nageslag van Gam: Kus, Egipte, Put en Kanaän. Die nageslag van Kus was Seba, Gawila, Sabta, Rama en Sabteka. Die nageslag van Rama was Skeba en Dedan. Uit Kus het Nimrod gekom, die eerste maghebber op die aarde. Hy was 'n dapper jagter, ook in die oë van *Jahwe*. Daarom word daar gesê: “'n Dapper jagter in die oë van *Jahwe*, soos Nimrod.” Nimrod se koninkryk het begin by Babel, Erek, Akkad en Kalne, almal in Sinar. Van hier af het hy na Assirië toe gegaan en Nineve, Regobot-Ir en Kalag gebou, asook Resen tussen Nineve en Kalag. Resen was 'n groot stad. Uit Egipte weer het gekom die Ludeërs, Anammers, Lehabeërs, Naftoagiete, Patrosane en die Kaslugiete uit wie die Filistyne kom, en die Kaftorane. Uit Kanaän het gekom Sidon wat as sy oudste seun geld, en verder Het, die Jebusiete, Amoriete, Girgasiete, Hewiete, Erekiete, Siniete, Arwadters, Semariërs en die mense van Hamat. Met verloop van tyd het die Kanaänitiese stamme versprei en het hulle grense gestrek van Sidon af tot by Gasa in die rigting van Gerar en tot by Lesa in die rigting van Sodom, Gomorra, Adma en Sebojim. Hulle is almal die nageslag van Gam, met hulle eie stamme en tale in hulle eie lande en onder hulle eie nasies. Vir Sem is daar ook kinders gebore. Hy was die voorvader van al die Hebreërs. Sy oudste broer was Jafet. Die nageslag van Sem: Elam, Assirië, Arpaksad, Lud en Aram. Die nageslag van Aram was Us, Gul, Geter en Mas.

Uit Arpaksad het Selag gekom, en uit Selag Heber. Vir Heber is twee seuns gebore. Die naam van die een was Peleg, want in sy tyd is die land verdeel, en die naam van sy broer was Joktan. Uit Joktan het gekom Almodad, Selef, Gasarmawet, Jerag, Hadoram, Usal, Dikla, Obal, Abimael, Skeba, Ofir, Gawila en Jobab. Hulle almal het uit Joktan voortgekom. Hulle nedersettings het gestrek van Mesa af in die rigting van Sefar in die oostelike bergwêreld. Hulle is almal die nageslag van Sem, met hulle eie stamme en tale, in hulle eie lande en onder hulle eie nasies. Dit is die stamme van die seuns van Noag volgens hulle herkoms onder hulle eie nasies. Uit hulle het die nasies oor die aarde versprei ná die oorstroming.

Genesis 12-50

Genesis 12:4b-5

Abram was vyf en sewentig toe hy uit Haran weggetrek het. Hy het sy vrou Sarai en sy broerskind Lot en al die besittings wat hulle bymekaargemaak het en al die slawe wat hulle in Haran aangeskaf het, saamgevat en hulle het weggetrek na Kanaän toe.

Genesis 13:6;11b;12ab

Die land kon nie in Abram en Lot saam se behoeftes voorsien sodat hulle bymekaar kon bly nie. Hulle besittings was te veel; hulle kon nie bymekaar bly nie. So het die twee van mekaar geskei: Abram het in Kanaän bly woon, en Lot het in die stede van die Jordaanstreek gewoon.

Genesis 19:29

Toe God die stede in die vlakte verdelg het waar Lot gewoon het, het God aan Abraham gedink en vir Lot laat wegkom uit die plek waar die verwoesting plaasgevind het.

Genesis 11:30

Sarai was onvrugbaar; sy het nie kinders gehad nie.

Genesis 16:3

Abram was al tien jaar in Kanaän toe Sarai, die vrou van Abram, self vir Hagar, haar Egiptiese slavin, gevat en vir haar man Abram as vrou gegee het.

Genesis 16:15,16

Hagar het vir Abram 'n seun in die wêreld gebring, en Abram het sy seun wat Hagar in die wêreld gebring het, Ismael genoem. Abram was ses en tagtig toe Hagar vir Ismael vir hom in die wêreld gebring het.

Genesis 17

Toe Abram nege en negentig jaar oud was, het *Jahwe* aan hom verskyn en vir hom gesê: "Ek is God die Almagtige". Lewe naby My en wees opreg! Ek sal my verbond met jou sluit en baie, baie mense uit jou laat voortkom". Abram het op sy knieë geval, en toe sê God vir hom: "Dit is my verbond met jou: jy sal die vader wees van 'n menigte nasies; jy sal nie meer Abram genoem word nie, jou naam sal Abraham wees, want Ek maak jou die vader van baie nasies. Ek sal jou baie vrugbaar maak, Ek sal jou tot nasies maak, en konings sal uit jou voortkom. "Ek bring 'n verbond tot stand tussen My en jou en jou nageslag en al hulle geslagte". Dit is 'n blywende verbond: Ek sal jou God wees en ook die God van jou nageslag. Ek gee aan jou en jou nageslag die land waar jy as vreemdeling woon, die hele Kanaän, as 'n blywende besitting, en Ek sal hulle God wees". Verder het God vir Abraham gesê: "Jy moet my verbond nakom, jy en jou nageslag en al hulle nageslagte. Dit is my verbond wat moet geld vir jou en jou nageslag: elke lid van die manlike geslag onder julle moet besny word. Julle moet besny word aan die voorhuid. Dit is die verbondsteken tussen My en julle: elke seun onder julle van ag dae oud moet besny word. Dit geld vir elke lid van die manlike geslag onder julle: al julle nageslagte en ook elke slaaf wat as kind in jou besit gebore word, en die slawe wat van 'n vreemde met geld gekoop word, wat nie jou afstammeling is nie.

'n Slaaf wat as kind in jou besit gebore word, en een wat vir geld gekoop word, moet beslis besny word. So sal my verbondsteken aan julle liggame wees as 'n blywende verbond.

Elke lid van die manlike geslag wat nie besny is nie, moet van sy volksgenote afgesny word. Hy het my verbond verbreek". God het ook nog vir Abraham gesê: "Jy moet jou vrou nie meer Sarai noem nie. Haar naam is nou Sara. Ek sal haar seën en vir jou 'n seun uit haar gee. Ja, Ek sal haar seën, en nasies en konings van volke sal uit haar voortkom". Toe het Abraham op sy knieë geval en hy het gelag en gedink: kan daar vir 'n man van honderd 'n kind gebore word, of kan Sara wat negentig is, 'n kind in die wêreld bring? En Abraham het vir God gesê: "As Ismael maar net in u teenwoordigheid kan bly lewe!" Maar God het vir Abraham gesê: "Nee, jou vrou Sara sal vir jou 'n seun in die wêreld bring. Jy moet hom Isak noem. Ek het gehoor wat jy oor Ismael gesê het. Kyk, Ek seën hom ook. Ek maak hom vrugbaar, en Ek sal sy nakomelinge baie maak. Uit hom sal daar twaalf heersers stam, en Ek sal hom 'n groot nasie laat word. Maar dit is met Isak, die seun wat Sara vir jou oor 'n jaar in die wêreld sal bring, dat Ek my verbond sal nakom." Nadat God klaar met Abraham gepraat het, het Hy van Abraham af weggegaan. Op daardie selfde dag het Abraham sy seun Ismael gevat en al die slawe wat in sy besit gebore is, en ook dié wat hy met geld gekoop het, elke lid van die manlike geslag in sy huis, en hy het hulle besny, soos God vir hom gesê het. Abraham was nege en negentig toe hy besny is, en sy seun Ismael dertien. Abraham en Ismael is op presies dieselfde dag besny. Al die mans in Abraham se huis, die slawe wat in sy besit gebore is, en dié wat hy van vreemdes gekoop het, is saam met hom besny.

Genesis 21;2b-5:

Dit het gebeur op die tyd wat God vir Abraham beloof het. Hy het die seun wat vir hom gebore is, die een wat deur Sara in die wêreld gebring is, Isak genoem. Soos God vir Abraham beveel het, het hy vir Isak besny toe hy ag dae oud was. Abraham was honderd jaar oud toe sy seun Isak gebore is.

Genesis 23

Sara het honderd sewe en twintig jaar oud geword. Sy is oorlede in Kirjat-Arba, dit is Hebron, in Kanaän. Daarna het hy die lyk daar gelaat en vir die Hetiete gaan sê: "Ek is 'n vreemdeling, 'n bywoner by julle. Gee vir my 'n vaste besitting as graf hier by julle sodat ek my vrou daarin kan begrawe." Die Hetiete het hom geantwoord: "Luister na ons, Meneer! Ons beskou u as 'n baie belangrike man. Begrawe u vrou in die beste graf hier by ons. Niemand van ons sal weier dat u u vrou in sy graf begrawe nie." Daarna het Abraham opgestaan en voor die Hetiete, die volksleiers, gebuig. Hy het vir hulle gesê: "As julle instem dat ek my vrou hier kan begrawe, luister dan na my en doen voorspraak by Efron seun van Sogar dat hy die Makpelagrot aan die kant van sy grond aan my afstaan. Hy moet dit in julle teenwoordigheid teen die volle markprys aan my verkoop dat ek dit as begraafplek kan besit". Efron die Hetiet het tussen die Hetiete gesit en daar waar al die Hetiete wat die stadspoort binnekom, dit kon hoor, het hy vir Abraham gesê: "Nee, Meneer, luister na my.

Ek gee die stuk grond vir u, ook die grot wat daarop is. Ek gee dit vir u in die teenwoordigheid van my volksgenote. Begrawe u vrou daar". Toe het Abraham weer voor die volksleiers gebuig en waar hulle almal dit kon hoor, het hy vir Efron gesê: "Nee, luister tog maar na my! Ek betaal die volle prys vir die grond. Vat die geld by my, sodat ek my vrou daar kan begrawe". Efron het toe vir Abraham gesê: "Meneer, luister na my! Moenie dat ons stry oor 'n stukkie grond wat vier en 'n half kilogram silwer werd is nie.

En dit om u vrou te begrawe"! Toe het Abraham ingestem en die silwer vir Efron afgeweeg wat hy in die teenwoordigheid van die Hetiete genoem het: vier en 'n half kilogram silwer soos dit in die handel afgeweeg word. So het die stuk grond van Efron in Makpela waarop die grot is en wat oos van Mamre geleë is, Abraham se eiendom geword in die teenwoordigheid van die Hetiete en almal wat by die stadspoort inkom: die grond met die grot daarop en al die bome op die grond, sover as die grense daarvan gestrek het. Daarna het Abraham sy vrou Sara begrawe in die Makpelagrot op die stuk grond, oos van Mamre, dit is Hebron in Kanaän.

So het die stuk grond met die grot daarop uit die hande van die Hetiete oorgegaan na Abraham as begraafplek wat aan hom behoort.

Genesis 25: 7-11a:

Abraham het op hoë ouderdom gesterf. Hy het honderd vyf en sewentig jaar oud geword en was 'n grysaard met 'n vol lewe agter die rug toe hy gesterf het. Sy seuns Isak en Ismael het hom begrawe in die Makpelagrot oos van Mamre op die stuk grond wat vroeër behoort het aan die Hetiet Efron seun van Sogar. Abraham het hierdie stuk grond by die Hetiete gekoop, en hy en sy vrou Sara is albei daar begrawe. Na Abraham se dood het *Jahwe* Abraham se seun Isak geseën. Hier volg besonderhede oor die nageslag van Abraham se seun Ismael wat deur Hagar, die Egiptiese slavin van Sara, vir Abraham in die wêreld gebring is.

Genesis 25:12-17

In volgorde van hulle geboorte was Ismael se seuns: Nebajot, Kedar, Adbeël, Mibsam, Misma, Duma, Massa, Gadad, Tema, Jetur, Nafis en Kedma. Die name van hierdie seuns van Ismael is ook gegee aan hulle nedersettings en blyplekke. Hulle was die twaalf leiers van hulle stamme. Ismael was honderd sewe en dertig jaar oud toe hy gesterf het en begrawe is.

Genesis 25:19-20;26c

Hier volg besonderhede oor Isak seun van Abraham: Abraham was Isak se pa, en toe Isak veertig jaar oud was, het hy met Rebekka getrou. Sy was die dogter van Betuel, 'n Arameër uit Paddan-Aram, en 'n suster van Laban die Arameër. Isak was sestig jaar oud toe hulle gebore is.

Genesis 26:34-35

Toe Esau veertig was, het hy getrou met Jehudit dogter van Beëri, 'n Hetiet, en met Basemat dogter van Elon, 'n Hetiet. Hulle het baie kommer in Isak en Rebekka se lewe gebring.

Genesis 27:46

Rebekka het vir Isak gesê: "Ek is nou siek en sat van hierdie Hetitiese vrouens van Esau. As Jakob ook met Hetitiese meisies trou, met meisies soos hulle uit hierdie land, kan ek net sowel sterf".

Genesis 28:1-9

Toe roep Isak vir Jakob en neem van hom afskeid en sê vir hom: "Jy mag nie met 'n Kanaänitiese meisie trou nie. Gaan na Paddan-Aram toe, na die huis van jou ma se pa Betuel toe, en trou daar met 'n dogter van jou oom Laban. God die Almagtige sal jou seën: Hy sal jou vrugbaar maak en jou 'n groot nageslag gee. Jy sal 'n baie groot volk word. Hy sal jou die seën laat toekom wat Hy aan Abraham gegee het: jy en jou nageslag sal die land waarin jy woon, as besitting ontvang, die land wat God aan Abraham gegee het".

So het Isak toe vir Jakob weggestuur, en hy is na Paddan-Aram toe, tot by die Arameër Betuel se seun Laban, broer van Rebekka die ma van Jakob en Esau. Esau het te wete gekom dat Isak afskeid geneem het van Jakob en dat Isak hom na Paddan-Aram toe gestuur het om daar te gaan trou, want toe Isak vir Jakob gegroet het, het hy vir hom gesê: "Jy mag nie met 'n Kanaänitiese meisie trou nie". Toe Esau verneem dat Jakob na sy pa en ma geluister het en na Paddan-Aram toe is, het Esau geweet dat sy pa Isak nie van die Kanaänitiese meisies gehou het nie. Daarom het Esau na Ismael toe gegaan, en by die vrouens wat hy gehad het, nog 'n vrou gevat: Magalat dogter van Ismael, Abraham se seun. Sy was die suster van Nebajot.

Genesis 29:24, 28b,29

Laban het sy slavin Silpa vir sy dogter Lea as persoonlike slavin saamgegee. Toe gee Laban sy dogter Ragel vir hom as vrou. Laban het sy slavin Bilha vir sy dogter Ragel as persoonlike slavin saamgegee.

Genesis 35:23-26

Die seuns van Lea was Ruben, die oudste, Simeon, Levi, Juda, Issaskar en Sebulon. Die seuns van Ragel was Josef en Benjamin. Die seuns van Ragel se persoonlike slavin Bilha was: Dan en Naftali. Die seuns van Lea se persoonlike slavin Silpa was: Gad en Aser. Dit is Jakob se seuns wat in Paddan-Aram gebore is.

Genesis 31:18

...en hy het al sy vee saamgevat en ook al sy besittings wat hy in Paddan-Aram bymekaargemaak het, en na sy pa, na Isak toe vertrek in Kanaän.

Genesis 35:9-13,15

Nadat Jakob uit Paddan-Aram terug was, het God weer aan hom verskyn en hom geseën. God het vir hom gesê: "Jy is Jakob, maar jy sal nie langer Jakob genoem word nie. Jou naam sal Israel wees". God het hom toe Israel genoem. God het verder vir hom gesê: "Ek is God die Almagtige. Wees vrugbaar en word 'n groot nasie. Baie nasies sal van jou afstam. Jy sal die voorvader wees van konings.

Hierdie land wat Ek aan Abraham en aan Isak gegee het, sal Ek aan jou gee en ná jou gee Ek dit aan jou nageslag". Toe het God van Jakob af weggegaan, en op die plek waar God met hom gepraat het, Hy het die plek waar God met hom gepraat het, Bet-el genoem.

Genesis 35:16a,19

Jakob-hulle het van Bet-el af getrek na Efrata toe. Ragel het gesterf, en sy is begrawe langs die pad na Efrata toe, dit is Betlehem.

Genesis 35: 27-29

Jakob is na sy pa Isak toe in Mamre by Kirjat-Arba, dit is Hebron, waar Isak gebly het, en vroeër ook Abraham. Isak het honderd en tagtig jaar oud geword en toe is hy dood. Hy het gesterf nadat hy oud geword en 'n vol lewe gehad het. Sy twee seuns Esau en Jakob het hom begrawe.

Genesis 36:6-8; 37:1

Maar Esau het met sy vrouens en sy seuns en dogters en al die mense by hom en met sy kleinvee en grootvee en al sy besittings wat hy in Kanaän bymekaargemaak het, weggetrek na 'n ander land toe, weg van sy broer Jakob af. Hulle twee se besittings was te veel, hulle kon nie saam boer nie, en die land waar hulle as vreemdelinge gebly het, kon nie hulle vee dra nie. Esau, dit is Edom, het in die Seïrberge gaan woon. Jakob het in Kanaän gebly, die land waar sy voorvaders ook as vreemdelinge gebly het.

Genesis 37:2

Hier volg die familiegeskiedenis van Jakob. Josef was nog jonk, sewentien, toe hy kleinvee opgepas het saam met sy broers, die seuns van Bilha en Silpa, sy pa se vrouens. Josef het slegte stories oor sy broers by hulle pa aangedra.

Genesis 46:6-7

Hulle het hulle vee saamgevat en ook die ander besittings wat hulle in Kanaän bymekaargemaak het. So is Jakob en sy hele nageslag weg Egipte toe: sy seuns en kleinseuns was by hom, ook sy dogters en kleindogters. Hy het sy hele familie saamgevat Egipte toe.

Genesis 47:5b-11

Toe sê die farao vir Josef: "Jou vader en jou broers het nou na jou toe gekom. Egipte is tot hulle beskikking. Jy moet hulle in die beste deel van die land laat woon; hulle kan in die Gosenstreek aanbly. En as jy weet van knap manne onder hulle, moet jy dié in bevel plaas van my vee". Josef het ook sy pa Jakob gebring en hom aan die farao voorgestel. Toe Jakob hom gegroet het, vra hy vir Jakob: "Hoe oud is u"? Jakob het vir hom gesê: "Ek is nou al honderd en dertig jaar 'n vreemdeling hier op aarde. In vergelyking met dié van my voorvaders is dit maar min, en my lewensjare was vol swaarkry." Toe groet Jakob die farao en vertrek. Josef het sy pa en broers in Rameses laat woon. Hy het vir hulle in die beste deel van Egipte eiendom gegee soos die farao hom beveel het.

Genesis 47:27b-28

Hulle het dit as hulle eiendom ontvang en hulle was vrugbaar en hulle het baie geword. Jakob het sewentien jaar in Egipte gebly. Hy was dus toe honderd sewe en veertig jaar oud.

Genesis 48:3-7

Hy het vir Josef gesê: "God die Almagtige het in Lus in Kanaän aan my verskyn. Hy het my geseën en vir my gesê: 'Ek sal jou vrugbaar maak en aan jou baie kinders gee. Ek sal jou nageslag baie volke laat word. Ek sal hierdie land aan jou nageslag gee om vir altyd te besit. 'Jou twee seuns wat hier in Egipte vir jou gebore is voordat ek hier na jou toe gekom het, Efraim en Manasse, is vir my soos my eie, soos Ruben en Simeon is hulle vir my. As jy hierna nog kinders het, sal hulle eendag in die naam van hulle broers eiendom verkry.

Ek neem die twee seuns as my eie aan, want toe ek uit Paddan-Aram gekom het, is Ragel dood in Kanaän op pad na Efrata toe, dit is Betlehem, en ek het haar daar langs die pad begrawe".

Genesis 49:31

Abraham en sy vrou Sara is daar begrawe, Isak en sy vrou Rebekka is daar begrawe, en daar het ek vir Lea begrawe.

Genesis 49:28b-33

So het hulle pa met hulle gepraat toe hy hulle geseën het. Hy het hulle een vir een geseën, elkeen met 'n eie seën. Jakob het vir sy kinders gesê: "Wanneer ek sterf, moet julle my gaan begrawe in die familiegraf, in die grot op die grond van die Hetiet Efron. Dit is die Makpelagrot teenoor Mamre in Kanaän. Abraham het die stuk grond by die Hetiet Efron gekoop om 'n begraafplek te hê. Abraham het die grond en die grot daarop by die Hetiete gekoop". Toe Jakob klaar gepraat het, het hy gaan lê, die asem uitgeblaas en gesterf.

Genesis 50:12-13

Jakob se seuns het gedoen wat hulle pa gesê het. Hulle het hom Kanaän toe gevat en gaan begrawe in die Makpelagrot op die grond wat deur Abraham by die Hetiet Efron as 'n begraafplek gekoop is. Die grond lê oos van Mamre.

ADDENDUM B

Samevatting van die bronne in Genesis volgens Wellhausen (1963:1-61)

JE	J	E	Q	R
OERGESKIEDENIS				
			1:1-2:4a	
2:4b-4:26				
5:29			5:1-28;30-32	
6:1-8			6:9-22	
7:1-10,12,17,22.			7:11-8:5	7:6-9;16c
8:6-12;20-22,26.			8:13-19	
9:18-27,29			9:1-17,28	
			10:1-15,19-23	10:16-18,24
11:1-9, 29			11:10-26,27-28,30-32	
ABRAHAM EN ISAK				
12:1-4a,6-9	12:10-20		12:4b,5;	
13:1-5,7-11a,13-17	13:18		13:6,11b,12;	
14				
15				
16	16:1		16:1a,3,15,17;	
			17:1-27	
18	18:1			
19	19:1		19:29	
		20-22	21:2b-5	21:1,32
			23:1-20	
24:1-66	24:26			
25:1-6,21-26b,27-29	25:30-34		25:7-11a,12-17,19-20;26c	
26:1-33			26:34-35	
JAKOB EN ESAU				
27			27:46	
	28:13-16,19	28:10-12,17-22	28:1-9	
29:1-14,25-35			29:28b-29	
30:10-43		30:1-8	30:4a,9b	
31			31:18b	
32-33:20			33:18a	
		34		
		35:1-8,14,16b-20	35:9-13,15,16a,22b-26, 27-29	35:9,19
36:2b, 9-39			36:1-2a,4-8,40-43	
JOSEF EN SY BROERS				
37:3-36			37:1-2	
38				
39:1-45:28				
46:1-5,28-34			46:6,8-27	
47:1-5a,12-31			47:5b-11, 27b-28	
48:1-2,8-28			48:3-7	
49:1b-28a			49:1a,28b-33	
50:1-11,14-26			50:12-13	

LITERATUURLYS

- Ackroyd, P.R. 1968. *Exile and restoration. A study of Hebrew thought of the sixth century BC.* London: SCM.
- Albertz, R. 2003. *Israel in Exile. The history and literature of the sixth Century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature. (Studies in Biblical literature 3.)
- Albertz, R. 1994a. *A history of Israelite religion in the Old Testament period. Vol 1, From the beginnings to the end of the Exile.* London: SCM.
- Albertz, R. 1994b. *A history of Israelite religion in the Old Testament period. Vol 2, From the beginnings to the end of the Exile.* London: SCM.
- Albright, W.F. 1942. *Archaeology and the religion of Israel.* Baltimore: John Hopkins.
- Alter, R. 1996. *Genesis.* New York: W.W. Norton & Company.
- Anderson, G.W. 1975. Two Scottish Semitists. In Anderson, G.W. et al (eds) *Supplements to Vetus Testamentum* 28,ix-xix. Leiden: Brill.
- Armerding, C.E. 1983. *The Old Testament and Criticism.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Arneth, M. 2011. Literary criticism and the Bible. *Religion Past and Present*, (eds). Brill online. Aanlyn beskikbaar by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072. [gebruik 25/10/ 2011].

- Ausloos, H. 2006. Deuteronomistic elements in Num 13-14. A critical assessment of John William Colenso's (1814-1883) view on the Deuteronomist. *O TE*, 19/2:558-572.
- Bailey, R. C. 2008. Lecture 1: Faith, History, and the Historical Critical Method (HCM); BI 5305 *Advanced Introduction to the Old Testament*. Beskikbaar aanlyn by <http://ww2.faulkner.edu/admin/websites/rbailey/01%20Faith%20and%20History.pdf> [gebruik 18/9/2011].
- Barth, K. 1973. *Protestant theology in the nineteenth century. Its background and history*. : Valley Forge: Judson Press.
- Barton, J. 2007. *The Old Testament: Canon, literature and Theology*. Collected essays of John Barton. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Begg, C.T. 1994. Martin Noth: Notes on his life and work. In *The history of Israel's traditions*, (ed.). Mckenzie, S.L. & Graham, M.P. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Beuken, W.A.M. 1994. The present state of Old Testament studies in Europe and Foreseeable directions for the future. *Old Testament Essays*, 7(4) (Special Edition):25-32.
- Beutel, A. 2011. The Enlightenment. *Religion Past and Present*. Brill online. Beskikbaar aanlyn by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072 [gebruik 25/10/2011].

- Biblia Hebraica Stuttgartensia. 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Blenkinsopp, J. 1992. *The Pentateuch. An introduction to the First Five Books of the Bible*. New York: Doubleday.
- Blenkinsopp, J. 2004. *Treasures old and new. Essays in the Theology of the Pentateuch*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Blenkinsopp, J. 2009. *Judaism the first phase. The place of Ezra and Nehemia in the origins of Judaism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Blum, E. 1990: *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Boccaccini, G. 2002. *Roots of Rabbinic Judaism. An intellectual history from Ezekiel to Daniel*. Cambridge, UK: W.B. Eerdmans.
- Boer, R.T. 2005. Book review: Prolegomena tot the history of Israel. *JBL*, 124/2:349-388.
- Boerman, D. 2009: The significance of Spinoza for Biblical interpretation. *Restoration Quarterly*, 51(2):93-106.
- Boorer, Z. 1985. The Importance of a Diachronie Approach: The Case of Genesis-Kings. *Catholic Biblical Quarterly*, 51 no 2 Ap:195-208.
- Brandfin, F.R. 1981. *Norman Gottwald on the tribes of Jahwe*. *JSOT*, 21:101-110.
- Bright, J. 1981. *A History of Israel*. Third edition. London: SCM.

- Brueggemann, W. 1979. Trajectories in Old Testament literature and the sociology of Ancient Israel. *JBL*, 98/2:161-85.
- Brueggemann, W. & Wolff, H.W. 1982. *The vitality of Old Testament traditions*. 2nd Edition. Atlanta: John Knox.
- Budde, K. 1899. Religion of Israel to the exile. New York: G.P. Putman. (*American lectures on the history of religions*, 4th series -1898-1899).
- Campbell, A.F. & O'Brien, M.A. 1993. *Sources of the Pentateuch*. Minneapolis: Fortress.
- Campbell, A.F. 1994. Martin Noth and the Deuteronomistic History. In *The history of Israel's traditions*, (eds). S.L. Mckenzie & M.P. Graham. Sheffield: Sheffield.
- Carr, D.M. 2005. No return to Wellhausen. *Biblica*, 86:107-114.
- Cassuto, U. 1983. *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch*. Jerusalem: Magnes.
- Childs, B.S. 1982. Wellhausen in English. *Semeia*, 25:83-88
- Childs, B.S. 1974. *Exodus : a commentary*. Londen: SCM. (Old Testament Library.)
- Clements, R.E. 1979. Pentateuchal problems. In Anderson, G.W. (ed.) *Tradition and interpretation*, 189-213. Oxford: Clarendon Press.

- Clements, R.E. 1983. *A century of Old Testament Study*. Guildford, Surrey: Lutterworth.
- Clements, R.E. 1989. *The world of Ancient Israel*. New York: Cambridge.
- Clines, D.J.A. 1982. The theme of the Pentateuch. *Journal for the study of the Old Testament* 10. Sheffield: JSOT.
- Cody, A. 1969. *A history of Old Testament Priesthood*. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Coogan, M.D. 1987. *Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israelite Religion*,(ed.) PD Miller. Philadelphia: Fortress.
- Cook, G.A. 1916. Driver and Wellhausen. *Harvard Theological Review*, 9 no 3: 249-257.
- Crenshaw, J.L. 1978. *Gerhard von Rad*. Waco, Texas: Word Books.
- Gillingham, S.E. 1998. *One Bible many voices*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Davies, G. 2010. The transition from Genesis to Exodus. Genesis, Isaiah and the Psalms. In Dell, K.J. et al (eds) *Supplements to Vetus Testamentum* vol 135, 59-78. Leiden:Brill.
- Davies, C. 2007. *Dating the Old Testament*. Aanlyn beskikbaar by http://books.google.co.za/books?id=AQhvp9qtzNEC&printsec=frontcover&dq=Dating+the+old+testament&hl=en&ei=duTITs3vCcGw8QP37bB-&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CEcQ6AEwAA#v=onepage&q=Dating%20the%20old%20testament&f=false. [Gebruik 24/8/2011].

- Deist, F.E. 1984. *Mosaïek van Moses*. Sagtebanduitgawe. Kaapstad: Tafelberg.
- De Moor, J.C. 1990. *The rise of Yahwism, the roots of Israelite monotheism*. Leuven: Leuven University Press.
- Die Bybel 1964. Kaapstad: Die Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Die Bybel 1983. Kaapstad: Die Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Ebach, J. 1982. Ewald, Georg Heinrich August (1803-1875). *TRE*, 10:694-496.
- Ernst Wilhelm Hengstenberg 2011. *Wikipedia – the free encyclopedia*. Aanlyn beskikbaar by http://en.wikipedia.org/wiki/Ernst_Wilhelm_Hengstenberg. [Gebruik 2011–03–30]
- Enlightenment 2011. *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc. Aanlyn beskikbaar by <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/188441/Enlightenment>> [Gebruik 2011-03-27]
- Ewald, H. 1869. *The history of Israel*. Translated from German by Russel Martineau. Londen: Longman's Green & Co.
- Farmer, W. 1995. Biblical studies and the shifting of paradigms, 1850-1914. In *Journal for the study of the Old Testament supplement series 192*, (eds). H.G. Reventlow & W. Farmer: Sheffield.

- Faust, A. 2010. The Archaeology of the Israelite Cult: Questioning the Consensus. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no 360:23-35.
- Finkelstein, I & Silberman, N.A. 2006. Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology. *JSOT*, Vol 30(3):259-285.
- Fohrer, G. 1986. *Vom Werden und Verstehen des Alten Testaments*. Berlin:Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Frei, H.W. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative. A study in eighteen and nineteen century hermeneutics*. Londen: Yale.
- Fretheim, T.E. 1996. *The Pentateuch*. Nashville: Abingdon.
- Garrett, A.D. 1991. *Rethinking Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Gerstenberg, E.S. 2005. Israel in der Perserzeit 5. Und 4. Jahrhundert v. Chr. *Biblische Enzyklopädie 8*. Stuttgart: Verlag.
- Gertz, J.C. 2011. Astruc, Jean. *Religion Past and Present*. Brill online. Aanlyn beskikbaar by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072 [gebruik 25/10/ 2011].
- Gertz, J.C. 2011. Graf, Karl Heinrich. *Religion Past and Present*. Brill online. Aanlyn beskikbaar by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072 [gebruik 25/10/ 2011].

- Gitin, S. 2002. The house that Allbright built. *Near Eastern Archaeology*, 65(1):5-10.
- Gooder, P. 2000. *The Pentateuch. A story of beginnings*. London: Continuum.
- Grabbe, L.L. 2000. Writing Israel's history at the end of the 20th century. *Supplements to Vetus Testamentum, 213-218*. Congress Volume, Oslo. Leiden: Brill.
- Graf, F.W. 2005. Wellhausen. *RGG 4, (8) 1385*, (eds). H.D. Betz; D. S. Browning; B. Janowski and E. Jüngel. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Graham, M.P. 1990. *The utilization of 1 and 2 Chronicles in the reconstruction of Israelite history in the nineteenth century*. Atlanta, Georgia: Scholars.
- Groenewald, A. 2007. Old Testament exegesis. Reflection on methodology. *Hervormde teologiese studies*, 63(3):1017-1031.
- Grosby, S. 1993. Kinship, Territory, and the Nation in the Historiography of Ancient Israel. *ZAWt*, 105:(1):3-18.
- Gunkel, H. 1966. *The legends of Genesis*. New York: Schocken Books.
- Gunkel, H. 1997. *Genesis*. Macon, Georgia: Mercer.
- Gunkel, H. 2001. *Water for a thirsty land*. Minneapolis: Augsburg: Fortress.
- Gunkel, H. 2011. *Genesis*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.

- Habel, N. C. 1971. *Literary Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Halpern, B. 1987. "Brisker pipes than poetry". The development of Israelite Monotheism. In Neusner, J. et al (eds) *Judaic perspectives on Ancient Israel*, 94-98. Philadelphia:Fortress.
- Harrisville, R.A & Sundberg,W. 1995. *The Bible in Modern Culture – Theology and historical-critical Method from Spinoza to Käsemann*. Grand Rapids: Michigan: Eerdmans.
- Hartenstein, F. 2011. History of religions school. *Religion Past and Present*. Brill online. Aanlyn beskikbaar by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072 [gebruik 25/10/ 2011].
- Hasel, G.F. 1981. A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect. *ZAW*, 93(2):165-183.
- Hasel, G.F. 1972. *Old Testament Theology – Basic issues in the current debate*. Michigan: Eerdmans.
- Hauser, A.J. 1978. Israel's conquest of Palistine; a peasants rebellion? *JSOT*, 7: 2-19.
- Hayes, J.H. 1974. *Old Testament vorm criticism*. San Antonio: Trinity.
- Hayes, J.H. 1982. Wellhausen as a historian of Israel. *Semeia*, no 25:37-60.
- Header, H. 1988. *Europe in the nineteenth century 1830-1880*. Second edition. New York: Longman.

- Hendel, R.S. 1987. *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Tradition of Canaan and Israel*. Atlanta, Georgia: Scholars.
- Hess, R.S. 2008. The Jericho and Ai of the book of Joshua. In Hess, R.S. et al. (eds) *Critical Issues in Early Israelite History*, 33-46. Indiana: Eisenbrauns.
- Hiebert, T. 1996. *The Yahwist's landscape: Nature and religion in early Israel*. New York: Oxford.
- history of Europe. 2011. *Encyclopædia Britannica Online*. Aanlyn beskikbaar by <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/195896/history-of-Europe>> [Gebruik 30/3/2011].
- Hoppe, L.J. 1989: The death of Josiah and the meaning of Deuteronomy. *Liber Annuus*, 48:31-47.
- Houtman, C. 1980. *Inleiding in de pentateuch*. Kampen: J H Kok.
- Jagersma, H. 1982. *A History of Israel in the Old Testament period*. London: SCM.
- Jamieson, A. 1972. *Europe in conflict – A history of Europe 1870-1970*. London: Hutchinson.
- Janzen, G.J. 1987: The most important word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5). *Vetus Testamentum* XXXVII, 3:280-300.
- Jenson, P.P. 1992. *Graded Holiness: A key to the Priestly Conception of the world*. Sheffield: Sheffield.

- Johann Karl Wilhelm Vatke 2011. *Wikipedia – the free encyclopedia*. Aanlyn beskikbaar by http://en.wikipedia.org/wiki/Johann_Karl_Wilhelm_Vatke. [Gebruik 13/04/2011].
- Kelly, B. 2002. Manasseh in the Books of Kings and Chronicles. In Long, V.P. et al (eds) *Windows into Old Testament history*, 131-146. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- King, T.J. 2009: *The realignment of the Priestly literature. The Priestly narrative in Genesis and its realtion to Priestly legislation and the Holiness School*. Eugene OR: Pickwick.
- Klever, W. 1999. *Definitie van het Christendom : Spinoza's Tractatus theologico-politicus ; opnieuw vertaald en toege*. Delft : Eburon.
- Knight, D.A. 1982. Wellhausen and the interpretation of Israel's literature. *Semeia*, no 25:21-36.
- Koch, K. 1969. *The growth of the Biblical Traditions. The form-critical method*. Translated by S.M. Cupitt. London: Adam & Charles Black.
- Kratz, R.G. 2003. Wellhausen, Julius (1844-1918). *TRE*, 35:527-536.
- Kratz, R.G. 2009. Eyes and spectacles: Wellhausen's method of higher criticism. *Journal of Theological Studies*, NS, Vol. 60:381-402.
- Lambe, P.J. 1985. Biblical criticism and censorship in ancien regime France: The case of Richard Simon. *HTR*, 78 no 1-2:149- 77.
- Lee, S.J. 1982. *Aspects of European History: 1789-1980*. London: Methuen.

- Le Roux, J.H. 1990. Sending en Pentateugkritiek. *Skrif en Kerk*, 11(2):187-195.
- Le Roux, J.H. 1993. *A Story of two ways*. Pretoria:Verba Vitae.
- Le Roux, J.H. 1994. Historical Criticism – The end of the road. *Old Testament Essays*, 7/4 (Special edition):198-203.
- Le Roux, J.H. 1997. Our historical heritage. *O TE*, 10/3:401-423.
- Le Roux, J.H. 2001. No theory, no science. *O TE*, 14/3:444-457.
- Le Roux, J.H. 2005. Die Pentateug tussen deel en geheel. *O TE*, 18/2:265-280.
- Le Roux, J.H. 2010. Geskiedenis van Ou Testament-eksegese, 11: 'n Middeleeuse priester se historiese verstaan. *Teo*. webdiens van die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria. Beskikbaar aanlyn by <http://teo.co.za/artikel/articles/309/1/Geskiedenis-van-Ou-Testament-eksegese-11--n-Middeleeuse-priester-se-historiese-verstaan/Bladsy1.html> [Gebruik 15/8/2010].
- Le Roux, J.H. 2010. Searching for a question and a answer. *NGTT*, vol 51 (3 & 4):61-69.
- Le Roux, J.H. 2011. Die lang pad van Skrifuitleg. In vos, C. (reds) *Vaste rots op wie ek bou*, 95-114. Kaapstad: Lux Verbi.BM.
- Lipson, E. 1947: *Europe in the nineteenth and twentieth centuries 1815 – 1939*. Fourth edition. London: Adam and Charles Black.
- Liverani, M. 2005. *Hisrael's history and the history of Israel*. London: Equinox.

- Levenson, J.D. 1980. *The theologies of commandment of Biblical Israel*. *HTR*. 73 no 1-2 Ja-Ap, p 17-33.
- Levenson, J.D. 1993. *The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism*. Kentucky: John Knox.
- Loader, J.A. 2002. The finality of the Old Testament 'final text'. *OTE*, 15/3:739-753.
- Lohfink, N. 1977. *Great themes from the Old Testament*, translated by Ronald Walls. Edinburgh: T & T Clark.
- Lohfink, N. 1994. *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*. Minneapolis: Fortress.
- Lohfink, N. 1995. The Destruction of the Seven Nations in Deuteronomy and the Mimetic Theory|| , *Contagion*, 2:103-118.
- Lohfink, N. 1988. Die Priesterschrift und die Geschichte. In *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament: Studien zum Pentateuch*, 213-253. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Lombaard, C. 2007: Old Testament between diachrony and synchrony: Two reasons for Favouring the former. In Le Roux, J.H. & Otto, E. (eds) *South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony*, . London: T & T Clarck.
- Lopez, F.G. 1994. Deut 34, DTR history and the Pentateuch. In *Studies in Deuteronomy*, (eds). F.G. Martínez, A. Hilhorst, J.T.A.G.M. van Ruiten, en A.S. van der Woude. Leiden: E.J.Brill.

- Maier, G. 1974. *The end of the historical critical method*. St Louis: Publishing house.
- Margalith, O. 1990. On the Origin and Antiquity of the Name "Israel". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 102(2):225-237.
- Mazar, B. 1960. The cities of the Priests and the Levites. In Anderson, G.W. et al (eds) *Supplements to Vetus Testamentum 7, 193-205*: Congress Volume, Oxford. Leiden: Brill.
- McEvenue, S.E. 1990. *Interpreting the Pentateuch (Old Testament Studies)*. Minnesota: Liturgical.
- Milgrom, J. 1982. Religious conversion and the revolt model for the formation of Israel. *JBL*, 101/2:169-176.
- Miller, P.D. 1982. Wellhausen and the history of Israel's religion. *Semeia*, no 25:61-73.
- Miller, J.M. 1976. *The Old Testament and the historian*. Philadelphia: Fortress.
- Mitchell, G. 1997. A hermeneutic of interculture learning: The writings of John Colenso. *OTE*, 10/3:449-458.
- Moberly, R.W.L. 2001. Genesis 12-50. In Rogerson, J.W. et al (eds) *Genesis and Exodus, 100-172*. Sheffield: Sheffield.
- Mondriaan, M.E. 2002. *Jahwe en die herkoms van Jahwisme*. MA verhandeling in Antieke taal en Kultuurstudie: Universiteit van Pretoria.

- Morgan, D.F. 1990. *Between text and community – The writings in canonical interpretation*. Minneapolis: Fortress.
- Mulder, M.J. 1993. Abraham Kuenen (1828-1891). In Dirksen, P.B. en Van der Kooij, A (eds) *His major contributions to the study of the Old Testament. Oudtestamentische studiën deel xxix, 1-7*. Leiden: Brill.
- Mulhall, M.M. 1973. *Aaron and Moses. Their relationship in the oldest sources of the Pentateuch*. Michigan:University Microfilms International.
- Nel, P.J. 1989. A critical perspective on Old Testament exegetical methodology. *OTE*, 2/2:674-74.
- Nicholson, E.W. 1998. *The Pentateuch in the Twentieth Century: The legacy of Julius Wellhausen*. New York: Oxford University.
- Nihan, C. 2007. *From priestly Torah to Pentateuch*. Tüningen: Mohr Siebeck.
- Noth, M. 1963. The “re-presentation” of the Old Testament in proclamation. In Westermann, C. (ed.) *Essays on Old Testament Hermeneutics*, 76-88 . Atlanta: John Knox.
- Noth, M. 1972. *A history of Pentateuchal Traditions*, translated by B.W. Anderson. New Jersey: Prentice-Hall.
- Noth, M. 1984. *The laws of the Pentateuch and other studies*. Londen: SCM.
- O’Doherty, E. 1953. Conjectures of Jean Astruc, 1753. *Catholic Biblical Quarterly*, 15 no 3 JI:300-304.

- Otto, E. 1979. *Jakob in Sichem. Beiträge zur wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Otto, E. 1995. Kritik der Pentateuchkomposition. *Theologische Rundschau*, 60:163-191.
- Otto, E. 2005. The Pentateuch between synchrony and diachrony. Perspectives for the Encounter between Africa and Europe. In Otto, E. And Le Roux, J. (eds) *A critical study of the Pentateuch – An Encounter between Europe and Africa*, . Munster: Lit Verlag.
- Otto, E. 2007. A hidden truth behind the text or the truth of the text: At a turning point in Biblical Scholarship two hundred years after De Wette's *Dissertatio Critico Exegetica*. In Otto, E. and Le Roux, J. (eds) *South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony*, 19-28. London: T & T Clarck.
- Otto, E. 2007. The pivotal meaning of Pentateuch research for a history of Israelite and Jewish Religion and society. In Otto, E. and Le Roux, J. (eds) *South African perspectives on the Pentateuch between synchrony and diachrony*, 29-53. London: T & T Clarck.
- Otto, E. 2011. Pentateuch. *Religion Past and Present*, (eds). H.D. Betz; D. S. Browning; B. Janowski and E. Jüngel. Brill: Brill online. Beskikbaar aanlyn by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072 [Gebruik 25/10/2011].

- Otto, E. 2011. Deuteronomy. *Religion Past and Present*, (eds). H.D. Betz; D. S. Browning; B. Janowski and E. Jüngel. Brill: Brill Online. Beskikbaar aanlyn by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072 [Gebruik 25/10/ 2011].
- Otto, E. 2011. Holiness Code. *Religion Past and Present*, (eds). Betz, H.D; Browning, D.S; Janowski, B and Jüngel, E. Brill: Brill online. Beskikbaar aanlyn by http://0-brillonline.nl.innopac.up.ac.za/subscriber/uid=5428/entry?entry=rpp_COM-13072 [Gebruik 25/10/ 2011].
- Paul, M.J. 1988. *Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek*. Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum.
- Paul, M.J. 1990. Josiah's renewal of the covenant. In *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies – Papers read at the XIIIth IOSOT congress Leuven 1989*, 269-276. Leuven: Leuven University.
- Perlitt, L. 1994. Priesterschrift im Deuteronomium? In *Deuteronomium-Studien*. Tübingen: Mohr.
- Pipes, R. 1970. *Europe since 1815*. New York: American Heritage.
- Polman, A.D.R. 1969. *Gereformeerd Katholieke Dogmatiek – een Compendium*. Kampen: J.H. Kok.
- Q-source 2011. *Wikipedia – the free encyclopedia*. Beskikbaar aanlyn by http://en.wikipedia.org/wiki/Q_source [Gebruik 27/08/2011]

- Rensburg, G.A. 1986. *The redaction of Genesis*. Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana.
- Rendtorff, R. 1985. *The Old Testament – An introduction*. London: SCM.
- Rendtorff, R. 1990. *The problem of the process of transmission in the Pentateuch*. Sheffield: JSOT.
- Rendtorff, R. 1996. The “Yahwist” as Theologian? The dilemma of Pentateuchal criticism. In Rogerson, J.W. (ed) *The Pentateuch*, 15-23. Sheffield: Sheffield.
- Rendtorff, R. 1997. Directions in Pentateuchal studies. *Currents in Research: Biblical Studies*, (ed.). Alan Hauser, (5):43-65. Sage Publications, Ltd.
- Reuss, E. 1879. *L'Histoire Sainte et la Loi*, Paris: 23-24.
- Reventlow, H.G. 1985. *Problems of Old Testament Theology in Twentieth Century*. London: SCM.
- Reventlow, H.G. 2001. *Epochen der Bibelauslegung*, IV. München: C H Beck.
- Ridderbos, J. 1925. *Het verloren paraijs*. Kampen: Uitgawe van J.H. Kok.
- Rieger, R. 2004. Simon, Richard. *RGG 4*, 1327. H.D. Betz; D. S. Browning; B. Janowski and E. Jünger. Tübingen: Mohr Siebeck
- Roberts, J.J.M. 2002. *The Bible and the Ancient Near East – Collected Essays*. Winona Lake Indiana: Eisenbrauns.

- Roberts, J.J.M. 1966. The decline of the Wellhausen reconstruction of Israelite religion. *Restoration Quarterly*, 9 no 4:229-240.
- Rofé, A. 1993. Abraham Kuenen's contribution to the study of the Pentateuch. In P.B. Dirksen, & A. van der Kooij (eds) *Abraham Kuenen (1828-1891) – His major contributions to the study of the Old Testament*, Oudtestamentische studiën deel xxix, 105-112. Leiden: Brill.
- Rofé, A. 1999. *Introduction to the composition of the Pentateuch*. Sheffield: Sheffield.
- Rogerson, J. W. 1992. *W.H.L. de Wette – Founder of Modern Biblical Criticism*. Sheffield: JSOT.
- Rogerson, J.W. 1993. British responses to Kuenen's Pentateuchal studies. In P.B. Dirksen, & A. van der Kooij (eds) *Abraham Kuenen (1828-1891) – His major contributions to the study of the Old Testament*, Oudtestamentische studiën deel xxix, 91–104. Leiden: Brill.
- Rogerson, J. W. 1984. *Old Testament criticism in the nineteenth century*. London: Fortress.
- Rogerson, J. W. 1998. *Beginning Old Testament Study*. Wiltshire: Cromwell.
- Römer, T. 2003. The vorm-critical problem of the so-called Deuteronomistic History. In Sweeney, A. et al (eds) *The changing face of vorm-criticism for the twenty-first century*, 240–252. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- Scheffler, E. 1998. Debating the late-dating of the Old Testament. *Old Testament essays*, 11/3:522-533.
- Schmid, H.H. 1996. In search of new approaches in Pentateuchal research. In Rogerson, J.W. (ed.) *The Pentateuch*, 24-32. Sheffield: Sheffield.
- Schmidt, L. 1988. Jakob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion von Genesis 27, 1-45. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 100(2):159.
- Schmidt, L. 1993: *Studien zur Priesterschrift*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schmidt, L. 1989. *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schmidt, L. 1991. Literarkritiek 1. *TRE*, 21:211-221.
- Schmidt, M. 1979. Theologische Aüfklärung. *TRE*, 4:594-608.
- Schmidt, W.H. 1984. *Introduction to the Old Testament*. London: SCM.
- Schmitt, H.C. 2001. *Theologie in Prophetie und Pentateuch*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schneider, W.H. 1963. *The nineteenth century world. Readings from the history of mankind*, (eds). G.S. Meraux & F. Crouzet. New York: New American Library.
- Seidel, B. 1993. *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Seidel, B. 1994. Entwicklungslinien der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 106(3):476.
- Seitz, C.R. 1991. Wellhausen goes to Yale. *Christian Century*, 108 no 4 Ja 30: 111-114.
- Silberman, L. H. 1982. Wellhausen and Judaism. *Semeia*, no 25:75-82.
- Ska, Jean-Louis. 2006. *Introduction to reading the Pentateuch*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Smend, R. 1982. Julius Wellhausen and his Prolegomena to the history of Israel. *Semeia*, no 25:1-20.
- Smend, R. 1989. *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Smend, R. 1991. *Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien Band 3*. München: Kaise Verlag.
- Smend, R. 2007. *From Astruc to Zimmerli*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Smith, M.S. 2001. *The origins of Biblical monotheism*. Oxford: Oxford.
- Smyth, F. 2000. When Josiah has done his work or the king is properly buried: A synchronic reading of 2Kings 22:1-23:28. In De Pury, A. et al (eds) *Israel constructs its History*, 343-359. Sheffield: Sheffield.
- Spencer, J.R. 1984. The Tasks of the Levites: "smr" and "sb". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 96(2):267.

- Spinoza, B. De 1951. *A theologico-political treatise and a political treatise*.
Translated by R.H.M. Elwes. New York: Dover.
- Stern, D. 2008. Recent trends in biblical source criticism. *Jewish Bible Quarterly*, 36 no 3 JI-S:182-186.
- Stott, K. 2005. Finding the Lost Book of the Law: Re-reading the Story of 'The Book of the Law' (Deuteronomy-2 Kings) in Light of Classical Literature. *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol 30(2):153-169.
- theology. 2011. *Encyclopædia Britannica Online*. Aanlyn beskikbaar by <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/590855/theology> [Gebruik 6/4/2011].
- Thompson, T.L. 1987. *The origen tradition of Ancient Israel*. Sheffield: JSOT.
- Thompson, T.L. 1994. Martin Noth and the history of Israel. In Mckenzie, S.L. & Graham, M.P. (eds) *The history of Israel's traditions*, 81-90. Sheffield: Sheffield.
- Thompson, T.L. 1996. The Background of the Patriarchs: A reply to William Dever and Malcolm Clark. In Rogerson, J.W. (ed) *The Pentateuch*, 2-43. Sheffield: Sheffield.
- Thompson, R.J. 1970. *Moses and the law in a century of criticism since Graf*. Leiden: Brill.
- Tucker, G.M. 1971. *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.

- University of Göttingen. 2011. *Encyclopædia Britannica Online*. Aanlyn beskikbaar by <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/239869/University-of-Göttingen>. [Gebruik 24/3/2011].
- Van der Toorn, K. 1998. Currents in the Study of Israelite Religion. *Currents in Research*, 6:9-30.
- Van Dyk, P.J. 1990. Current trends in Pentateuch criticism. *Old Testament Essays*, 3:191-202.
- Van Seters, J. 1983. The Place of the Yahwist in the History of Passover and Massot. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 95(2):167.
- Van Seters, J. 1987. *Der Jahwist als Historiker*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Van Seters, J. 1987. *Theologische Studien*, 134. Zürich: Theologische Verlag.
- Van Seters, J. 1992. *Prologue to history*. Kentucky: John Knox.
- Van Seters, J. 1999. *The Pentateuch – A social-science commentary*. Sheffield: Sheffield.
- Van Seters, J. 2003. The redactor in Biblical studies: A nineteenth century anachronism. *Journal of Northwest Semitic Languages*, 29/1:1-19.
- Van Seters, J. 2003. *The Law Book of the Pentateuch: Revision in the study of the covenant code*. New York: Oxford.

- Veijola, T. 1994. Martin Noth's Überlieferungsgeschichtliche Studien and Old Testament Theology. In Mckenzie, S.L. & Graham, M.P. *The history of Israel's traditions*, 101-127. Sheffield: Sheffield.
- Venter, P.M. 1987. *Die kanongeskiedenis van die Ou Testament*. Pretoria-Wes: Pretoria-Wes.
- Vermeulen, J. 1999. *Ten keys for opening the Bible*. Translated by John Bowden. Londen: SCM.
- Vincent, J.M. 1993. Die Beziehung Eduard Reuss' zu Heinrich Ewald. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 105(1):102-110.
- Von Rad, G. 1963. Tupological interpretation of the Old Testament. In *Essays on Old Testament Hermeneutics*, (ed.). C. Westermann. Atlanta: John Knox.
- Von Rad, G. 1966. *The Problem of the Hexateuch and other essays*. Minich: Lit Verlag.
- Von Rad, G. 1972. *Genesis*. London: SCM.
- Von Rad, G. 1975. *Old Testament theology*. London: SCM.
- Von Rad, G. 2005. *From Genesis to Chronicles*. Minneapolis: Fortress.
- What is ethical monotheism? 2011. *Answers.com*. Aanlyn beskikbaar by http://wiki.answers.com/Q/What_is_ethical_monotheism#ixzz1cjcTj4a. [Gebruik 12/10/2011].

- Weidmann, H. 1968. *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julies Wellhausen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weinfeld, M. 1993. *The Promise of the land. The inheritance of the land of Canaan by the Israelites*. California: University of California.
- Weinfeld, M. 2004. *The place of the law in the religion of ancient Israel*. Leiden: Brill.
- Wellhausen, J. 1963. *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*. 4de druk. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wellhausen, J. 1965. *Heinrich Ewald. Herdruk in Grundrisse zum Alten Testament*, (ed.). Smend, R. Munich 120-38.
- Wellhausen, J. 2001. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wellhausen, J. 2004. *Prolegomena to the history of Israel*. Translated by J.S. Black and A. Menzies. Montana: Kessinger.
- Wellhausen, J. 2004. *Israelitische und jüdische Geschichte*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wenham, G.J. 1987. *Genesis 1-15 – Word Biblical commentary vol 1*. Waco, Texas: Word Books.
- Wenham, G.J. 1991. Method in pentateuchal source criticism. *Vetus testamentum*, 41 no 1:84-109.

- Wenham, G.J. 1994. *Genesis 16-50* – Word Biblical commentary vol 2. Dallas, Texas: Word Books.
- Westermann, C. 1985: *Genesis 12-36*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg.
- Westermann, C. 1986: *Genesis 37-50*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg.
- Westermann, C. 1987: *Genesis 1-11*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg.
- Whybray, R.N. 1987. *The making of the Pentateuch – A methodological study*. Sheffield: Sheffield.
- Wood, B.G. 2008. The search for Joshua's Ai. In Hess, R.S. et al (eds) *Critical Issues in Early Israelite History*, 205-240. Indiana: Eisenbrauns.
- Woodward, Sir L. 1972. *Prelude to modern Europe 1815-1914*. London: Methuen.
- Wright, G.R.H. 1982. The Positioning of Genesis 38. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 94(4):523-529.
- Wynn-Williams, D.J. 1997. *The state of the Pentateuch: A comparison of the approaches of M.Noth and E.Blum*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Young, R. 2006. The Talmud's two Jubilees and their relevance to the date of the Exodus. *Westminster Theological Journal*, 68:71-83.
- Zevit, Z 1982. Converging lines of evidence bearing on the date of P. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 94(4), p.481-511.