

**Genesis 12-25 in die lig van grafgebruike en grafvertellings gedurende die Ystertydperk in Palestina**

Deur

Rudolph De W Oosthuizen



Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in die Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.

Promotor: Professor HL Bosman

Desember 2000

Ek , die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat my eie oorspronklike werk is, en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

## Opsomming

Naas die literatuur van Ou Israel self, sowel as kontemporêre literatuur uit die ou Nabye Ooste, bly argeologiese data 'n belangrike bron tot beskikking van die historikus wat 'n geskiedenis van Ou Israel of sekere aspekte daarvan wil verduidelik. Nieteenstaande sekere verwickelinge op die gebied van die Bybelwetenskap aan die een kant, en van die Argeologie aan die ander kant, bly die dissipline Bybelse argeologie voortleef as die kader waar die twee dissiplines by mekaar aansluit, en bes moontlik tot 'n sinvolle dialoog met mekaar kan toetree in 'n historiese diskoers. Die historiese diskoers is uit die aard van die saak multidimensioneel van aard, dit wil sê die insigte vanuit 'n verskeidenheid metodologiese benaderings word geïntegreer en in verband tot mekaar gestel ten einde 'n beter begrip van die Ou Testament (of sekere aspekte daarvan) en die kultuur-historiese milieu - van waaruit die Ou Testament ontstaan het - te verkry. Van deurslaggewende belang vir die Bybelse argeologie is die basis waarop hierdie dialoog plaasvind. Die basis waarop die dialoog plaasvind, het immers 'n bepalende invloed op die versameling en interpretasie van argeologiese data; en die gebruik daarvan vir die verstaan en interpretasie van die Bybel.

Die titel van die proefskrif dui reeds aan dat daar gefokus word op grafvertellings en grafgebruik gedurende die Ystertyd in Palestina. Vervolgens word aangedui hoe 'n bepaalde aspek van die Ou-Testamentiese siening oor die dood, naamlik die samehang tussen die nageslag (lewendes) en die voorgeslag (ontslapenes) - wat onder meer ter sprake kom in die genealogiese aanbidding van die grafvertelling - vanuit grafgebruik in Siro-Palestina verstaan kan word. In dié opsig dra argeologiese gegewens daartoe by om die doodsberigte (wat by wyse van genealogiese materiaal in die familiegrafvertelling na vore tree) te verstaan binne die kultuurhistoriese milieu waarin dit voorkom. Die samehang tussen religieuse dokumente en die kulturele bedding daarvan dra daartoe by dat ons die teologiese betekenis van die tekste wat ter sprake kom, beter kan verstaan.

Afgesien van die feit dat die argeologie die databasis van die historiese diskoers verbreed, tree belangrike aspekte van die Ou-Testamentiese leefwêreld of historiese milieu na vore wat grootliks geïgnoreer is in dié vakgebied. 'n Belangrike aspek in doodsgebruike, beide wat betref die argeologiese rekord (familiegrafte) sowel as die literêre nalatenskap van Ou Israel (doodsberigte en geslagsregisters in die Ou Testament), is die verbondenheid wat bly voortbestaan het tussen die voorgeslagte (ontslape voorvaders) en die nageslagte (nog lewende gemeenskap).

Die verband wat gelê word in die familiegrafvertellinge tussen genealogiese materiaal (doodsberigte) en die familiegraf bring 'n belangrike perspektief na vore, naamlik die verbondenheid tussen die voorgeslagte en die nog lewende gemeenskap as 'n element van die toekomsverwagting of toekomsgerigheid van Ou Israel. Die toekomsverwagting word, met spesifieke verwysing na die graf, gedefinieer in terme van kontinuïteit in familiale verband.

## Summary

Apart from the literature of Ancient Israel itself, and contemporary literature from the ancient Near East, archaeological data continue to be an important source for the historian seeking to elucidate a history of ancient Israel or certain aspects of that history. Notwithstanding certain developments in the field of Biblical scholarship as well as archaeology, the discipline of *Biblical archaeology* continues to survive as the framework in which these two disciplines join forces, and, quite possibly, may enter into the historical discourse in meaningful dialogue with each other. The historical discourse of course, is multidimensional, that is to say, the insights deriving from a diversity of methodological approaches are being integrated and related to each other in order to gain an improved understanding of the Old Testament (or certain aspects thereof), and the cultural-historical context from which the Old Testament came to be. Of decisive importance for Biblical archaeology is the foundation on which this dialogue takes place, after all, the basis on which the dialogue takes place has a determining influence on the collection and interpretation of archaeological data; and the use of them, similarly, on the understanding and interpretation of the Bible.

The title of this dissertation suffices to indicate that the focus is on burial stories and burial customs in Palestine during the Iron Age. The dissertation then proceeds to show how a certain aspect of Old Testament views of death and dying, that is the coherence between posterity (the living) and the ancestors (those who have died) - which, among other things surface in the genealogical presentation of burial stories - can be understood from the burial customs in Syro-Palestine. In that respect the archaeological data contributes to an understanding of the death notices (presenting themselves as genealogical material in family burial stories) within the cultural-historical milieu in which they appear. The coherence between religious documents and their cultural embeddedness contributes to a better understanding of the theological significance of the relevant texts.

In addition to the fact that archaeology expands the database of historical discourse, important aspects of the Old Testament world of experience and historical context come to the fore that have so far been ignored in this discipline. An important aspect of burial customs, in terms of both the archaeological record (family graves) and the literary legacy of Ancient Israel (death notices and genealogies in the Old Testament) is the continuing relationship between the preceding generations (the ancestors that have passed on) and the posterity (the community of those still living).

The connection established in family burial stories between genealogical material (death notices) and the family burial customs highlights an important perspective, that is, the relation between the preceding generations and the community still living as an element of the expectation of the future, or the future-directedness of Ancient Israel. The expectation of the future, with specific reference to the grave, is defined in terms of continuity in the generational community of familial relations.

## **Dankbetuiging**

Ek spreek graag my dank en waardering uit teenoor:

**Professor Hannes Olivier** (oorlede 25 Maart 1998), vir die bekwame wyse waarop hy leiding aan hierdie studie gegee het, sy opbouende kritiek en positiewe inspirasie

**Professor HL Bosman**, vir sy bereidwilligheid om op 'n gevorderde stadium van die studie die leiding oor te neem na die ongelukkige heengaan van professor JPJ Olivier

**Die Biblioteekpersoneel** vir die besondere wyse waarop hul 'n diens lewer aan die studente verbonde aan die Universiteit van Stellenbosch

**Professor M Prins** wat aandag gegee het aan die taalversorging

**Die Kuratorium** van die Nederduits Gereformeerde Kerk verbonde aan die Universiteit van Stellenbosch wat fondse beskikbaar gestel het vir die finalisering van die proefskrif

En vir **Suzette** en **Frikkie**, vir hul opoffering en voortdurende onderskraging...

**Fort Beaufort**

**Desember 2000**

**Hoofdstuk 1: Inleiding**

1.1	Probleemstelling	1
1.2	Doelstelling	1
1.3	Metodologie	10
1.4	Opstelling	20
1.5	Verwagtinge	21

**Hoofdstuk 2: Die konteks van die studie en die rol van die toetsende**

2.1	Inleiding	25
2.2	Die konteks van die studie en die rol van die toetsende	25
2.2.1	Argeologiese konteks	25
2.2.2	Argeologiese konteks van die toetsende	28
2.2.3	Die rol van die toetsende in die argeologiese konteks	31
2.3	Conclusie	32

**Hoofdstuk 3: Die toetsende as 'n instrument van kennis**

3.1	Inleiding	35
3.1.1	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.2	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.3	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.4	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.5	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.6	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.7	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.8	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.9	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.10	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.11	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.12	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.13	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.14	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.15	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.16	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.17	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.18	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.19	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.20	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.21	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.22	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.23	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.24	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.25	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.26	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.27	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.28	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.29	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.30	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.31	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.32	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.33	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.34	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.35	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.36	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.37	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.38	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.39	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.40	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.41	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.42	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.43	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.44	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.45	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.46	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.47	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.48	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.49	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.50	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.51	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.52	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.53	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.54	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.55	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.56	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.57	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.58	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.59	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.60	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.61	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.62	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.63	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.64	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.65	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.66	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.67	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.68	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.69	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.70	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.71	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.72	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.73	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.74	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.75	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.76	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.77	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.78	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.79	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.80	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.81	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.82	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.83	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.84	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.85	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.86	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.87	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.88	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.89	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.90	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.91	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.92	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.93	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.94	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.95	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.96	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.97	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.98	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.99	Verwagtinge van die toetsende	35
3.1.100	Verwagtinge van die toetsende	35

Ter nagedagtenis aan Hannes Olivier (31.1.1945 - 25.3.1998)



<b>Inhoudsopgawe</b>
----------------------

<b><u>Hoofstuk 1: Inleiding</u></b>	<b>1</b>
1.1 Probleemstelling	1
1.2 Hipotese	7
1.3 Metodologie	10
1.4 Opsomming	20
1.5 Vooruitskouing	21
<b><u>Hoofstuk 2: Die rol van die argeologie in 'n multidimensionele benadering tot die interpretasie van die Ou Testament</u></b>	<b>25</b>
2.1 Inleiding: Bybelse argeologie ?	25
2.2 Die implisiete wetenskapsfilosofiese basis van (tradisionele) Bybelse Argeologie (1930s–1960s)	32
2.2.1 Bybelse Argeologie in 'n oorgangsfase	35
2.2.2 Argeologie probeer die proses van verandering in die samelewing verklaar	38
2.2.3 Die verklaring van die samelewingsprosesse vind plaas aan die hand van 'n bepaalde (sisteem-) teorie	41
2.3 Konklusie	45
<b><u>Hoofstuk 3: Grafte en grafgebruike in die Ou-Testamentiese tyd in Palestina</u></b>	<b>51</b>
3.1 Inleiding	51
3.2 Verskillende grafvorms in Palestina gedurende die Ystertyd (1200 vC - 586 vC)	55
3.2.1 Eenvoudige grafte	57
3.2.2 Doodkis-tipe grafte	57
3.2.3 Kruikgrafte	58
3.2.4 Antropoïde kis-grafte	58
3.2.5 Kuipbadgrafte	59
3.2.6 Grot, kamer en skaggrafte	59
3.2.7 “Arcosalia” en bankgrafte	60
3.2.8 Verassing (dodeverbranding)	62
3.3 Grafgebruike	63
3.3.1 Meervoudige begrawing in die familiegraf	65
3.3.2 Sekondêre begrawing	66
3.3.3 Die plasing van bygawes	69
3.4 Doodskultus/voorouerverering?	71
3.5 Die tipiese (‘Israelitiese’?) graf in die hoogliggende berggebied	79
3.6 Konklusie	82

<b><u>Hoofstuk 4:</u></b>	<b>Die betekenis van die familiegraf in Genesis, met spesifieke verwysing na die grafvertellings in Genesis 11:27 - Genesis 25:11</b>	<b>86</b>
4.1	Inleiding	86
4.2	Die familiegrafvertellings in Genesis 11:27 - Genesis 25:11	94
4.2.1	Algemeen	94
4.2.2	Die belofte van 'n eie land en 'n nageslag aan Abraham: Genesis 15	98
4.2.2.1	Teksafbakening van Genesis 15	98
4.2.2.2.1	Interpretasie van Genesis 15:1-6	100
4.2.2.2.2	Interpretasie van Genesis 15:7-21	109
4.2.2.3	Gevolgtrekking	115
4.2.3	'n Graf vir Sara: Genesis 23	119
4.2.3.1	Teksafbakening van Genesis 23	119
4.2.3.2	Interpretasie van Genesis 23	120
4.2.3.3	Gevolgtrekking	131
4.2.4	Abraham sterf en word begrawe in die Makpela grot: Genesis 25:7-11	134
4.2.4.1	Teksafbakening van Genesis 25:7-11	134
4.2.4.2	Interpretasie van Genesis 25:7-11	135
4.2.4.3	Gevolgtrekking	140
4.3	Konklusie	141
<b><u>Hoofstuk 5:</u></b>	<b>Die teologiese implikasie van die doodsberigte</b>	<b>145</b>
5.1	Inleiding	145
5.2	Die verband tussen genealogie, doodsberigte en die graf in die eksiliese en na-eksiliese konteks van die aartsvaderverhale	153
5.3	Konklusie	172
<b><u>Hoofstuk 6:</u></b>	<b>Slotopmerkings</b>	<b>179</b>
<b>Aanhangsel 1:</b>	Braudel se model van gestruktureerde geskiedenis ("Structural History")	189
<b>Aanhangsel 2:</b>	Verdeling van Genesis 11:27 - Genesis 50:26	190
<b>Aanhangsel 3:</b>	Die verbondenheid tussen die voorgeslagte en die nageslagte soos wat dit tot uitdrukking kom in die grafgebruik en beskouing oor die dood in Afrika tradisionele godsdienste	193
<b>Bibliografie</b>		<b>200</b>

## **Hoofstuk 1: Inleiding**

### **1.1 Probleemstelling**

Hierdie studie wil probeer aantoon hoe 'n bepaalde aspek van die Ou-Testamentiese sieninge oor die dood, naamlik die samehang tussen die nageslag (lewendes) en die voorgeslag (ontslapenes) - wat onder meer ter sprake kom in die genealogiese aanbieding van die grafvertelling - vanuit grafgebruike in Siro-Palestina verstaan kan word.

Die belangstelling in grafte en grafgebruike kenmerk die argeologie vanaf die vroegste fases van die beoefening daarvan en bly steeds 'n belangrike faset van die dissipline. Die belangstelling kan onder andere toegeskryf word aan die frekwensie van grafte wat blootgelê word (Binford 1972a:208; Chapman & Randsborg 1981:1). Die wydverspreide gebruik om bygawes<sup>1</sup> saam met die ontslapene te plaas, maak dit 'n uiters belangrike studieveld vir die argeologie (Noth 1966:173). Deur die blootlegging van grafte kom immers 'n magdom gegewens beskikbaar. Die gegewens bied 'n belangrike bron vir die (re-)konstruksie van die alledaagse gemeenskap se denkwêreld en historiese milieu. Wat die Ou Testament betref, word die potensiaal van grafte en grafgebruike vir 'n (re)konstruksie van die Ou-Testamentiese leefwêreld, of aspekte daarvan, nie genoegsaam benut nie vanweë die beperkte aanwending van die beskikbare data asook die wyse waarvolgens die data geïnterpreteer word. Grafte is in die verlede blootgelê en die materiaal op 'n beperkte wyse aangewend om die Bybelse gegewens te illustreer (Wright 1974: 51; Davis 1988:179) of die waarheid (dit wil sê, die historiese betroubaarheid) te bewys.

---

<sup>1</sup> Bygawes verwys na die gebruiksgoedere uit die alledaagse lewe wat saam met die ontslapene in die graf geplaas is.

Die belang van 'n wetenskaplike werkswyse wat betref die teoretiese vooronderstellinge asook die operasionalisering van argeologie is nie altyd in berekening gebring nie. In die bestudering van grafgebruike word die klem dan ook gewoonlik geplaas op die fisiese beskrywing van die grafte<sup>2</sup>. Baie aandag word byvoorbeeld geskenk aan die klassifisering van grafte in verskillende graftipes en aan gebruiksgoedere wat as bygawes in die grafte geplaas is (Abercrombie 1979; Bloch-Smith 1992; Wenning 1994). Grafgebruike wat verband hou met die fisiese voorbereiding (voorkoms) van die grafte kom ook ter sprake (Davis 1988:180). Minder aandag word geskenk aan die interpretasie van die grafgebruike deur 'n verband te lê met die samelewing waarbinne dit voorgekom het<sup>3</sup>. Die klem word gevolglik geplaas op òf die argeologiese gegewens<sup>4</sup>, òf die gegewens wat in die Ou Testament ter sprake kom<sup>5</sup>. Die werkswyse van die argeologie en die eiesoortige aard van die data word nie altyd genoegsaam gerespekteer nie (Bloch-Smith 1992:15)<sup>6</sup>. 'n Meer verantwoordelike en sistematiese verbandlegging tussen die argeologiese gegewens en die literatuur van die Ou Nabye Ooste, waaronder die teks van die Ou Testament, moet juis probeer om reg te laat geskied aan die twee stelle gegewens.

---

<sup>2</sup>In dié verband dien die volgende as voorbeeld: Eshel (1987), Biran (1986), Ussishkin (1974), en Rahmani (1958).

<sup>3</sup>Een van die redes hiervoor is dat kulture verskillende betekenis toeken aan soortgelyke aktiwiteite (Binford 1972a:224).

<sup>4</sup>Bloch-Smith (1992) se benadering kan as 'n dialoog tussen die argeologiese en Bybelse gegewens beskou word (King 1994:748) maar sy gee tog minder aandag aan die eksegeese of analise van die tekstuele gegewens, m.a.w. die klem lê steeds op die argeologiese gegewens.

<sup>5</sup>Die situasie kan deels toegeskryf word aan die beperkte hoeveelheid data (bygawes) wat beskikbaar gestel word deur die blootlegging van grafte as gevolg van die feit dat baie van die grafte geplunder is of later vir ander doeleindes aangewend is (privaat gesprek met professor S. Mittmann, 6 November 1999, Fort Beaufort).

<sup>6</sup>Dit kan onder meer toegeskryf word aan die feit dat daar in Bybelse argeologie nie altyd aandag gegee is aan samelewingsprossesse onderliggend aan die argeologiese rekord nie.

Bogenoemde problematiek word op die spits gedryf deur te fokus op grafgebruike en grafvertellings in die Ystertyd in Palestina<sup>7</sup>. Deur argeologiese data in berekening te bring kan 'n meer ingeligte interpretasie van die Ou Testament daargestel word wat verrykende gevolge kan hê vir die teologie van die Ou Testament.

Die verband tussen die argeologiese data en die teks van die Ou Testament word geïllustreer met spesifieke verwysing na die grafvertellings in Genesis 11:27 - 25: 11. Grafvertellings dui hier op verhale wat in 'n mindere of meerdere mate betrekking het op die dood en die daarmee gepaardgaande gebruike, soos om die ontslapene in die familiegraf te begrawe. Die grafvertellings word, onder andere, aangebied in die vorm van genealogiese materiaal. Ten spyte van die aantal genealogieë in die Ou Testament, word betreklik min aandag daaraan gegee (Wilson 1975:171; 1979: 11; Plum 1989:67)<sup>8</sup>. Die verband tussen genealogiese materiaal en die dood (grafvertellings en grafgebruike) word nie genoegsaam in berekening gebring wanneer daar na die dood en die betekenis daarvan vir die teologie van die Ou Testament gekyk word nie<sup>9</sup>. Alhoewel die prominensie van die geslagsregisters in Genesis dikwels opgemerk word, tree die verband tussen die

---

<sup>7</sup> Alhoewel daar 'n mate van oorvleueling tussen die laat Bronstyd en die vroeë Ystertyd is, word die kronologiese tydperk vir die Ystertyd beskou as 1200 v.C. - 586 v.C. Die onderskeid tussen die laat Bronstyd en die Ystertyd moet rekening hou met die feit dat van die grafte oor die onderskeie tydperke heen in gebruik was, d.w.s. die ingebruik neem van 'n graf kan in die laat Bronstyd 'n aanvang neem en voortduur tot in die Ystertyd (Wenning 1994:11).

<sup>8</sup> Pentateugstudies het in die verlede veral klem gelê op die wette-korpus (Eksodus 25-31, 35-40; Levitikus. en Numeri 1-10) insoverre dit die teologiese gesigspunt van die sogenaamde P bron/ tradisie betref (Brueggemann 1972: 400).

<sup>9</sup> "Eine Zusammenstellung und eine Analyse der alttestamentlichen Grabnotizen ist mW in der Bibelswissenschaft noch nicht erfolgt, obwohl das Thema einige interessante Beobachtungen erlaubt" (Wenning 1994:20).

geslagsregisters en die doodsberigte nie genoegsaam na vore nie. Campbell verwys in sy bespreking van Erhard Blum (1984)<sup>10</sup> maar terloops, tussen hakies, na die verband.

Beyond the analysis of the ancestral stories, especially the Isaac, Jacob and Joseph texts, and the analysis of how pre-Priestly material is structured and framed by the *toledoth* formulas (and the notices of death and burial), Blum adds a third consideration (Campbell 1993:41).

Die teologiese betekenis en belang van genealogieë en genealogiese materiaal gaan dikwels verlore in die interpretasie daarvan in die vakgebied (Oosthuizen 1994:33)<sup>11</sup>. Die teologiese relevansie van genealogiese materiaal (geslagsregisters en doodsberigte) word veral gedefinieer in terme van die vorm en literêre funksie daarvan (Von Rad 1972:70; Gispén 1974:201; Wilson 1977:137; Van Selms 1979:94; Coats 1983:30; Westermann 1985:9-17; Mann 1991:345). Die geslagsregisters is hoofsaaklik beskou as 'n literêre konstruksie wat op 'n literêre vlak funksioneer<sup>12</sup>. Minder aandag is gegee aan die politiese<sup>13</sup>, ideologiese of religieus-kultiese funksie daarvan in terme van die gemeenskap waarbinne dit 'n rol gespeel het (Wilson 1977:132). Westermann (1985:25) suggereer dat

---

<sup>10</sup> Blum wys op die verband tussen genealogie en doodsberig veral in terme van die komposisie en indeling van die aartsvader-verhale (1984:435).

<sup>11</sup> Dit kan toegeskryf word aan die feit dat geslagsregisters, net soos familie-verwantskap, nie 'n baie belangrike rol in die Westerse samelewing speel nie.

<sup>12</sup> Die beskouing word ook gehuldig dat die genealogiese materiaal die historiese verloop binne verwantskapstrukture reflekteer en m.a.w. as betroubare historiese familierekord hanteer kan word (Rendsburg 1990:186).

<sup>13</sup> In Assirië is genealogieë veral gebruik om die legitimititeit van die kroonopvolging te illustreer. Sekere ampte -priesters en administratief - was waarskynlik oorerflik, d.w.s. die erfgenaam het die betrokke amp 'oorgeneem' (Lambert 1980:76).

daar 'n verband tussen die voorvader-vertellings en die sogenaamde kultus van die dode of voorouer-verering kan wees, maar die verband word nie genoegsaam deur hom uitgewerk nie<sup>14</sup>. Die verband tussen genealogiese materiaal en die doodsberigte in die Ou Testament (Genesis 11:27 - 25:11) is nog nie genoegsaam uitgewerk nie. Gegewe die komplekse aard van die genealogiese materiaal konstitueer die geslagsregisters, volgens die histories-kritiese navorsingsparadigma, nie betroubare historiese materiaal waarvolgens bepaalde historiese (re)konstruksies gemaak kan word nie<sup>15</sup> (Wilson 1975:169).

Bogenoemde kritiek in ag genome, neem dit nie die feit weg nie dat die genealogiese materiaal 'n belangrike aspek van die Ou-Testamentiese werklikheidsbeskouing verwoord, naamlik die verband tussen die nog lewende gemeenskap en die voorgeslagte. In die literatuur (doodsberigte en geslagsregisters) sowel as die argeologiese rekord (grafte) is daar 'n verbintenis tussen die voorgeslagte (ontslape voorvaders) en die nageslagte (nog lewende gemeenskap). Die samehang tussen religieuse dokumente en die kulturele bedding daarvan kan 'n bydrae daartoe maak dat ons die teologiese betekenis van die tekste wat ter sprake kom, beter kan verstaan. Die interpretasie (verstaan) vind natuurlik plaas binne 'n spesifieke konteks. In dié verband is dit nie net die konteks van die teks wat 'n rol speel in die interpretasie nie, maar ook die van die leser (navorsers) (Flint 1986:191). Dit is veral die konteks<sup>16</sup> van Afrika wat hier van belang is.

---

<sup>14</sup> Finkelstein (1966) wys in dié verband op die kultiese funksie van genealogieë van die Hammurapi dinastie en die verband daarvan met die *kispu* voedsel en drank offerandes aan die dooies (Johnson 1980:358).

<sup>15</sup> Wilson (1977) kom ook tot die konklusie dat genealogieë se primêre funksie nie is om historiese inligting as sodanig oor te dra nie (Johnson 1980:358, Wernberg-Møller 1979:218).

<sup>16</sup> Die studie van die Ou Testament in Suid-Afrika is in die verlede meesal vanuit 'n Westerse perspektief benader en het tot 'n groot mate die belang van die Afrika konteks geïgnoreer (Deist 1992:211; Hovland 1993:99).

Die primêre doel van die studie is natuurlik nie om die oënskynlike vergelykbaarheid tussen Afrika tradisionele godsdienste en die Ou Testament te ondersoek nie. Die probleem, naamlik die samehang tussen die voorgeslagte en die nageslag, word in die eerste plek vanuit 'n argeologiese perspektief benader. Die interpretasie vind nietemin binne 'n Afrika konteks plaas<sup>17</sup> en wil as sodanig kommunikeer met 'n bepaalde gehoor.

Teenoor 'n Westerse benadering, waar die klem val op Westerse konsepte soos byvoorbeeld filosofie, tegnologie (industrialisering), metodologie (wetenskap-teoretiese ondersoek), en politiek (demokrasie) (Kung 1986:10-14), word die konteks van die verskillende kulture in Suid-Afrika meer bewustelik verrek<sup>18</sup> in die interpretasie en kommunikasie van die Bybel (Oosthuizen 1993:193). Die interpretasie sluit in 'n sekere opsig aan by aspekte van die lewensbeskouing en werklikheidservaring van Afrika (Kurewa 1975:13; Hovland 1993:91; Adamo 1997:8; Oosthuizen 1998:13). In 'n Afrika konteks is die verband tussen die voorgeslagte en die nageslag belangrik (Sien Aanhangsel 3)<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Teologie is as sodanig kontekstueel van aard, in soverre as wat die vraagstelling en daarmee gepaardgaande interpretasie van die Bybel teks deur die konteks of onmiddellike situasie beïnvloed word (König 1981:38).

<sup>18</sup> Terwyl dit nie die primêre doelstelling is van die ondersoek om bepaalde rituele in Afrika tradisionele godsdienste (ATG) of selfs die oënskynlike vergelykbaarheid tussen die wêreldsbeskouinge van onderskeidelik Afrika en die Ou Testament te verken nie, kan sekere aspekte wel belig word ten einde die Afrika konteks waarbinne die eksegeet / navorser hom bevind te omskryf, aangesien die konteks 'n bepaalde invloed uitoefen op die navorsing. (Sien ook Aanhangsel 3).

<sup>19</sup> Dit is natuurlik nie moontlik en ook nie die bedoeling om die verskillende aspekte wat 'n rol speel in die bepaling van die konteks op 'n simplistiese wyse met *Afrika* te vereenselwig nie (Oosthuizen 1998:14). Die kulturele diversiteit en komplekse sosio-ekonomiese en politieke samestelling van Afrika waak daarteen (Martey 1993:4).



## 1.2 Hipotese

Grafgebruike kan die aard van die relasie tussen die ontslapenes en nog lewende familie verklaar en sodoende 'n aspek van die Ou-Testamentiese teologie ontsluit, waaronder die teologiese relevansie van genealogiese materiaal en die doodsberigte in Genesis 11:27 - 25:11. Dié verbintenis kom tot uitdrukking in die materiële nalatenskap van Oud Israel (grafte en grafgebruike) asook die literêre nalatenskap van Oud Israel (grafvertellinge). Deur die graf en grafgebruike is, onder andere, uitdrukking gegee aan die relasie tussen die ontslapene en die nog lewende gemeenskap (Brichto 1973:3). In dié verband is die familiegraf van die uiterste belang (contra Wolff 1974:100)<sup>20</sup> en het dit 'n wesentlike rol gespeel in die samelewing.

Anders as 'n Westerse konsep wat nie die verband tussen dood en lewe genoegsaam verreken nie (Oosthuizen 1997:48), is daar 'n andersoortige ingesteldheid in die Ou Nabye Oosterse wêreld wat betref die samehang tussen die dood en die lewe. Die ineengevlegtheid en interafhanklikheid van die twee pole (lewe en dood) kom na vore in 'n aktiewe interesse in en funksionering van die graf - veral die familiegraf - in die samelewing. Grafgebruike en vertellinge in Siro-Palestina suggereer 'n samehang tussen die nog lewende gemeenskap en die dooies. Dat daar 'n verband is tussen die lewe voor die dood, en die lewe na die dood word gesuggereer deur onder andere Genesis 25:8-10, 1 Samuel 28:7-15, Levitikus 19:31, Deuteronomium 18:11, Jesaja 8:19 & 2 Konings 23:24.

---

<sup>20</sup>Vir Wolff (1974:100) was die graf minder belangrik. Dié aanname ignoreer die belangrikheid daarvan om in die familiegraf begrawe te word, soos byvoorbeeld in die geval van Abraham, Isak en Jakob! Dit is immers as 'n vloek beskou om nie begrawe te word nie (Deuteronomium. 28:26)!

Die verband tussen die ontslapenes en die nog lewende gemeenskap (nageslagte) vind veral ook op literêre vlak neerslag in geslagsregisters (Genesis 5) en genealogiese materiaal (Genesis 23:1-2; 25:7-8). Dié studie fokus nie op die genealogiese materiaal as sodanig nie. Genealogiese materiaal hou wel verband met die probleem deurdat die verband tussen die ontslapenes en die nog lewende gemeenskap daardeur ook op literêre vlak tot uitdrukking kom. **Wat die literatuur van die Ou Testament betref, is die fokus veral op die genealogiese aanbieding van die doodsberigte in Genesis 11:27-25:11.** Deur die verband tussen geslagsregisters, doodsberigte en grafgebruike aan te dui word nuwe lig gewerp op die leefwêreld van die Ou Testament, spesifiek wat betref die familie en die onderlinge verbintenis tussen die voorgeslagte en die nageslag. Voorts word 'n bepaalde aspek van die genealogiese materiaal - waarvan die teologiese betekenis grootliks geïgnoreer word - vanuit 'n argeologiese perspektief aan die orde gestel. Die gebruik van genealogiese materiaal (geslagsregisters en doodsberigte) in die Ou Testament sluit ten nouste aan by die Ou-Testamentiese opvatting oor die dood. Die grafgebruike, in die mate wat dit neerslag vind in die argeologiese rekord van die Ystertyd in Siro-Palestina, dra daartoe by om die Ou-Testamentiese opvatting oor die dood beter te verstaan. Die betrokkenheid van die gemeenskap by die dood is voortgesit selfs nadat die dood fisies ingetree het.

Auf der *sozialen* Ebene ist die *Familie* der Ort des Totengedenkens. Innerhalb der Familie konkretisierte sich das Totengedenken in Umgang mit den Ahnenbildern, dem Totenkult und der Totenpflege. Auf der *lokalen* Ebene kommen als *Orte* des Totengedenkens Gräber und Heiligtümer als Memorialstätten in Betracht (Niehr 1998:3).

Belangrike aspekte ten opsigte van die Ou-Testamentiese beskouings oor die dood en kontinuering van die lewe in familieverband word ook hierby betrek. Die betrokkenheid

van die gemeenskap by die dood het nie net daartoe bygedra om die rouproses te fassiliteer nie, maar ook 'n belangrike basis gevorm vir sosiale en religieuse rites en gewoontes. Sodoende is 'n sosiale netwerk (identiteit) as meganisme daargestel om die dood en kwessies rakende die dood te hanteer. Grafgebruike het daartoe bygedra om die reaksie van verlies te normaliseer en sodoende stabiliserend meegewerk gedurende tye van verandering en aanpassing. Hierdie verbintenis tussen die ontslapenes en die gemeenskap - soos konkreet uitgedruk in die graf - het oor 'n baie lang tydperk geduur en 'n bepaalde invloed gehad op die gemeenskapstrukture en die gepaardgaande argeologiese rekord. As sodanig het die opvatting oor die dood 'n invloed gehad op die samelewing, insoverre dit tot uitdrukking kom in die argeologiese rekord. Op sy beurt het die argeologiese rekord (familiegraf) 'n bepaalde invloed gehad op die samelewingstrukture (onder andere het dit 'n belangrike rol gespeel in die voortbestaan van die familie). Die samehang tussen die ontslapenes en die naasbestaandes (nog lewende gemeenskap) kom veral ter sprake in die opvattinge oor die dood, wat verskil van 'n Westerse (individualistiese) benadering, en vind op 'n baie konkrete wyse uitdrukking in die grafgebruike. In dié opsig sluit dit ten nouste aan by 'n Afrika konteks waar die gemeenskap op 'n bepaalde wyse betrokke is by die dood. Die verhouding tussen die ontslapene en die agtergeblewenes speel 'n belangrike rol in die gemeenskap, onder andere soos blyk uit die grafgebruike en opvattinge ten opsigte van die voorouers. (Sien Aanhangsel 3). Nie net is daar 'n geografiese verbintenis tussen die Ou Testament en Afrika nie, maar die Ou Testament en Afrika toon 'n sekere gemeenskaplikheid en ooreenstemming wat betref wêreldbeeld en mensbeskouing. Die gemeenskaplikheid ten opsigte van wêreldbeskouing en mensbeskouing kom onder andere na vore in die ooreenstemminge wat betref mites, ritueel, wysheid (Burden 1983:63), tyd (Oosthuizen 1993:194). Die vergelykbaarheid tussen Afrika en die Ou Testament kom veral ook na vore in die opvattinge en gebruike ten opsigte van die dood (Oosthuizen 1997:49).

### 1.3 Metodologie

Die vakgebied Ou Testament is die afgelope dekades oorheers deur die histories-kritiese benadering. Die histories-kritiese metodes (met onderafdelings, Literêre kritiek, Vormkritiek, Redaksiegeskiedenis, Tradisiegeskiedenis) het gedurende die agtiende en negentiende eeu ontstaan uit reaksie teen die veronderstelling dat die teks die blote weerkaatsing is van historiese en teologiese feite (Bosman 1986:8). Dié benadering het tot gevolg gehad dat geskiedenis<sup>21</sup> vanaf die Aufklärung tot die helfte van die twintigste eeu die belangrikste paradigma was waarbinne die bestudering van die Ou Testament plaasgevind het.

Thus questions of authorship, date and context of composition, possible and underlying sources and traditions, genres and historical worth of content, editorial bias, and other similar matters have largely filled works of scholarship (Moberly 1992:10).

Die tipe probleme wat nagevors is, is deur die historiese verstaansraamwerk bepaal<sup>22</sup>. Navorsing oor die Boek Genesis het vervolgens verskeie terreine van ondersoek geïdentifiseer. Die samestelling van die boek (Fox 1989:31-40) en die datering van die onderskeie bronne - die sogenaamde vierbronnehipotese- waarvolgens die verband tussen die bronne J, E en P aangedui is, het die navorsing oor die interpretasie van die Boek

---

<sup>21</sup> Lemche (1998:2) wys daarop dat "the historical reading of the Bible is a comparative newcomer in comparison to such venerable procedures as allegorical understanding or typological interpretation".

<sup>22</sup> Carr (1996:4) wys daarop dat die historiese vraagstelling na die wordingsgeskiedenis van Genesis na vore tree teen die agtergrond van 'n toenemende bewuswording van die historiese dimensie in menslike denke en kultuur.

Genesis vir dekades lank oorheers (Kselman 1991:380), en stel steeds belangrike vertrekpunte daar vir die interpretasie van die Ou Testament (Deist 1987:26, Garret 1991:13). Dat die geskrifte van die Ou Testament histories geïnterpreteer moet word, word genoodsaak deur hulle aard en oorsprong (Le Roux 1990:30; Deist 1990:14). Die basiese veronderstelling is dat die tekste deur mense voortgebring is en in 'n bepaalde gemeenskap gefunksioneer het. Dit noodsaak gevolglik 'n historiese verstaan.

It also has to be admitted that in many instances an awareness of the material culture gives broader insight into either the text or phenomena at stake (Craffert 1998:347).

Nie net is die teks self onder historiese omstandighede geproduseer en het dit in historiese omstandighede gefunksioneer nie, maar ook die interpretasie van die teks self word onder bepaalde historiese omstandighede geproduseer (Deist 1982:10). Historiese verstaan beteken dat die teks van die Ou Testament binne die tyd en omstandighede waaruit dit afkomstig is geïnterpreteer word (Craffert 1998:349). Deur dit te doen bevind die eksegeet hom/haarself op die terrein van Ou-Testamentiese historiografie. In die verlede is in die geskiedskrywing van Ou Israel meesal aandag gegee aan sekere aspekte (veral die politiese en godsdienstige aspekte) van Ou Israel se bestaan (Scheffler 1988:665). Dit het gelei tot niks meer nie as 'n kroniek van gebeure (Deist 1987:29). Ontwikkeling in die wetenskap van die Ou-Testamentiese geskiedskrywing, argeologie en literatuur noodsaak 'n verandering in die benadering tot die geskiedenis van Israel<sup>23</sup>. Ou-Testamentiese teologie kom immers voort uit 'n dialoog tussen die teks van die Ou Testament en met ander tekste

---

<sup>23</sup> Ontwikkelinge op die gebied van wetenskapsbeoefening gedurende die middel van die twintigste eeu het daartoe gelei dat weg beweeg is van die positivistiese voorveronderstellings onderliggend aan die histories-kritiese metodes.

(Janzen 1994:3). In die opsig is die ander gespreksgenoot wat ter sprake kom veral die argeologiese gegewens wat verband hou met grafte en grafgebruike<sup>24</sup>. Westermann (1985:30) onderskei tussen drie benaderings in die navorsing<sup>25</sup> oor die aartsvaderverhale, naamlik 1) die literêr-kritiese benadering; 2) die vorm-kritiese en tradisie-historiese benadering; en 3) 'n argeologiese benadering. Wat laasgenoemde betref is argeologiese gegewens aanvanklik aangewend om die resultate van kritiese navorsing te weerlê (Van Seters 1975:7; Moorey 1991:3). Tradisionele Bybelse argeologie het veral probeer aantoon dat die verhale histories betroubaar is.

Whatever the archaeologically determined exegesis has to say about the passage of the patriarchal traditions, if it says anything at all, it is the same as was said by the pre-Wellhausen conservative exegesis (e.g. by R. Kittel), namely, that it was a historically reliable tradition that spanned three centuries (Westermann 1985:38).

Na aanleiding van argeologiese gegewens - soos byvoorbeeld die literatuur van Nuzi en Mari - is 'n historiese konteks vir die aartsvaderverhale gekonstrueer waarbinne die teks geïnterpreteer kon word (Dever 1987:218; Kapsanis 1988:6). In die navorsing is veral gekonsentreer op die oorsprong en ontstaansgeskiedenis van die verhale (Deist 1987:15), waaronder veral dan ook die vraag na die historisiteit daarvan ter sprake gekom het (McCarter 1988:351). Die historisiteit van die verhale is gekoppel aan verskeie pogings tot 'n datering daarvan wat gewissel het tussen die jare 2200 - 1200 vC (Westermann 1985:60).

---

<sup>24</sup> Van Wolde (1997:4) vestig die aandag daarop dat die konsep "intertextuality" meer beperkend of presies gedefinieer moet word alvorens dit as analitiese instrument aangewend word.

<sup>25</sup> Hier word nie spesifiek aandag gegee aan die navorsingsgeskiedenis van die boek Genesis nie. In dié verband kan, onder andere, Westermann (1985), Houtman (1980), Whybray (1987) en Carr (1996) geraadpleeg word.

Deur middel van 'n korrekte datering is die historiese en kulturele agtergrond daargestel wat dan op sy beurt weer 'n invloed gehad het op die verstaan van die gebeure wat verhaal word. Die hantering van die argeologiese gegewens<sup>26</sup> het in die verlede nie altyd reg laat geskied aan die materiële nalatenskap nie. Die historisiteit al dan nie van die verhale is dikwels gebaseer op 'n lukrake ooreenstemming tussen individuele elemente in die teks en die argeologiese rekord. Die bydrae van die argeologie tot die interpretasie van die teks is verder belemmer deur nie genoegsaam onderskeid te tref nie tussen die teks self en die argeologiese gegewens. Kritiek teen die bydrae van die argeologie is meesal gerig teen die wyse waarop die materiaal deur die tradisionele Bybelse argeologie aangewend is om die verhale binne 'n 'korrekte' kronologiese raamwerk te plaas waarvolgens dan die historiese juistheid geïllustreer word aan die hand van eksterne gegewens (Thompson 1974:26). Die probleem lê veral daarin dat argeologiese gegewens by wyse van 'n valse analogie met die teks in harmonie gebring is.

Once this period was accepted by scholars, they then attempted to harmonize the external evidence provided by archaeology with the internal witness of the biblical narratives (Steinberg 1993:32).

Nieteenstaande tendense<sup>27</sup> om die verhale as 'histories niksseggend' af te maak (Deist 1987:38), moet 'n verband tussen die teks en die samelewing waarbinne die teks ontstaan en oorgelewer is aanvaar word (Van der Toorn 1996:185). Dit is uit die aard van die saak nodig om 'n onderskeid te tref tussen die aspekte wat verband hou met die herkoms en

---

<sup>26</sup> Sien hoofstuk 2, paragraaf 2.2: Die implisiete wetenskapsfilosofiese basis van (tradisionele) Bybelse argeologie (1930s - 1960s) in dié verband.

<sup>27</sup> Naas 'n 'skeptiese opvatting' en 'n 'relatief-historiese', opvatting onderskei Deist (1987:38) ook 'n 'letterlik-historiese opvatting' ten opsigte van die historisiteit al dan nie van die verhale.

moontlike datering van die verhale of verhaal-eenhede en die feit dat die verhale in 'n sekere sin van die woord 'n refleksie is van die situasie soos wat die persone wat die verhale opgeteken het die situasie verstaan het tydens die optekening daarvan<sup>28</sup>. In dié opsig bied die teks nie geskiedenis aan nie, maar wel 'n bepaalde teologiese perspektief op die betrokke omstandighede.

Because there are as yet no good grounds for making definitive statements concerning the historicity and dating of the ancestral narratives, it is important to separate issues of dating and historical background from the fact that the stories under consideration reflect their author's attempts to describe what they understood about Israel's experience in legitimate social contexts (Steinberg 1993:33).

Die relatief-historiese opvatting, in aansluiting by die Leipzigschool van Alt (Deist 1987:38), het reeds aangetoon dat interdisiplinêre interaksie verrykend kan wees ten opsigte van die interpretasie van die Ou Testament.

Daar bestaan 'n betekenisvolle verband tussen die ontsluiting van die Ou Testament as die *literêre* nalatenskap van Oud-Israel en die hantering van argeologiese

---

<sup>28</sup> Die epistemologiese status (Vorster 1988:39) en betekenis van die “slippery concept” ‘teks’ is natuurlik 'n veelbesproke en ontwykende onderwerp (Loubser 1986:146; Jonker 1991:559; 1993b:100; Lasine 1993:37). Op sy mees basiese vlak kan die teks (literatuur) beskou word as 'n soort medium in die kommunikasie-proses tussen skrywer en leser. Meer presies sou ons kon sê elke teks het ten minste 'n skrywer (sender), 'n medium (letters), 'n kode (taal), 'n boodskap, 'n ontvanger (leser) en 'n konteks (agtergrond). Still & Worton (1990:1) wys daarop dat 'n breedvoerige definisie van wat 'n *teks* is die “dominant relations of production and the socio-political context” sou kon insluit.



gegewens as die *materiele* nalatenskap van dieselfde gemeenskap (Olivier 1993: 8).

Wanneer 'n Ou-Testamentiese teks geëksegetiseer word is daar verskeie metodiese aspekte wat almal 'n bepaalde rol kan speel in die verstaansproses (Loader 1978:5). Gevolglik lei dit tot meer as een legitieme betekenis van 'n spesifieke teks (Jonker 1993a:106). Dit is nie vreemd om vandag in die vakliteratuur sosiologiese, sosio-historiese, psigologiese, feministiese en ander interpretasies van die Ou Testament te vind nie (Deist 1992:311)<sup>29</sup>. Om die teks van die Ou Testament te verstaan verg onder andere van die eksegeet 'n kompetensie om die tekskodes in hulle kulturele konteks<sup>30</sup> te verstaan en om rekening te hou met die historiese gesitueerdheid van daardie tekste (Deist 1986a:36). In die opsig is die toenemende gebruik van argeologiese gegewens<sup>31</sup> veral van belang (Dever 1990; Mazar 1990; Levy 1995) aangesien dit veral 'n bydrae lewer met betrekking tot die sosio-kulturele en religieuse lewe<sup>32</sup> in Palestina (Scheffler 1999:556).

---

<sup>29</sup> 'n Klemverskuiwing vind plaas vanaf die outeur na die teks en nog later na die leser wat in die leesproses betekenis toeken aan die teks (Vorster 1988:37). In Bybelse hermeneutiek beweeg die pendulum tans binne die totale spektrum van kommunikasie as outeur-tekst-leser (Van Aarde 1985:549).

<sup>30</sup> Dat daar 'n referensiële verhouding bestaan tussen die teks (taal as simbool) en die objek wat daardeur benoem word, moet eenvoudig aanvaar word. Alhoewel tekste nie altyd duidelik na iets verwys nie, sal die leser altyd 'n verbinding, hoe ingewikkeld ook al, kan lê tussen die teks en die konteks. Daar moet egter gewaak word teen die eksegetiese fout van referensie dwaling waarvolgens die eksegeet sonder meer vanuit die wêreld van die teks wil beweeg na die historiese, sosio-kulturele en godsdienstige konteks in die werklike wêreld waarop die teks se wêreld betrekking het (Van Aarde 1985:563). Die term "intertextuality" verwys onder meer na die "social setting of a given writing or author in antiquity in order to shed light on, and sometimes enlarge or constrain the dialogical context within which the writing or the author participates" (Hatina 1999:29).

<sup>31</sup> Ontwikkeling in die vakgebied argeologie met 'n spesifieke fokus op grafte en grafgebruike ("Burial archaeology") toon 'n waardering vir die integrasie van data en die samewerking van 'n verskeidenheid spesialiste op die gebied (Manchester 1989:13).

<sup>32</sup> In dié opsig wys Dever (1987:210) daarop dat insoverre dit die bydrae van argeologie betref "More recent treatments of Israelite religion are difficult to assign to any particular school, since they combine literary criticism, form and redaction criticism, *Heilsgesichte*, and many other methods".

Die opkoms van 'n verskeidenheid metodes van Skrifuitleg kan 'n verlamme uitwerking op die eksegeet hê<sup>33</sup>. Om die probleem van verskeidenheid in eksegetiese metodes te behandel word die vraag al hoe meer gestel na die moontlikheid om sekere metodes/modelle te integreer of met mekaar te versoen in 'n meer-dimensionele benadering (Jonker 1991:555; 1993a:18, 42)<sup>34</sup>. Die weg is sodoende gebaan vir 'n multi-dissiplinêre en meer holistiese benadering tot Skrifuitleg (Kurz 1987:195, Jonker 1991:555). Die leesstrategie<sup>35</sup> wat gevolg word kan as 'n multi-dimensionele<sup>36</sup> benadering beskou word (Combrink 1990:333) deurdat die insigte van verskillende dissiplines en benaderings in berekening gebring word in die interpretasie van Genesis 12-25.

'Multidimensional', on the other hand, refers to the inter-relation among exegetical methodologies in a systematic and ordered way. Every methodology is allowed to operate according to its own approach, and by means of its own method(s). However, instead of operating exclusively and on its own, the exegetical process and results are being coordinated and related to those of other approaches and methods (Jonker 1993a:45).

---

<sup>33</sup> Die vakgebied het so hoogs gespesialiseerd geraak (Jonker 1993:13) dat individue beswaarlik al die relevante kulturele of omgewingsfaktore wat 'n rol sou kon speel in 'n multi-dimensionele benadering tot die interpretasie van die teks ter sprake kan bring (Bloch-Smith 1998:397). Die probleem hoef egter nie tot 'n metodemonisme te lei nie. Jonker (1991: 552-560) wys in dié verband verder ook op die probleem van eksklusiwiteitsaansprake in eksegeese. Dit is egter juis sinvol dat die navorser interdissiplinêr oor die hele vakgebied sal kan beweeg (Claassen 1986:5; Jonker 1993a:18).

<sup>34</sup> Vir 'n oorsig oor die ontwikkeling van 'n multi-dimensionele benadering kan Jonker (1993:20-26) geraadpleeg word.

<sup>35</sup> Die argeologiese rekord kan in 'n sekere sin as 'n 'teks' beskou word (Shanks & Tilley 1987:16).

<sup>36</sup> Multi-dimensioneel verwys na die feit dat 'n hermeneutiese raamwerk daargestel word waarvolgens verskillende metodologieë -wat elk in terme van 'n eie raamwerk funksioneer - gekombineer kan word (Jonker 1993:218), vgl. "*Model 111: A Multidimensional model of interacting historical critical and narrative methodologies*" (Jonker 1993a:226).

Die problematiek word dikwels in terme van diakroniese <sup>37</sup> benaderings (byvoorbeeld histories-kritiese metodes) teenoor sinkroniese <sup>38</sup> benaderings (teksimmanente metodes) getipeer (Jonker 1993a:42). Sinkroniese en diakroniese benaderings tot die analise en interpretasie van die teks is egter nie onderling onverenigbaar nie (Boorer 1989:207; Jonker 1993a:204; Rendtorff 1993:52), maar kan komplementêr tot mekaar aangewend word (Jonker 1993a:205; Carr 1996:vii). Wat van belang is, is dat die integrasie <sup>39</sup> en verbandlegging van verskillende metodologiese benaderings 'n beter verstaan van historiese tekste tot gevolg het.

Exegetical methods should rather be described as *formalized intuition about and experience with texts*. The interaction between an exegete and text *creates* a method - an exegete, from a specific point of view, observes the particularities of one text, and after the same observations have been made in different texts, formalizes his/her operational procedures into an exegetical method (Jonker 1993a:214).

Jonker (1993a:226-238) hanteer 'n aangepaste kommunikasie-model - wat bestaan uit 'n sender, medium en ontvanger- as die hermeneutiese raamwerk waarbinne die verskillende eksegetiese metodes kan funksioneer. Verskillende aspekte of dimensies van die Ou-

---

<sup>37</sup> Diakronies verwys onder meer na die oorlewingsgeskiedenis van 'n spesifieke teks, d.w.s. die voorgeskiedenis van die teks, bronne, verskillende lae wat geïdentifiseer kan word ensameer (Carr 1996:6).

<sup>38</sup> Sinkronies verwys na die ondersoek wat veral fokus op die teks in sy huidige vorm, sonder om klem op die wordingsgeskiedenis ("history of formation") van die teks te lê (Carr 1996:6).

<sup>39</sup> Carr (1996:14) verwys na die "interrelationship" van verskillende metodologiese benaderings as basiese uitgangspunt vir 'n "interdisciplinary conversation".

Testamentiese teks word hierby betrek, naamlik die sender; die interaksie tussen die sender en die medium in 'n bepaalde konteks (wat ,onder andere, uit historiese en religieuse komponente bestaan)<sup>40</sup>; die medium (teks)<sup>41</sup>; die interaksie tussen die medium/teks en die ontvanger (“receiver”); en laastens die eksegeet of kontemporêre leser van die teks wat hom-/haarself bevind in 'n bepaalde kommunikatiewe situasie<sup>42</sup>.

In al die voorafgenoemde dimensies is daar 'n diakroniese sowel as sinkroniese faset teenwoordig. In die historiese diskoers word die teks en die konteks nie sonder meer as aparte entiteite hanteer nie maar vorm gesamentlik deel van die historiese diskoers van 'n spesifieke periode.

Finally, insights gained from the study of environmental, economic, social and religious change (to mention but a few examples) may suggest valuable colligatory concepts for the construction of narratives about the *longue durée* (cf Braudel 1980:27-52) and may enhance our insight into Israelite society at certain junctures, for example the eighth and sixth centuries BCE (cf Berlin 1966:29-30, Braudel 1980:64-80) (Deist 1993:394).

---

<sup>40</sup> Beal (1992:33) verwys na die “pretext” d.w.s. 'n “reconstruction of the society which lies behind it and is inscribed in it.”

<sup>41</sup> Dever (1987:221) verwys na die teks as 'n “curated artefact” of “inscribed artefact”, wat soortgelyk as ander artefakte geïnterpreteer moet word, maar sonder dat die onderskeid tussen die materiele nalatenskap en die litêre nalatenskap daardeur opgehef word.

<sup>42</sup> Die feit dat 'n teks nie as geslote sisteem funksioneer nie word deur Julia Kristeva getipeer as “Intertextuality” (Still & Worton 1990:1). Die kommunikatiewe situasie waarin die eksegeet hom bevind is nie net die huidige paradigma (Scheepers 1988: 10) van Bybelse Argeologie/Ou Testament in Suid-Afrika nie, maar ook die Afrika konteks waarbinne die teks van die Ou Testament geïnterpreteer en gekommunikeer word.

Die historiese diskoers<sup>43</sup> laat toe dat eksegetiese metodologieë multi-demensioneel en interaktief funksioneer (Jonker 1993a:214). Uit die aard van die saak is dit nie moontlik om die “general text”, dit wil sê “-everything, all at once, everywhere-” as objek van interpretasie voor te hou nie (Beal 1992:28). Vanuit die verbintenis tussen argeologie en die Ou Testament wil die ondersoeker die teks lees<sup>44</sup> deur argeologiese gegewens in berekening te bring ten einde die tekste binne die historiese milieu waaruit dit voorkom te verstaan, of dan ten minste 'n sekere aspek daarvan, naamlik, die samehang tussen die agtergeblewe gemeenskap (nageslagte) en die reeds ontslapenes (voorgeslagte/ voorouers).

Die sosio-antropologiese kategorieë wat ter sprake kom sluit ten nouste aan by die Afrika-konteks (Oosthuizen 1993:193; 1999:14), en deur gebruik te maak van die sosio-antropologiese kategorieë<sup>45</sup> kan die Afrika-konteks in berekening gebring word in die bydrae van die argeologie tot die interpretasie van die Ou Testament. Sodoende kom 'n historiese perspektief na vore wat die samehang tussen godsdiens, politieke ontwikkelinge, sosiale gebruike en die teks as religieuse dokument aan die orde stel (Deist 1993:385)

---

<sup>43</sup>In dié verband kan daar ook gepraat word van 'n dialoog tussen die teks (Ou-Testamentiese literatuur) en die argeologiese gegewens (King 1994:748).

<sup>44</sup>Die interpretasie (lees) van die teks is, “... a two-part process consisting of disorganization and reorganization, taking the text apart and putting it back together again” (Rashkow 1992:60), d.w.s. 'n aktiewe proses “of attributing meaning” (Vorster 1989:59).

<sup>45</sup>Die relevansie van die antropologie (en die sosiologie) vir die verstaan van die Ou Testament tree veral na vore teen die einde van die negentiende eeu (Wilson 1984) en speel uit die aard van die saak steeds 'n belangrike rol in die Bybelwetenskappe (Lang 1985:17; Rogerson 1991:19; Mayes 1991:39; McNutt 1999:14).

## 1.4 Opsomming

In Hoofstuk 1 word die probleem wat nagevors word uiteengesit, naamlik om vanuit die argeologie 'n bydrae te maak ten opsigte van die interpretasie van die doodsberigte in Genesis 11:27 - 25:11. Die Ou Testament kan op 'n sinvolle wyse ontsluit word deur die verbandlegging van die literêre nalatenskap van Oud Israel met die materiële nalatenskap van dieselfde gemeenskap. Die verbandlegging tussen grafgebruike (die argeologiese rekord) en grafvertellings (soos wat dit neerslag vind in die literatuur van Oud Israel) verklaar die relasie tussen die ontslapenes en die nog lewende gemeenskap en dra daartoe by om die teologiese relevansie van die grafvertellings in Genesis 11:27 - 25:11 beter te verstaan. Gegewe die aard van die probleem word 'n multi-dimensionele leesstrategie voorgestel ten opsigte van die teks waarvolgens die historiese aspek onderliggend daaraan vanuit die argeologie geïnformeer word.

Die insigte van verskillende metodologiese benaderings, insluitende die argeologie, word in verband met mekaar gebring. Diakroniese en sinkroniese benaderings word nie teenoor mekaar gestel nie (Rendtorff 1993:52). Terwyl die teks in sy huidige vorm ernstig geneem word, dra die insigte wat vanuit die diakroniese benaderings na vore tree daartoe by om die verskillende nuanses van die teks te verstaan.

Locating different voices in Genesis along this alternative narrative line can help us focus on the sometimes subtle distinctions between these voices, rather than blend their perspectives into one (Carr 1996:15).

## 1.5 Vooruitskouing

Hoofstuk 2 kyk na die rol van die argeologie in dié verband. Argeologiese gegewens kan 'n belangrike rol speel in die interpretasie van die teks. Deurslaggewend is die wyse waarvolgens ons daarmee te werk gaan. Wanneer ons met behulp van die Bybelse argeologie as bron naas die teks van die Ou Testament wil probeer om 'n sekere aspek van die betrokke samelewing te (re-) konstrueer, vereis dit 'n metodologiese opklaring as gevolg van die verwarring<sup>46</sup> tussen Bybel-wetenskap aan die een kant en Argeologie aan die ander kant. Die teks sowel as die artefak kan in gesprek met mekaar tree sonder dat die teks op 'n a-historiese wyse gelees word; of dat die argeologiese gegewens op 'n fundamentalistiese of positivistiese wyse gebruik word vir die interpretasie van die teks (Pienaar 1990:316).

Sekere riglyne word daargestel (Hoofstuk 2) waarbinne die interpretasie van die argeologiese gegewens (Hoofstuk 3) in terme van die vakgebied Bybelse argeologie aangebied word, alvorens die gegewens met die literêre nalatenskap (Hoofstuk 4) in verband gebring word.

Na aanleiding van die wetenskapsfilosofiese verantwoording in Hoofstuk 2 word die argeologiese data wat betrekking het op grafgebruike in Siro-Palestina gedurende die Ystertyd vanuit die perspektief van die "*longee durée*" fenomeen, naamlik die

---

<sup>46</sup> Hierdie verwarring word op die spits gedryf wanneer gekyk word na die verhouding tussen teks/argeologie (artefak); die verhouding tussen die Bybel en die materiële nalatenskap van die wêreld van die Bybel (Meyers, 1984:36), soos dit veral na vore tree in die hantering van argeologiese data (Lemche, 1985:386).

verbondenheid tussen die voorgeslagte en die nageslagte en die betrokkenheid van die gemeenskap by die dood, geïnterpreteer (Hoofstuk 3). Gegewe die magdom argeologiese data word in Hoofstuk 3 hoofsaaklik gekyk na grafgebruike van die Ystertyd in Siro-Palestina, met spesifieke verwysing na die sentrale berglandgebied<sup>47</sup>. As sodanig is die klem nie soseer op afsonderlike historiese fenomene wat kronologies binne die bestek van enkele dae, of selfs jare tuishoort nie. Die klem val eerder op langtermyn historiese prosesse waarvolgens sekere aspekte van menslike gedrag (grafgebruike en gepaardgaande opvattinge oor die dood) in die samelewing verduidelik kan word<sup>48</sup>.

Die gegewens wat verband hou met grafgebruike (Hoofstuk 3) word in berekening gebring in die interpretasie van die grafvertellinge in Genesis 11:27-25:11 (Hoofstuk 4). In dié hoofstuk word gefokus op die gemeenskapsbetrokkenheid by die dood soos wat dit veral tot uitdrukking in die doodsberigte en familiegraf vertellinge in die Abraham verhaal (Genesis 11:27-25:11). Die interpretasie wil 'n multi-dimensionele leesstrategie volg waarvolgens insigte van verskillende metodologiese benaderings, insluitende die argeologiese, in verband met mekaar gebring word. Die verbandlegging vind plaas aan die hand van sosio-antropologiese konsepte ontleen aan die situasie/konteks van die eksegeet.

Vanweë die omvang van die probleem word die ondersoek beperk tot die Abraham verhaal (Genesis 11:27-25:11). Die fokus is veral op die genealogiese aanbieding van die

---

<sup>47</sup> In die argeologie word 'n onderskeid getref tussen “armchair archaeology” en “dirt archaeology” (Wright 1974:18). As sodanig is die hantering van die argeologiese data vanuit die posisie van ‘armchair archaeology’.

<sup>48</sup>(Sien Hoofstuk 2, paragraaf 3: Implikasies van die ontwikkeling in die vakgebied (Bybelse argeologie) vir die interpretasie van grafte en grafgebruike).



doodsberigte in die verhaal, dit wil sê die verband tussen genealogieë, doodsberigte en grafgebruike. Met behulp van sosiaal-antropologiese konsepte soos familiegesentreerdheid, en die relasie tussen die oorlewende gemeenskap en die ontslapenes word die verband tussen die literêre nalatenskap van Ou Israel (die Ou Testament) en die materiële nalatenskap (argeologiese gegewens) aangedui.

The next step is to understand the relationship between the context and the events - the relationship between those longée duree phenomena available to us through archaeological evidence and the events of biblical history available to us from the biblical text (Brandfon 1987:32).

In Hoofstuk 5 word enkele aspekte wat betrekking het op die teologiese relevansie van die genealogiese materiaal (doodsberigte) aangedui. Naas die *toledoth*-formule word die priesterlike redaksie/verwerking veral ook gekenmerk deur die doodsberigte wat 'n belangrike rol speel in die strukturering sowel as teologiese samehang/betekenis van die verhale (Campbell 1993:41). Die teologiese relevansie van die doodsberigte (wat by wyse van genealogiese materiaal aangebied word) kom onder meer na vore deur die verbandlegging van die materiële nalatenskap van Ou Israel (familiegraf) met die literêre nalatenskap van dieselfde gemeenskap (Ou Testament). In dié opsig dra argeologiese gegewens daartoe by om die doodsberigte (wat by wyse van genealogiese materiaal na vore tree) te verstaan binne die kultuur-historiese milieu waar dit voorkom.

Deur 'n multi-dimensionele leesstrategie (metodologie) te volg kom sekere nuanses na vore ten opsigte van die teologiese betekenis van die genealogiese materiaal wat die teks meer begryplik maak in 'n Afrika konteks. Vanuit 'n argeologiese perpspektief tree sekere aspekte

van die teologiese betekenis van die geslagsregisters na vore wat veral van belang is in die Suid-Afrikaanse konteks, maar wat andersins geïgnoreer word in die Ou-Testamentiese wetenskap<sup>49</sup>.

Hoofstuk 6 word by wyse slotopmerkings gewys op die wyse waarvolgens die verband tussen die argeologie en die Ou Testament gelê kan word. Die vraag (probleem) wat in hoofstuk 1 aan die orde gestel word, word deur die studie aangespreek deur 'n multi-dimensionele metodologie of benadering te volg. Die teologiese betekenis van die doodsberigte tree juis na vore deur die verbandlegging daarvan met genealogiese materiaal en die subtiële wyse waarop die toekomsverwagting, met verwysing na die graf, as 't ware deur die graf na vore tree. Enkele aspekte word aangedui wat verdere ondersoek noodsaak, waaronder die Ou-Testamentiese beskouing (e) oor die dood en die lewe na die dood; die betekenis van die doodsberigte in die aartsvaderverhale; en die verband tussen die Ou Testament en Afrika tradisionele godsdienste.

---

<sup>49</sup> Die sosio-antropologiese kategorieë wat ter sprake kom sluit ten nouste aan by die Afrika konteks (Oosthuizen 1993:193; 1999:14), en deur gebruik te maak van die sosio-antropologiese kategorieë kan die Afrika-konteks in berekening gebring word in die bydrae van argeologie vir die interpretasie van die Ou Testament.

## **Hoofstuk 2: Die rol van die argeologie in 'n multi-dimensionele benadering tot die interpretasie van die Ou Testament**

### **2.1 Inleiding: Bybelse argeologie?** <sup>1</sup>

Die (primêre) literêre bron tot beskikking van die Ou-Testamentikus is 'n religieuse dokument wat uit 'n religieuse gemeenskap ontstaan het, en binne 'n religieuse gemeenskap gefunksioneer het<sup>2</sup>. Die aard van die literatuur stel bepaalde beperkings daaraan wanneer dit gebruik word as historiese bron. Die teks in sy huidige vorm is in die eerste plek nie kontemporêr tot die gebeure wat in die teks beskryf word nie (Dever 1990:123), en moet gevolglik hanteer word as 'n sekondêre bron (Ahlström 1993:21). Die literatuur is waarskynlik geproduseer deur 'n spesifieke elite en manlike groep wat nie noodwendig verteenwoordigend was van die hele gemeenskap nie.

The main part of the literature of these Near Eastern societies including those of Palestine was most probably written by professionals, such as learned scribes and savants, who could be found in the government, the court, schools, temples and wisdom circles, or else by the nonprofessional elite (Ahlström 1993:46-7).

Moderne literêre beskouings ten opsigte van die teks van die Ou Testament (Loader

---

<sup>1</sup> Die term Bybelse argeologie raak gevestig in die 1930s deur WF Albright, een van die grondleggers van die dissipline (Scheepers 1988:4). Albright gebruik die term veral as plaasvervanger vir Palestynse argeologie. Hy lê 'n verband tussen eksterne, argeologiese gegewens en die Bybelse literatuur. Vir Albright is die term nie 'n aanduiding van 'n nuwe dissipline nie (Dever 1985: 53). Volgens Weippert (1988:2) dui die term argeologie “sich zum *terminus technicus* für die Wissenschaft von den nichtliterarischen zivilisatorischen und kulturellen Überresten vergangener Zeit”.

<sup>2</sup> Die literatuur wat in Ou Israel geproduseer is, het vir 'n groot deel daarvan sy neerslag gevind in die Ou Testament (Scheffler 1988:679).

1978:1), die ontwikkeling in metodes van Skrifuitleg tesame met die skerp toename in argeologiese data het die spanning tussen die teks en die konteks verskerp (Whitelam 1991:60). Die problematiese aard <sup>3</sup> van die literêre bronne het tot gevolg 'n benadering <sup>4</sup> wat betoog vir 'n algehele skeiding tussen die Bybel (Ou Testament teks) en die geskiedenis van Ou Israel. Die teks word beskou as 'n onbetroubare bron wat nie gebruik kan word in 'n historiese rekonstruksie van Ou Israel se samelewing nie (Hess 1994:9).

Een van die meer resente verteenwoordigers van dié benadering is Thomas L. Thompson (1992). Thompson benader die teks vanuit 'n sosiologiese perspektief en benadruk die belang van buite-Bybelse gegewens.

Critically speaking, once the specters of literary form and historicity have been raised, there is no as yet discernable characteristic within the biblical traditions alone by which the historicity of any major segment can be ascertained. The character of the narratives themselves is not historical, and historicity - even historical relevance - cannot be assumed of them. External evidence is no longer a luxury but a necessity, and without it we simply cannot write a history of Israel (Thompson 1992:110).

P. Davies (1992) sluit ten nouste aan by Thompson en beskou die literatuur van Ou Israel as 'n onbetroubare bron vir 'n geskiedenis van Israel. Die literatuur (Ou

---

<sup>3</sup>Literêre studies het uitgewys dat die teks histories bepaald is ("historically conditioned"). Literatuur speel 'n belangrike rol in die vorming en verandering van menslike bewussyn en beïnvloed daardeur die materiële omstandighede. Op sy beurt word die literatuur van 'n betrokke samelewing ook deur die omstandighede gevorm en beïnvloed (Whitelam 1991:65).

<sup>4</sup>Die probleem van die verhouding teks/artefak word op die spits gedryf deur sekere Europese navorsers wat hulle self bestempel as "*revisionists*" (Dever 1998: Internet). Die laat datering van die geskrifte bevraagteken, aldus die revisioniste, die historiese betroubaarheid daarvan.

Testament) is produk van die politieke en kulturele prosesse in Jerusalem gedurende die Persiese periode (McNutt 1999:8). Die buite-Bybelse gegewens moet gevolglik onafhanklik van die teks van die Ou Testament geïnterpreteer word.

There is no way to judge the distance between the biblical Israel and its historical counterpart - unless the historical counterpart is investigated independently of the biblical literature (Davies 1992:61).

Moderne literêre beskouings ten opsigte van die teks van die Ou Testament, die ontwikkeling in metodes van Skrifuitleg tesame met die skerp toename in argeologiese data het bygedra tot die ontwikkeling van 'n meer komprehensiewe <sup>5</sup> benadering tot die geskiedenis van Ou Israel wat probeer om die samelewing te verstaan teen 'n breë agtergrond van fisiese omgewing, ekonomiese en politiek-maatskaplike omstandighede, ensomeer.

At the same time, an increased openness to the methods and issues of other disciplines such as anthropology, sociology, linguistics and literary criticism has allowed new questions to be posed regarding the old materials (McNutt 1999:ix).

Die samelewing in sy geheel is nou die objek van die geskiedenis <sup>6</sup>. Dit behels 'n poging om moontlike sosiale betekenissamehang(e) te konstrueer en sodoende die teks histories

---

<sup>5</sup>Die verandering kan onder andere toegeskryf word aan die invloed van die Annales-skool waarin onder andere die verbondenheid tussen geskiedenis en geografie (Baker 1984:7) benadruk word.

<sup>6</sup> Olivier (1994:171) wys in die verband op die onderskeid wat Daniel Patte (1975:8) maak tussen 'salient history' en 'cultural history'. Onder laasgenoemde, wat tans sterk na vore tree, word aandag gegee aan die kulturele veranderinge wat in die gemeenskap plaasvind. 'n Klemverskuiwing vind plaas na 'n meer omvattende konstruksie van die sosiale en ekonomiese konteks van die Bybelse mens, met ander woorde, 'n konstruksie wat handel oor die mens van die verlede in sy totaliteit.

<sup>7</sup> te verstaan (Vorster 1987:387). Daar is reeds gewys op die noodsaak om die tekskodes in hulle kulturele konteks te verstaan en om rekening te hou met die historiese gesitueerdheid van daardie tekste (Deist 1986a:36) <sup>8</sup>. Die aard van die bronnemateriaal benadruk die noodsaak van 'n meer omvattende strategie<sup>9</sup> wanneer daar gekyk word na die geskiedenis (of aspekte van die geskiedenis) van Ou Israel (Ahlström 1993:36). In dié opsig is die toenemende gebruik van argeologiese gegewens veral van belang (Dever 1987:209; Mazar 1990; Clements 1991:3; Levy 1995; McNutt 1999:3) aangesien dit veral 'n bydrae lewer met betrekking tot die sosio-kulturele en religieuse lewe <sup>10</sup> in Palestina (Scheffler 1999:556).

Naas die literatuur van Ou Israel self, sowel as kontemporêre literatuur vanuit die Ou Nabye Ooste (Deist 1987:35), bly argeologiese data die belangrikste bron tot beskikking van die historikus wat 'n geskiedenis van Ou Israel of sekere aspekte daarvan wil verduidelik (Ahlström 1993:21). Die verbandlegging tussen die argeologiese data en die Ou Testament is problematies. Nieteenstaande sekere verwickelinge op die gebied van die Bybelwetenskap aan die een kant, en van die argeologie aan die ander kant, bly die

---

<sup>7</sup> Die basiese problematiek behels meer as net om die teks in konteks te lees, dit wil sê as blote agtergrond gebaseer op oënskynlike ooreenstemminge tussen elemente in die teks en die argeologiese rekord (Westermann 1985:59). Die relasie tussen die geskiedenis van Israel en die literatuur van Israel (Ou Testament) is veel meer gekompliseerd

<sup>8</sup> Dit is nie 'n poging om die historiese situasie te reconstrueer in die positivistiese sin van hoe dinge werklik was nie (Deist 1981:28). Teenoor die tradisionele historiese benaderings wil 'n historiese verstaan nie 'n reconstruksie maak van die destydse samelewing waaruit die teks sou ontstaan nie maar 'n sosiale konteks konstrueer wat die verlede meer begryplik maak.

<sup>9</sup> 'n Komprehensiewe benadering tot die geskiedenis van Israel, soos oorgelewer onder andere in die Ou Testament, impliseer 'n konstruksie van die geskiedenis van Israel (samelewing) wat nie eksklusief afhanklik is van die literêre bronne alleen nie.

<sup>10</sup> In dié opsig wys Dever (1987: 210) daarop dat insoverre dit die bydrae van argeologie betref, "More recent treatments of Israelite religion are difficult to assign to any particular school, since they combine literary criticism, form and redaction criticism, *Heilsgeschichte*, and many other methods".

dissipline Bybelse argeologie voortleef as die kader waar die twee dissiplines by mekaar aansluit <sup>11</sup>, en bes moontlik tot 'n sinvolle dialoog <sup>12</sup> met mekaar kan toetree (Dever 1982:103-107; Craffert 1998:343). Bybelse argeologie as sodanig verskil nie van ander vorme van argeologie nie maar beperk die fokus tot die argeologiese rekord van die mense wat gedurende die Ou- (en Nuwe-) Testamentiese tye in Siro-Palestina geleef het <sup>13</sup>. Dat daar nie eenstemmigheid is nie wat betref die term sowel as die werkswyse van Bybelse argeologie tref met die eerste oogopslag (Scheepers 1988:12-13; Dever 1982:103-107). Die debat is onder andere aangedryf deur veranderinge in Siro-Palestynse argeologie <sup>14</sup> self, dit wil sê argeologie wat spesifiek fokus op die moderne gebiede Sirië en Israel, en die invloed van *New Archaeology*.

Ontwikkeling in die vakgebied Bybelse argeologie open nuwe moontlikhede vir die gesprek tussen die materiële nalatenskap van oud-Israel en die literêre nalatenskap van dieselfde gemeenskap.

---

<sup>11</sup> Craffert (1998:343) verwys na die vorm van argeologie as “a redesigned form of Biblical archaeology” n.a.v. die invloed van “new archaeology” en die opkoms van Siro-Palestynse argeologie.

<sup>12</sup> Alhoewel die subjektiewe aard en religieuse Tendenz van die literêre bronne tot beskikking van die historikus aanleiding gegee het tot oordrewe skepsis (Deist 1987:34) moet die onderskeid tussen die argeologiese data en die literêre bronnemateriaal nogtans gehandhaaf word (Knapp 1993:1).

<sup>13</sup> Die geografiese gebied waarin die Bybelse verhale afspeel is in die verlede op verskillende wyses aangedui (Weippert 1988:3), soos byvoorbeeld “Kanaän”, “Palestina”, en selfs “Holy land” (Olivier 1994:131). Dié terme laat nie reg geskied aan die pluralistiese karakter van Siro-Palestina nie (Wenning 1994:16). Vir die doeleindes van dié navorsing word hoofsaaklik gefokus op die sentrale hooglandgebied, waar daar 'n groter mate van kulture hegemonie te bespeur is (Bloch-Smith 1992:15).

<sup>14</sup> In reaksie op die benadering van die tradisionele Bybelse argeologie het Siro-Palestynse argeologie hom aanvanklik ten doel gestel om die Antieke Nabye-Oosterse konteks van die Bybel te reconstrueer. Siro-Palestynse argeologie is tans 'n selfstandige vertakking van die argeologie in die algemeen en nie bloot 'n gespesialiseerde vertakking van Bybelkunde wat die materiële kultuur van Antieke Israel beskryf nie (Scheepers 1988:7).

Yet almost no historian of Israelite religion seems to have realized that archaeology's most useful contribution to biblical studies in the future may lie in another direction, in **its increasing capacity for writing social and economic history and thus providing a setting in which events described in biblical accounts may become credible** (Dever 1987:221, eie beklemtoning).

Ontwikkeling in die vakgebied argeologie met 'n spesifieke fokus op grafte en grafgebruike (“Burial archaeology”) toon 'n waardering vir die integrasie van data en die samewerking van 'n verskeidenheid spesialiste op die gebied (Manchester 1989:13). Die term ‘Bybelse argeologie’ dui vervolgens op die interdisiplinêre aktiwiteit en **nie op** die tradisionele hantering van argeologiese data om die Bybelteks te **staaf of bloot** net 'n historiese agtergrond of konteks daar te stel nie. Die eiesoortige problematiek <sup>15</sup> van Bybelse Argeologie behels juis dat dit as 'n historiese ondersoek met twee stappe gegewens, dit wil sê argeologiese gegewens en dokumentêre gegewens, as databasis werk..

We need to go at least one step beyond writing about theoretical models and possibilities of history. We need to address the actual archaeological and epigraphic materials we do have; and we need to relate those materials and integrate them in an interpretive context in order to make them historically meaningful (Thompson 1992:19).

---

<sup>15</sup>Die onderliggende probleem wat betref die data spruit voort uit die debat tussen die historiese, humanistiese metodologie aan die een kant, en die natuur- of sosiaal-wetenskaplik analitiese prosedures aan die ander kant (Knapp 1993:1) (Sien paragraaf 2.2.1 Bybelse Argeologie in 'n oorgangsfase).



Bybelse argeologie kan uit die aard van die saak 'n waardevolle inset in 'n multi-dimensionele eksegeese of lees van die Ou Testament lewer.

It has consequently been regarded as a prime requisite for serious critical study of the Hebrew Bible that careful literary evaluation of the texts should be supplemented by a knowledge of the results of archaeological researches in the territories of ancient Egypt, Syria and Mesopotamia (Clements 1991:3).

In die studie van die samelewing van Ou Israel tree Bybelse argeologie as 'n kritiese gespreksgenoot na vore.

When a biblical scholar is equally at home in the world of artifacts as in language and literature, and when all of these can be critically analysed and used, then we have biblical archaeology at its optimum level (Meyers 1984:40).

Van deurslaggewende belang vir Bybelse argeologie is die basis waarop hierdie dialoog plaasvind (Dever 1982:107; 1990:31). Die basis waarop die dialoog plaasvind, het immers 'n bepalende invloed op die versameling en interpretasie van argeologiese data; die gebruik daarvan vir die verstaan en interpretasie van die Bybel (Dever 1985:61). Die sukses al dan nie van dié dialoog hang juis af van die kompetensie en integriteit van die gespreksgenote in twee eiesoortige maar terselfdertyd verbandhoudende dissiplines. Gegewe die problematiese aard van die bronne-materiaal, asook die feit dat die ondersoek in die eerste plek 'n argeologiese perspektief wil bied op die grafvertellings in die Abraham verhaal, vereis dit 'n metodologiese opklaring ten opsigte van die vakgebied Bybelse argeologie.

## 2.2. Die implisiete wetenskapfilosofiese basis van (tradisionele) Bybelse argeologie (1930s-1960s) <sup>16</sup>

Bybelse argeologie het beslag gekry as 'n reaksie teen die resultate van die Histories-kritiese benadering tot die Bybel en die implikasies daarvan vir die eksegeese van die Ou Testament (Olivier 1988:4-13; Burger 1990:2-6). Hierdie reaksie het homself onder andere ten doel gestel om die historisiteit en daarmee saam die betroubaarheid van die Bybel te bewys deur gebruik te maak van argeologiese data (Scheepers 1988:6). Hierdie reaksie word duidelik uit die doel wat Wright (1974:17) stel:

For the most part archaeology has substantiated and illuminated the biblical story at so many crucial points so that no one can seriously say that it is little but a congeries of myth and legend.

Die hoofsaaklik teologies gemotiveerde doelstelling het die werkswyse (metode) en die resultate (interpretasie) van Bybelse Argeologie vooraf bepaal, sonder dat tot 'n eksplisiete metodologiese en wetenskapfilosofiese verantwoording gekom is (Scheepers 1988:35). Gevolglik het Bybelse Argeologie met 'n bewysvoerings-metodiek gewerk (verifikasiebeginsel) en hoofsaaklik 'n induktiewe benadering gevolg insoverre dit inferensiële geldigheid betref. Volgens dié interpretasie-model het die kriteria van empiriese waarneembaarheid bepaal of 'n teorie (hipotese) wetenskaplik korrek (waar, objektief) is of nie. **Die basiese uitgangspunt van die logiese positivisme, naamlik die epistemologiese en ontologiese status van empiriese waarneming, het vervolgens die basis gevorm vir die dialoog tussen die argeologie en die Bybel, sonder dat die**

---

<sup>16</sup> “But it is important to recognize that our individual biases, along with contemporary ideologies and social ideals, are likely to influence our interpretations of the archaeological data, just as they do when we interpret biblical texts; that is, a certain amount of subjectivity is inevitable in interpreting material culture, just as it is in interpreting texts” (McNutt 1999:13).

**wetenskapfilosofiese uitgangspunt en die metodologiese konsekwensies daarvan vir Bybelse argeologie eksplisiet gestel is (Gibbon 1989:37).** Gebaseer op bogenoemde voorveronderstelling is deur die gekontroleerde insameling van “feite” (artefakte) en op grond van induktiewe veralgemening tot bepaalde wette gekonkludeer (Van Huysteen 1986:22) waarvolgens die betrokke samelewing verklaar word (Deist 1987:17).

Bybelse argeologie, onder die invloed van die logiese positivisme, het vervolgens veral op 'n induktiewe wyse te werk gegaan. Die “feite” (artefakte) is ontdek, sistematies ondersoek, en daaruit is sekere logiese afleidings en veralgemenings (hipoteses) gemaak oor die leefwêreld van die Bybel. Wetenskaplike kennis van die leefwêreld van Ou Israel is vermeerder deur die akkumulering van empiries-waargenome gegewens. Deur die werkswyse te volg het Bybelse argeologie aan 'n bepaalde interpretasiemodel 'n empiriese basis verskaf wat dan as voldoende verklaring gefunksioneer het vir die materiële nalatenskap. Waarheid is veral gedefinieer in terme van empiriese waarneembaarheid (verifikasie).

The normal procedure proposed for converting a proposed law (a theoretical proposition) into a real, i.e. highly confirmed law was to test the theory in which it was embedded in the manner already discussed. That is, a set of hypotheses derived from the **theory was to be given an empirical interpretation** and compared with empirical observations; if the predicted and disclosed observations were the same, the hypotheses were provisionally accepted and the theory was confirmed (Gibbon 1989:23, eie beklemtoning).

Die waarheid van die Bybelteks (korrektheid van 'n spesifieke interpretasie) is bevestig deur 'n beroep te doen op die empiriese gegewens wat deur die argeologiese opgrawingsproses ontbloot is.

The most important theoretical objection to traditional archaeology is that it assumes that truth about the past comes directly from the remains of the past or could be a priori be assumed by the archaeologist (Craffert 1998:351).

Om die leefwêreld van die Bybel te beskryf is tradisionele argeologie (Bybelse argeologie soos deur die sogenaamde ou skool bedryf) veral gekenmerk deur tel-opgraving. Tradisionele argeologie het hoofsaaklik belang gestel in artefaktuele en epigrafiese materiaal en het veral deskriptief te werk gegaan. Die ruïne-georiënteerde benadering was veral aangewese op stratigrafie en artefaktipologie waarvolgens die “*evidence*” tot beskikking van die Bybel-historikus gestel is (Brandfon 1987:11). Die stratigrafiese metode (Wheeler-Kenyon metode) karakteriseer die werkswyse van Bybelse argeologie tot 'n spesifiek ruïne-georiënteerde dissipline (Olivier 1993:39).

Die minimum eise wat geld vir wetenskaplikheid (volgens die logiese positivisme), wat veral gesetel is in die feitlikheid (empiriese waarneembaarheid) en die logika (konsistente wetenskaplike argumentering), is net so oorgedra na die implimentering van argeologiese data in die Bybelwetenskappe (Van Huysteen 1986:21). Die probleem wat betref die toeganklikheid van die verlede en die verband tussen die teks en die historiese konteks is gevolglik nie genoegsaam aangespreek nie. Die aard van die materiële nalatenskap van die wêreld van die Bybel (teks en artefak) is nie voldoende verduidelik nie. Stellinge oor die verlede wat nie direk voorhande in die argeologiese rekord is nie, is gedurende die jare 1930-1960 as onmoontlik beskou (Binford 1983a:5). Met behulp van die materiële gegewens is die feitlikheid (wetenskaplikheid) en daarmee saam die waarheid (historiese korrektheid) van die Bybelse teks geverifieer. Dié benadering het egter 'n onhoudbare probleem geskep vir beide die argeologie en die Bybelwetenskap deurdat die interpretasie van die materiële kultuur vooraf bepaal word deur bepaalde Bybelse (geloofs-) veronderstellings.

### 2.2.1 Bybelse argeologie in 'n oorgangsfase

Verskeie faktore het 'n rol gespeel in die wending weg van die logies-positivistiese <sup>17</sup> uitgangspunte ten opsigte van wetenskapsbeoefening soos dit neerslag gevind het in die Bybelse argeologie. Sekere tekortkominge (leemtes) in die logies-positivistiese verklaringsmodel het die standaard wetenskapopvatting van binne verder verswak deurdat dit nie die model se eie verwagtings en voorveronderstelling gestand kon doen nie. Veral is die gedagte van teorie-neutrale waarneming bevraagteken (Gibbon 1989: 38), as gevolg van die groeiende bewuswording dat aspekte soos onder andere sosiale faktore, subjektiewe belang en ook die konkrete opgrawingsproses self bepalend inwerk op die navorsingsproses.

Na aanleiding van die kritiese rasionalisme van Popper waarvolgens die erkenning dat kennis waar is tot die teendeel bewys word (falsifikasie-beginsel) aanvaar is, het die besef posgevat dat wetenskap 'n sosiale (menslike) aangeleentheid is. Objektiewe kennis berus nie soseer op die waarneming van self- sprekende teorievrye feite nie, maar realiseer deur die intersubjektiewe dog kritiese ooreenstemming van 'n bepaalde groep se denke (Van Huysteen 1986:42). Kuhn (1970) het die wending weg van die logiese positivisme verhaas deur die wetenskaplike ondersoek te definieer in terme van 'n probleemoplossingsmodel (Van Huysteen 1986:66). In die lig van die besef dat alle kennis teorie-bemiddeld is, het Kuhn die aard van wetenskaplikheid probeer verklaar in histories-sosiologiese terme. Hy beskou wetenskap as 'n handeling wat plaasvind binne 'n bepaalde paradigma (1970:viii) of verwysingsraamwerk. Ook onder die beoefenaars van die argeologie is al meer krities nagedink oor argeologie as wetenskap, en die implikasies daarvan vir die metodes wat gevolg word. Die kritiese nadenke vanuit die argeologie self is deur die teenstanders van

---

<sup>17</sup> "Positivist/empiricist discourse is a closed philosophy" (Shanks & Tilley 1987b:103).

die nuwe bewuswording en belang van teorie (in reaksie teenoor tradisionele argeologie) getipeer as **New Archaeology** sedert die term deur Joseph Caldwell in 1959 op die vakgebied van toepassing gemaak is (Binford 1983b:107; Gibbon 1989:61). Nuut dui in hierdie verband op 'n nuwe hermeneutiek of filosofiese benadering in die argeologie waar die gebruik van 'n eksplisiete model sentraal figureer (Clarke 1972:54). Tradisionele Bybelse argeologie was gebaseer op die vooronderstellings van die logies-positivistiese wetenskapsbeoefening sonder om die implikasies in terme van teorie en metode eksplisiet te stel. Kritiek teen die logies-positivistiese werkswyse soos wat dit neerslag vind in Bybelse argeologie kan enersyds gerig word teen sekere van die basiese uitgangspunte onderliggend daaraan. Andersyds ten opsigte van sekere leemtes in die navorsing wat betref die operasionalisering van Bybelse argeologie.

Die situasie kan toegeskryf word aan hoofsaaklik die volgende redes. In die eerste plek, as gevolg van die opkoms van Siro-Palestynse argeologie en die groeiende professionaliteit in die dissipline het dit 'n selfstandige plek gekry naas die Bybelwetenskappe (Dever 1985:59). Die kritiese nadenke vanuit die argeologie het ook 'n invloed gehad op die implementering van argeologiese data vir die interpretasie van die Ou Testament. Spesialiste uit die natuurwetenskappe en sosiale wetenskappe tree toe tot die terrein van Bybelse argeologie. Hierdie wending in Bybelse argeologie hou verband met die afsterwe van die mees prominente figure in die dissipline en die opkoms van 'n nuwe geslag argeoloë wat sterk onder die invloed van die Amerikaanse antropologie staan (Dever 1985:49).

In die tweede plek kan die verandering veral toegeskryf word aan die misnoeë en leemtes in die ou skool ten opsigte van die doelstelling, die metodes wat gevolg is, en ook die gebrek aan 'n behoorlike wetenskapsfilosofiese basis onderliggend aan die doel en werkswyse soos wat dit in die praktyk van Bybelse argeologie deurgevoer is.

The value of much of the archaeological information that has come to light in the past century must also be considered seriously. Much of it comes from excavations carried out before adequate methods of excavation, recording, and dating were developed, and is therefore either lacking context altogether or the reconstructed contexts are questionable (McNutt 1999:13).

Sedert die sestigerjare het die vraag al hoe sterker na vore getree of daar wel gepraat kan word van Bybelse Argeologie. Hierdie onsekerheid kan veral toegeskryf word aan die ontwikkelinge op die terrein van die metodologie. Die belang van 'n wetenskaplike werkswyse en die funksie van teorieë in Siro-Palestynse argeologie tree meer bewustelik na vore (Dever 1985:50). Die besef dat kennis teorie-bemiddeld is, het daartoe gelei dat die waarde van hipoteses (teorie) ook in Bybelse argeologie sy beslag gekry het. Daar is tot die besef gekom dat teorie noodsaaklik is om die magdom gegewens te verwerk en te interpreteer wat tot beskikking van die wetenskap gestel word as gevolg van die verfyning van opgrawingstegnieke asook deur meer doelbewuste multidissiplinêre (en interdissiplinêre) benaderings wat betref die bestudering van die materiële kultuur uit die verlede. Bybelse Argeologie is in die lig van die voorafgaande in 'n oorgangsfase.

Die nadenke wat betref die aard van die argeologie as 'n wetenskap lei mettertyd tot die herdefiniëring van onder meer die definisie, doel, data en metode van die argeologie (Dever 1985:31-74; Miller 1987:55-63; Nel 1987:18-28; Olivier 1989:49-60; Hill 1972:61-109; Scheepers 1988:11-14; Craffert 1998:335 - 364). Hierdie rasionalisasie in die argeologie het veral die vorm aangeneem van metodologiese vraagstukke in die soeke na 'n objektiewe interpretasie van die verlede.

Die vraagstelling behels ook 'n herwaardering wat betref die aard van die verlede, met ander woorde, die betekenis en rol van die materiële nalatenskap en die interpretasie daarvan vandag (Shanks & Tilley 1987:1). Die basiese problematiek behels die interpretasie van die verlede, wat meer is as net 'n spesifieke vorm van antikwarianisme. Gegewe die aard van die argeologiese rekord is dit nie voldoende om die artefakte te beskryf nie. Die vraag na die betekenis van die argeologiese data moet ook beantwoord word.

The only way in which we can understand their meaning - if you will, the way in which we can state the archaeological record in words - is by knowing something about how these material things came into being, about how they have been modified, and about how they acquired the characteristics we see today. That understanding is dependent upon a large body of knowledge which links human activities (i.e. dynamics) to the consequences of those activities that may be apparent in material things (i.e. statics) (Binford 1983b:9).

In die herwinning van die materiële kultuur van die verlede het die besef deeglik posgevat dat die argeologie nie meer kan volstaan met die herwinning en bestudering van artefakte (entiteite op sigself) as sodanig nie. Die dissipline van die hedendaagse argeologie word gevolglik gekenmerk deur verskeie vorme van historiese vertelling, sosiale rekonstruksie, en die plasing van artefakte in 'n bepaalde konteks (Shanks & Tilley 1987a:29).

### **2.2.2 Argeologie probeer die proses van verandering in die samelewing verklaar**

Namate die argeologie tot 'n selfstandige dissipline ontwikkel en die opgrawingsmetodes en klassifisering van data verfyn, is al meer tot die besef gekom van die noodsaak van 'n teoretiese verwysingsraamwerk of model vir die interpretasie van die magdom gegewens



uit die verlede. Die afwesigheid van 'n eksplisiete teoretiese apparaat in die argeologie het tot gevolg die akkumulering van betekenislose data (Clarke 1968:22). Tradisionele argeologie het veral 'n partikularistiese en ideografiese benadering en 'n induktiewe werkswyse voorgestaan. Gevolglik is hoofsaaklik gefokus op ruïne en keramiek tipologie en daarom kan tradisionele argeologie getipeer word as klassifiserend-historiese (deskriptiewe) argeologie (Dever 1985:49). Kultuur is beskou as die optel van eienskappe soos wat dit neerslag vind in die argeologiese rekord (Binford 1972a:99). Die taak van die argeoloog is veral daarin geleë om op grond van kulturele artefakte afleidings te maak wat betref die normatiewe konsepte nog voorhande in die gemeenskap (Binford 1965:203)<sup>18</sup>. Die tradisionele argeologie se normatiewe opvatting oor kultuur is gedefinieer in terme van die versameling van sekere gemeenskaplike idees, waardes en opvattinge.

Because artefacts and other archaeological remains are conceived of as representing their manufacturer's ideas, they also reflect the shared ideas that compromise the extinct culture (Watson, LeBlanc & Redman 1971:62).

Artefakte word gevolglik gesien as die materiële neerslag van 'n bepaalde kultuur (ideewêreld), en is dus van huis uit gebaseer op 'n positivistiese wetenskapsbeskouing (Gibbon 1989:102). Enige stelling wat betref aspekte van die samelewing is volgens tradisionele argeologie nie moontlik as dit nie direk in die argeologiese rekord voorhande is nie (Binford 1983a:5). Argeologie behels egter onder andere om 'n konstruksie daar te stel wat betref die kultuur-geskiedenis (Binford 1972a:81). Die konstruksie sluit in 'n studie van die **leefwyse** van die betrokke gemeenskap wat verantwoordelik is vir die argeologiese rekord (Binford 1972a:78)

---

<sup>18</sup>Hiervolgens kan die argeologie hoogstens deskriptief te werk gaan en nie verklarend nie, en is dit gebaseer op 'n sinkroniese analise van die samelewing (Sharer & Ashmore 1979:55).

Uit reaksie teen tradisionele argeologie vind daar 'n klemverskuiwing plaas in New Archaeology. Die argeologie probeer nou nie meer net die samelewing (artefakte as entiteite op sigself) beskryf nie (Nel 1987:19). Die kulturele proses moet ook verklaar word (Binford 1972a:87)<sup>19</sup>. Alhoewel tradisionele argeologie erkenning gegee het aan die behoefte om die leefwyse van gemeenskappe te bestudeer, is daar nie besef dat dit ook die dinamiese prosesse in die samelewing insluit nie (Binford 1983b:6). Ontwikkeling in die dissipline het tot gevolg 'n klemverskuiwing van 'n ruïne-georiënteerde historiese benadering na 'n breër streeksgeoriënteerde benadering (Olivier 1989:49; McNutt 1999:13). Die beskouing dat gedrag waarneembaar is in die materiële neerslag van 'n bepaalde kultuur het tot gevolg dat argeoloë nie meer fokus op artefakte in isolasie van gedrag nie.

These archaeologists have replaced dependence on cognitive explanation with a focus on material remains as a reflection of **past behavioral patterns** (Watson LeBlanc & Redman 1971:63, eie beklemtoning).

Die logiese konsekwensie van bogenoemde posisie behels dat die doel van die argeologie is om die struktuur van die materiële nalatenskap (“remains”) te korreleer met die gedrag (“behavioral elements”) van 'n kulturele sisteem (Watson, LeBlanc & Redman 1971:63). Die doel van die argeologie is om, na aanleiding van die voorafgaande, betekenis te skep deur middel van die interpretasies<sup>20</sup> wat op 'n koherente en legitieme wyse gekorreleer kan word met die argeologiese rekord (Renfrew 1982:9). Die materiële nalatenskap kan alleen verstaan word wanneer die verband gelê word tussen menslike gedrag (“human activities”)

---

<sup>19</sup>Die studie van die leefwyse van vroeëre samelewings word verkry deur 'n analogiese strategie te volg. Kontemporêre gemeenskappe word bestudeer en die kennis so opgedoen word op analogiese wyse informatief aangewend om die lewenswyse van 'n vervloë samelewing te beskryf (Binford 1972a:85).

<sup>20</sup> Argeologiese data is stom ('mute') en kan slegs inferensieel 'ter sprake kom'.

en die konsekwensies daarvan soos uiterlik waarneembaar in die argeologiese rekord (“material things, i.e. statics”) (Binford 1983a:19). Die objek wat argeologie bestudeer sluit die prosesse in waarvolgens 'n bepaalde kultuur funksioneer.

Different authors have referred to different phenomena in their discussions of cultural process. The phrase has been used to refer to the dynamic relationships (cause and effects) operative among sociocultural systems, to those processes responsible for changes observed in the organization and/or content of the system, or the integration of new formal components into the system (Binford 1972:87).

Artefakte kom voort uit en funksioneer in 'n bepaalde kultuursisteem. Gevolglik is daar 'n empiriese oorsaaklikheidskakel tussen die kulturele sisteem, verskeidenheid van relasies, en die materiële effek daarvan, die argeologiese rekord.

### **2.2.3 Die verklaring van die samelewingsprosesse vind plaas aan die hand van 'n bepaalde (sisteem-)teorie**

Die voorveronderstelling onderliggend aan die noodsaak van teorie en die bydrae wat dit lewer tot die verstaan van die verlede is dat enige uitsprake wat ons moontlik ten opsigte van die verlede maak, gebaseer is op gevolgtrekkings wat gemaak word na aanleiding van die argeologiese rekord. Die basiese vraag onderliggend aan bogenoemde is: Op grond waarvan kan die argeologie 'n wetenskaplike uitspraak ten opsigte van die verlede maak wat meer is as blote opinie? (Binford 1983a: 20). 'n Teorie postuleer immers werklike relasies tussen werklike verskynsels of veranderlikes en moet om dié rede (empiries) toetsbaar wees.

Die geldigheid van 'n teorie word bepaal deur die vermoë van die teorie om die werklike verband tussen werklike verskynsels te verklaar (Mouton & Marais 1985:144)<sup>21</sup>. Die akkuraatheid van argeologiese uitsprake word bepaal deur die evaluering (toetsing) van sodanige uitsprake. In die formulering van teorieë vind daar 'n wisselwerking plaas tussen 'n induktiewe en 'n deduktiewe benadering (beredenasie) insoverre dit die soeke na wette betref waarvolgens sekere aspekte van die samelewing verklaar kan word (Gibbon 1989:23). Hiervoor volg *New Archaeology* 'n nomotetiese benadering (Dever 1985:49). In ooreenstemming met die empiriese wetenskappe is veral gesoek na wetmatighede om die verband tussen empiriese gevolg en empiriese oorsaak in die kulturele ekosisteem bloot te lê. Die hipoteties-deduktiewe bevestigingsprosedures is veral geskik om die verband aan te dui.

In Archaeological research the test of a hypothesis (or possible law) would proceed by deductively drawing out test implications which are then confronted with archaeological data. If the test implications are empirically verified by the data, the hypothesis receives a degree of confirmation (Gibbon 1989:75).

In die argeologie word 'n hipotese getoets deur deduktiewe afleidings te kontroleer met argeologiese data wat die hipotese òf bevestig, òf verkeerd bewys. 'n Hipotese verskaf nie net 'n skakel tussen die probleem wat verklaar word en die data nie, maar deur die toetsing van die hipotese is dit moontlik om 'n meer betroubare afleiding te maak wat betref die verlede (Hill 1972:79). Die klem verskuif gevolglik in die argeologie vanaf 'n histories-partikularistiese benadering na 'n benadering wat die materiële kulture beskryf deur bemiddeling van 'n navorsings-ontwerp wat daarop ingestel is om uniforme, rasioneel

---

<sup>21</sup> Clarke (1972:1) definieer 'n model as 'n wyse waarvolgens bepaalde observasies in verband gebring word met 'n bepaalde teoretiese idee.

aanvaarbare kriteria daar te stel op grond waarvan 'n teorie aanvaar of verwerp kan word (Scheepers 1988:10). Die argeologie verkry daardeur 'n bepaalde wetenskaplike status wat eksplisiet verdiskonteer word.

We use the word “scientific” to indicate that archaeology increasingly makes use of the hypothetico-deductive approach, utilizes models in theory building, and depends, in the final analysis, upon quantifiable data sets and empirical observations (Holladay 1987:250).

Die argeologie het vervolgens te doen met die sosio-kulturele sisteme en kultuur-prosesse van die verlede (Sharer & Ashmore 1979:508). Kultuur kan hiervolgens beskou word as 'n buitewêreldse aanpassingsstelsel (“extra somatic adoptive system”) wat tot gevolg het die integrasie van 'n gemeenskap met sy omgewing en met ander sosio-kulturele stelsels (Binford 1965:205)<sup>22</sup>.

In die sisteem<sup>23</sup> word die betekenis van die gevolg (artefak) herlei tot die funksie daarvan binne die sisteem (Hodder 1986:23). Die argeologiese data word bestudeer as sisteme in die geheel met hul subsysteme soos tegnologie, sosiologie en ideologie, nou verwant en interafhanklik in 'n stel funksionele dele (Binford 1962:17). Dié benadering staan ook soms

---

<sup>22</sup> Hodder (1992:117) wys daarop dat die betekenis van artefakte nie slegs tot die funksie daarvan in die sisteem gereduseer kan word nie, aangesien kultuur op sigself sinvol is (“meaningfully constituted”). “Culture then is not reducible. It just is” (Hodder 1987:3).

<sup>23</sup> Die toepassing van sisteemteorieë om samelewingsprosesse te verklaar aan die hand van wetenskaplik bewese wette tree na vore teen die agtergrond van 'n enkelvormige konsep van kulturele evolusie waarvolgens die sameleving ontwikkel. Dié eenvormige konsep is vroeg in die twintigste eeu verwerp en mettertyd vervang met 'n meervormige konsep wat betref kulturele evolusie, ook bekend as kulturele materialisme of multilineêre kulturele evolusie (Sharer & Ashmore 1979:510). Die epistemologie onderliggend aan die natuurwetenskappe word oorgedra na die argeologie en sisteemteorie funksioneer as die heuristiek om sodoende 'n makroteorie daar te stel (Lemche 1990:73-87).

bekend as 'n funksionele model (Sharer & Ashmore 1979:58) of sisteem-teorie.

Called the systemic view of culture, it proposed that culture is a complex, systemic, integrated, adaptive, extrasomatic and material-based organization of behaviour, and not a mental phenomenon. As a cultural system, it was presumed to be composed of a number of closely interrelated operational subsystems and functional contexts, in particular functional-technological, social and economical (Gibbon 1989:70).

Om bogenoemde gestand te doen, onderskei Binford tussen tegnofakte, sosiofakte en ideofakte (Sharer & Ashmore 1979:59). Tegnofakte sluit alle artefakte in wat funksioneer ten opsigte van die oorlewing van die samelewing. Sosiofakte dui op die aspekte wat die samelewingsorde in stand hou. En ideofakte funksioneer om sekuriteit, “well being” en die onbekende te verklaar. Alhoewel Binford se benadering algemeen tuishoort binne die funksionele modelle van kultuur, het die werk van Binford en sy studente 'n belangrike bydrae gelewer tot die aanvaarding van 'n konseptuele raamwerk wat kulturele prosesse bestudeer deur 'n eksplisiete deduktiewe benadering te volg (Sharer & Ashmore 1979: 513).

Die dinamika van die kulturele proses kan toegeskryf word aan 'n verskeidenheid faktore. Elke aspek van die materiële nalatenskap hou verband met die ander en funksioneer op 'n bepaalde wyse in die kulturele sisteem (kultuur) (Binford 1965:205). Binford (een van die mees prominente eksponente van New Archaeology) definieer kultuur gevolglik in terme van 'n materialistiese ekosisteem, met ander woorde as die mens se totale betrokkenheid by sy sosiologiese en ekologiese omgewing en nie net as die akkumulering van 'n aantal artefakte nie (Scheepers 1988:12). Volgens die benadering vind daar 'n wisselwerking plaas tussen die normatiewe, behavioristiese en materiële aspekte van

kultuur. Die argeologie moet gevolglik die proses van kulturele verandering probeer verduidelik deur die faktore te identifiseer wat verantwoordelik is vir die verandering, asook die aard van die verandering te beskryf binne die kulturele sisteem. Onder die invloed van die sosiaal-antropologiese vraagstelling en ekologiese bewuswording ontwikkel die argeologie verskeie inter- en multidissiplinêre benaderingswyses en word meer effektiewe metodes toegepas wat aan die natuur-wetenskappe ontleen is. Die werkswyse van die argeologie verskuif na 'n interdisciplinêr georiënteerde en breër streeks- en sosio-antropologiese benadering (Olivier 1989:49-60). Die veranderde benadering in die argeologie en ontwikkeling in metodologie het tot gevolg 'n verskuiwing van 'n induktiewe na 'n meer hipoteties-deduktiewe metode van wetenskapsbeoefening, tesame met 'n klemverskuiwing weg van die positivistiese filosofie (Gibbon 1989:61). Aandag word geskenk aan die verskillende ekologiese, demografiese en kulturele faktore wat oor 'n gegewe tydperk menslike bestaan beïnvloed (Dyson 1993:201) <sup>24</sup>.

### 2.3. Konklusie

In reaksie teen die sogenaamde tradisionele argeologie het daar 'n nuwe waardering na vore gekom vir die rol wat teorie speel in die interpretasie van argeologiese gegewens. Die hoeveelheid data wat beskikbaar gestel word deur argeologiese opgrawings noodsaak 'n teoretiese apparaat ten einde 'n verantwoordbare interpretasie daar te stel. Sonder 'n teoretiese apparaat is dit nie moontlik om die data wat betrekking het op grafgebruike ("mortuary practices") in verband te bring met menslike gedragpatrone binne 'n bepaalde samelewing nie (Chapman & Randsborg 1981: 2) <sup>25</sup>. In dié verband het die moderne argeologie as dissipline sy beslag gekry.

---

<sup>24</sup>Thomas E. Levy (1995) benadruk 'n interdisciplinêre benadering wat sosio-kulturele verandering interpreteer in die lig van die interafhanklikheid van kulturele en omgewingsfaktore.

<sup>25</sup>In die verband kan gepraat word van 'n paradigmaverskuiwing (Scheepers 1990:327).

Modern professional archaeology emerged when interpretive schemes began to be applied to the evidence of prehistory. Archaeologists and other scientists now generally refer to interpretive schemes as models. A model is essentially a form of hypothesis; it is constructed and tested according to the scientific method (Sharer & Ashmore 1979:50).

Alhoewel daar redelike eenstemmigheid bestaan wat betref die herwinning van die argeologiese data, is daar grootliks verskille wat betref die interpretasie daarvan (Ben-Tor 1992:7), wat tot gevolg het die totstandkoming van verskillende skole<sup>26</sup>. Terwyl aspekte soos taal, opvoedkundige en nasionale strukture streeksgeoriënteerde skole tot gevolg het - met onderskeidelik Amerikaanse, Franse, Britse, Duitse en Israeli skole (Drinkard, Mattingly & Miller 1988:15) - het die bewuswording van die gemeenskaplike problematiek waarmee argeoloë in Palestina gekonfronteer word tot gevolg 'n internasionale en meer-dimensionele benadering wat spesifieke skole en streke transendeer (Hill 1972:8).

Die ontwikkeling in metodologie dra nie net daartoe by dat die databasis van die argeologie verbreed word nie, maar lei ook tot 'n verandering wat betref die interpretasie van die

---

<sup>26</sup> Hill (1972:6) onderskei in die verband die volgende vier paradigmas (benaderingswyses) in argeologie: die **morfologiese paradigma**, beklemtoon numeriese, statistiese en taksonomiese benaderings wat betref detail analise van die artefakte. In die **Antropologiese paradigma** val die klem op die identifikasie van ooreenstemminge tussen die variasies in argeologiese data en die relasie daarvan tot variasie in 'n sosiale struktuur sisteem. Die **ekologiese paradigma** fokus op argeologiese data as 'n netwerk van gemeenskaplike aanpassings ten opsigte van omgewings ('environment') en ekologiese sisteme, insluitend kontekstuele aspekte soos fauna en flora, etologie (gedragkunde), ekonomie en demografiese aspekte. In die **geografiese paradigma** word gefokus op die verbinding tussen argeologiese terreine en die verspreiding daarvan oor 'n geografiese gebied, ruimtelike relasies en wedersydse invloede vanuit die geografiese gebied op die ligging en ruimtelike relasies.



argeologiese gegewens. Dit behels onder andere 'n kreatiewe dialoog tussen verlede en hede.

The artefact then is not in itself; it emerges in the social practice of archaeology. So archaeology's object is not an eternal image. **Archaeology is an act of excavation, act of writing. Archaeology is a specific act of engagement with the past** (Shanks & Tilley, 1987:133, eie beklemtoning).

In die algemeen is aanvaar dat die bydrae van die argeologie veral kontekstueel van aard is, met ander woorde, dit verskaf 'n konteks vir die gebeure soos verhaal word in die Bybelteks. Wat bedoel word met konteks is egter nie altyd duidelik nie en word meesal gedefinieer in terme van 'n historiese-geografiese gekonstueerde analogie (“historio-geographically constructed analogy”) (Thompson 1978:76) wat na parallele soek tussen die teks (aartsvader verhale ) en die antieke Nabye Oosterse wêreld van waaruit die teks ontstaan. Die argeologiese data kan egter nie beperk word tot 'n kontekstuele funksie alleen nie.

A legitimate understanding of how to do biblical archaeology **need not be limited to seeking correspondences between historical events and corroborative archaeological evidence** (Brandfon 1987:37, eie beklemtoning).

Die impak van die metodologiese ontwikkelinge op die gebied van die argeologie en antropologie en (Ou-Testamentiese) historiografie het tot gevolg 'n skerper ingesteldheid op die langtermyn - “longee durée” - gebeure, in onderskeid van die spesifieke , korttermyn -“histoire evenementielle”- gebeure (Moorey 1991:173-174). Die fokus is met ander

woorde nie op enkele gebeure alleen nie<sup>27</sup>. Dié wending in argeologie sluit ten nouste aan by die sogenaamde Annales skool. Die Annales skool, so genoem na aanleiding van die wetenskaplike tydskrif Annales wat verskyn het in 1929 onder die leiding van Marc Bloch en Lucien Febvre (Dyson 1993:201), fokus veral op die mens van die verlede (geskiedenis) in sy totaliteit, eerder as op enkele geïsoleerde gebeure<sup>28</sup>. Sogenaamd omdat daar nie eenstemmigheid is wat betref die moontlikheid om wyd uiteenlopende benaderings onder een noemer saam te groepeer nie<sup>29</sup>.

For the Annalists, however, understanding of the past would be considerably enhanced by the identification and explication not merely of historical facts and events but also the patterns which they form and of the processes both determined and contingent, both intended and unintended - which underpin them (Baker 1984:9).

Historiese argeologie (met die fokus op mense en gebeure) sluit nie die bydrae van antropologiese insette (met die fokus op proses in die kulturele sisteem) uit nie (Moorey 1991:149). Die ontwikkeling op die gebied van metodologie en wetenskapsfilosofie, ook wat betref Bybelse argeologie, dra by daartoe dat opnuut gevra word na die aard van materiële kultuur en die rol daarvan in die interpretasie van die verlede.

---

<sup>27</sup> "Thus there is among some of us, as historians, a lively distrust of traditional history, the history of events - a label which tends to become confused, rather inexactly, with political history" (Braudel 1980:28).

<sup>28</sup> Die holistiese benadering wat betref die mens en sy (sosiale) verlede impliseer in praktyk 'n belangstelling vir die algemene sowel as die besondere, spesifieke situasie (Knapp 1993:7) in die sin dat "*Archaeology has always been concerned with the meaning, measurement, and duration of time, and its relation to material culture*".

<sup>29</sup> Dié denkrigting wat oor dekades heen strek sluit 'n wye verskeidenheid denkrigtings en benaderings in en "Like many intellectual groups, it cannot fairly be reduced to a handful of phrases or rote methods" (Chippendale 1993:34).

The relation between archaeological data and historical events in Israel's history is accordingly redefined, allowing the archaeological evidence to be seen not as unsatisfactorily limited but as an **entrée to a new and broad historical inquiry** (Brandfon 1987: 30-38, eie beklemtoning).

Nadruk word gelê op die langtermyn historiese prosesse waarvolgens sekere aspekte (soos byvoorbeeld grafgebruike) van menslike gedrag in die samelewing verduidelik kan word. Braudel (1980) onderskei in hierdie verband tussen drie vlakke van gebeure in die verlede (sien Addendum 1). Die mees basiese vlak, genoem die “longuee durée”, behels 'n interpretasie van die aspekte wat oor 'n baie lang tydperk duur en menslike gedrag beïnvloed <sup>30</sup>. Elke spesifieke aspek (“particular event”) is, met ander woorde, deel van en word beïnvloed deur “very long-term continuities which are both the aggregate of previous events, and structures and beliefs which form those events” (Hodder 1987:3). Knauf (1991:43) beskou dit as 'n proses van menslike sosiale, politiese, ekonomiese en tegnologiese evolusie. Dié perspektief probeer 'n makro-geskiedenis verhaal (Knapp 1993:11) deur die relasie tussen die voortgesette kulturele aktiwiteite en die ruimtelike (en moontlik) demografiese aspekte aan te dui.

Annales scholars have long stressed the need to move the focus of historical studies from a focus on battles and cabinet meetings to a consideration of the long term processes - ecological, demographic and cultural - that have slowly shaped the fundamental pattern of human existence (Dyson 1993:201).

---

<sup>30</sup> “First, over the very long term, there are permanent, slow-moving or recurrent features” (Hodder 1987:2).

Die volgende vlak, die “conjuncture”, behels die ekonomiese en sosiale patrone soos dit neerslag vind binne die bestek van verskeie generasies (Bintliff 1989:8). Op dié vlak word breë tendense aangedui en is daar 'n bepaalde patroonmatigheid<sup>31</sup> identifiseerbaar (Hodder 1987:2). Argeologiese gegewens word dikwels binne die kronologiese raam van die medium-termyn vlak geïnterpreteer.

Braudel's medium term is the timescale most frequently dealt with by archaeologists, the picture given of a site or landscape over several generations or centuries. Permeating past societies are medium term pressures of which most contemporaries are inadequately unaware (Bintliff 1989:87).

Die derde vlak behels gebeure, “L'histoire événementielle”, dit wil sê, historiese fenomene wat kronologies binne die bestek van verskeie dekades tuishoort en beskawings en wêreldbeskouing(s) insluit. Individuele gebeure word tot die vlak gereken, dit wil sê as “the traditional history of individual men or women and of the ephemera of brief happenings” (Hodder 1987:2). Argeologiese data kan kronologies binne enige van bogenoemde vlakke gekategoriseer word en vervolgens geanaliseer en geïnterpreteer word (Brandfon 1987:32). Aangesien grafte oor 'n lang tydperk herhaaldelik gebruik is (Weippert 1988:488), en sekere grafgebruike gekontinueer is deur die Ystertyd, soos blyk uit die Bybelse gegewens asook die argeologiese data, kan die gegewens binne 'n breër raamwerk van menslike gedragpatrone (en die gepaardgaande argeologiese rekord) geïnterpreteer word. Dit wil sê die argeologiese gegewens wat verband hou met grafte en grafleggings kan as 'n “longue durée” fenomeen gekategoriseer word en dienooreenkomstig geanaliseer en geïnterpreteer word (Brandfon 1987:32).

---

<sup>31</sup> “Social structure is considered to reside in the network of observable patterns of interactions between individual actors. The notion of structure employed becomes equivalent to pattern” (Tilley 1982:28).

### **Hoofstuk 3: Grafte en grafgebruike in die Ou-Testamentiese tyd in Palestina**

#### **3.1 Inleiding**

Die inligting wat beskikbaar gestel word deur die blootlegging van grafte wat gedurende die Laat Bronstyd tot en met die Ystertyd in Palestina in gebruik was, dra grootliks daartoe by om die Ou-Testamentiese beskouings en opvattinge ten opsigte van die dood te verstaan<sup>1</sup>. Die argeologiese gegewens (data) kan vanuit verskillende perspektiewe geïnterpreteer word<sup>2</sup>, waaronder ekonomiese, politiese, psigologiese, en religieuse perspektiewe (Bloch-Smith 1992:18). Dikwels is grafgebruike vanuit 'n sosiale perspektief geïnterpreteer.

These findings permit the generalization that the form and structure which characterize the mortuary practices of any society are conditioned by the form and complexity of the organizational characteristics of the society itself (Binford 1971b:235).

Vanuit die sosiologie kan die rouproses verklaar word deur 'n funksionele benadering of 'n strukturele benadering te volg. Strukturele benaderings<sup>3</sup> beskou die rouproses, en daarmee gepaardgaande rituele en gebruike, as 'n publieke funksie waardeur die emosies nie soseer

---

<sup>1</sup> Ontwikkeling binne die vakgebied "burial archaeology" dui op die integrasie van data vanuit verskillende spesialisingsgebiede ten einde 'n beter begrip te kry van "the life and terminal sufferings of earlier peoples, and the cultural attitudes of kinsmen towards disposal of the dead" (Manchester 1989:13).

<sup>2</sup> Gedurende die negentiende eeu is dan ook veral op die godsdienstige implikasies van grafgebruike gekonsentreer, byvoorbeeld die plasing van bygawes as aanduiding van lewe na die dood en voorvaderverering (Bartel 1982:33).

<sup>3</sup> 'n Belangrike aanname van strukturele benaderings is dat alle artefakte betekenisvol is, nieteenstaande die funksie daarvan (Leone 1982:743).

tot uitdrukking kom nie maar as't ware na vore geroep word (Rahmani 1981:173), en waardeur die betrokke samelewing se waardes <sup>4</sup> dan ook herbevestig word.

The notion that material culture (defined as man's transformed environment - portable artefacts, food, fields, houses, monuments, quarries etc) is part of human communication and signification is by no means new in archaeology - Childe stated that artefacts should be treated 'always and exclusively as concrete expressions and embodiments of human thoughts and ideas' (1956, p. 1) (Pearson 1982:100).

Die rituele en gebruike ten opsigte van die dood en die daarmee gepaard gaande konflikterende emosies het volgens die funksionele benadering ten doel die reïntegrasie van die groep se solidariteit en die her-vestiging van die groep se moraal (Bayliss 1973:125; Rahmani 1981:173). Van Gennep (1960:146-165) beskou die rituele as 'n manier waardeur die bedroefdes sowel as die ontslapene kan terugkeer tot die gewone roetine van die daaglikse lewe. Deur die rites en gebruike van die gemeenskap verwerk die individu die verlies en het die rouproses ten doel om sosiologies sowel as psigologies ekwilibrium in die gemeenskap sowel as vir die individu te bewerkstellig (Rahmani 1981:173).

Afgesien van die verskille tussen strukturele en funksionele benaderings het dit tog veral een saak gemeen, naamlik, die relasie tussen die gemeenskap en die ontslapene. So vroeg as 1901 het Fustel de Coulanges (*The ancient city*. Boston: Lothrop, Lee and Shepard) aandag gegee aan die relasie tussen bepaalde gebruike wat verband hou met die dood (doodsgebruike), en verwantskapstrukture (Bartel 1982:33). Vervolgens word die argeologiese gegewens nie uitsluitlik aan die hand van religieuse kategorieë (lewe na die

---

<sup>4</sup> In 'n strukturele benadering word klem gelê op die feit dat die materiële nalatenskap direk verband hou met die strukturele aard van menslike denke (Leone 1982:743).

dood) verklaar nie (Baily 1979:23; Kottak 1991:336), maar in terme van sosio-antropologiese kategorieë, soos byvoorbeeld verwantskapstrukture en politieke stratifikasie<sup>5</sup> (Bartel 1982:53). Bogenoemde beteken nie dat die religieuse of teologiese aspek van doodsgebruike nie 'n belangrike aspek was van die doodsgebruike in Ou Israel gedurende die Ystertyd nie. Lewe, sowel as dood, is as sodanig religieus van aard. As sodanig is dood, net soos lewe, ook 'n sosiale aangeleentheid. Dood, al is dit 'n universele verskynsel, kan nie in isolasie van die betrokke gemeenskap waarbinne dit plaasvind verstaan word nie. Die dood is nie 'n individuele aangeleentheid wat slegs die individu wat sterf raak nie. Die gemeenskap waarbinne 'n persoon sterf is ten nouste betrokke by die gebeure. Die dood van 'n lid van die gemeenskap het 'n invloed op die gemeenskap, byvoorbeeld ekonomies (arbeidsmag), sosiologies (status of posisie van die betrokke persoon), polities (grafte as merkers van gebied en bevestiging van eiendomsreg).

'n Belangrike aspek in doodsgebruike, maar wat tot 'n mindere mate aandag geniet, is die verbondenheid wat bly voortbestaan het tussen die ontslapene en die nog agtergeblewe gemeenskap. Die onderliggende “*longee durée*” fenomeen, die verbondenheid tussen die agtergeblewe gemeenskap en die ontslapene in die familiegraf, vorm die basis van waaruit die verskillende aspekte wat verband hou met die verskynsel toeganklik word in die hede. Dié relasie het 'n bepalende invloed gehad op die gemeenskap en verwantskapstrukture en neerslag gevind in die argeologiese rekord asook die literêre nalatenskap van die betrokke gemeenskap<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Vanuit 'n sosiale perspektief op doodsgebruike is, na aanleiding van 'n analise van die verskillende begraafplase, veral aandag gegee aan die sosiale status van 'n betrokke persoon (Chapman & Randsborg 1981:9).

<sup>6</sup> In die bestudering van grafgebruike word die korrelasie tussen die sosio-ekonomiese en politieke status van die ontslapene en die monumentale aard (“monumentality”) van die graf dikwels as uitgangspunt geneem (Bartel 1982:36).

Archaeologists can study incomplete systems of material culture communication (which itself is fragmentary since it is all that is left of a fuller system of verbal and non-verbal communication) since the relationships and associations embodied by material culture can be reconstructed into a system of relationships between signifiers (Pearson 1982:100).

Bepaalde opvattinge oor die dood kan nie geïsoleerd gesien word van die praktyke wat betref die begrawe en gepaardgaande handeling en rituele wanneer 'n persoon gesterf het nie. Die gebruik van grafte oor 'n lang tydperk in Ou Israel is algemeen bekend. Minder aandag is gegee aan die implikasies daarvan wat betref die sosiale relasies onderliggend aan die gebruik.

The relationship between living and dead should be integrated in studies of mortuary practices; in particular the new role of the deceased individual and the context of death as the platform for social advertisement must be accounted for (Pearson 1982:112).

Afgesien van die fisiese beskrywing van die grafte (graftipes), word in hoofstuk 3 dan ook aandag gegee aan gebruike wat verband hou met die betrokkenheid tussen die ontslapenes en die nog lewende gemeenskap, soos dit konkreet deur die gebruik van sekondêre grafleggings en die plasing van bygawes tot uiting kom. Die gegewens (argeologiese data) word vanuit die perspektief van gemeenskaps-betrokkenheid geïnterpreteer.

Die aard van die vakgebied - Bybelse argeologie (sien hoofstuk 2, bladsy 30) - impliseer reeds dat daar veral gefokus word op die sosio-politieke en geografiese gebied wat Israel bewoon het gedurende die Ystertyd in Palestina. Die Ystertyd word in algemeen aangedui



as die periode vanaf 1200 v.C. tot 586 v.C. (Weippert 1988:28). Die argeologiese data <sup>7</sup> is die primêre bron <sup>8</sup> op grond waarvan afleidings gemaak word wat betref die relasie tussen die nog lewende gemeenskap en die ontslapenes en nie die literatuur van Ou Israel nie (contra Bailey 1979:23)<sup>9</sup>.

### 3.2 Verskillende grafvorms in Palestina gedurende die Ystertyd (1200 vC - 586 vC)

'n Groot verskeidenheid <sup>10</sup> grafvorms is deur die eeue heen in Palestina in gebruik gewees <sup>11</sup>. Uit die aard van die saak is nie almal wat gesterf het begrawe nie. Sommige van die dooies is deur wilde diere en voëls gevreet, en die beendere weg gedra! Die moontlikheid om sonder 'n behoorlike begrafnis (graf) te sterf is as 'n vloek beskou (Deuteronomium

---

<sup>7</sup> In "armchair archaeology" is die argeologiese gegewens beskikbaar in die vorm van argeologiese verslae en publikasies, onder andere deur persone wat meer geredelik (direkte) toegang het tot die argeologiese data. Die doel is nie slegs die akkumulering van data wat beskikbaar is deur die blootlegging van grafte nie, waaronder ten minste 1500 Ystertyd grafte van 119 opgrawings-terreine in Palestina bekend is (Wenning 1993:178). Die argeologiese data word vanuit 'n spesifieke perspektief ontleed met die oog op die verantwoordelike verbandlegging daarvan met die literêre nalatenskap van dieselfde gemeenskap, nl. die Ou-Testamentiese doodsberigte.

<sup>8</sup> Die publikasie van Bloch-Smith (1992) probeer om die integriteit van die argeologiese data te handhaaf in die interpretasie daarvan "rather than permitting the biblical material to dictate a historical reconstruction". Nieteenstaande verskaf die literatuur van Juda (die Hebreeuse Bybel) vir haar die verwysingsraamwerk deurdat "the place of burial within the theological organization of the society" as vertrekpunt geneem word (Bloch-Smith 1992:18).

<sup>9</sup> Die tekstuele gegewens is immers vanuit 'n bepaalde perspektief geskryf en as sodanig "theologically biased" (Dever 1998:internet). In die Ou-Testamentiese literatuur word hoofsaaklik gefokus op die persoon wat volgens die korrekte vereistes begrawe moes word, en nie op die graf of graftipe as sodanig nie (Wenning 1994: 20).

<sup>10</sup> In dié verband moet die komplekse aard van die gemeenskap ("social complexity") in Palestina gedurende die Ou-Testamentiese tydperk in berekening gebring word in die oorgang van die Bronstyd na die Ystertyd (Shanks & Tilley 1987a:42).

<sup>11</sup> Graftipe word bepaal deur die plasing van die ontslapene, asook die plasing van bygawes in die graf. In die afwesigheid van 'n houër of kis vir die ontslapene word die graftipe verder dan ook bepaal deur die grafplan (Bloch-Smith 1992:25).

28:26). Die meerderheid grafte is buite die woongebied, maar in die nabye omgewing daarvan, geleë (Weippert 1988:485)<sup>12</sup>. Verskillende faktore, waaronder die sosio-ekonomiese status van die ontslapene, die bestaan van 'n nageslag om die graflegging waar te neem en geografiese faktore het 'n rol gespeel in die ligging<sup>13</sup> van die graf. Die graftype is deur soortgelyke faktore bepaal<sup>14</sup>. Bloch-Smith (1992) onderskei op grond van die grondplanne van 850 Ystertyd grafte van 60 opgrawingsterreine in Palestina, agt verskillende graftipes ("burial types") wat in gebruik was gedurende die Israelitiese era (Ystertyd)<sup>15</sup>. Ofskoon daar verskil in opinie is wat betref die verskillende graftipes, word Bloch-Smith se indeling gebruik vir die doeleindes van hierdie studie<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Konings en religieuse en administratiewe beamptes is wel binne die stad begrawe (Rahmani 1981:232; Bloch-Smith 1992:18). In 2 Kronieke 26:23 word die bestaan van koninklike grafplase vermeld. Dit was die prerogatief van koninklikes om in die koninklike grafte begrawe te word.

<sup>13</sup> Geografiese faktore het die ligging van die graf bepaal, byvoorbeeld die praktiese uitvoerbaarheid om 'n graf uit sagte rots te kap, die beskerming van beskikbare (beperkte) landbougrond, bestaande strukture of natuurlike grotte wat as grafte gebruik kon word, ensomeer.

<sup>14</sup> Die aandag wat aan die beskrywing van die graftype (Abercrombie 1979; Bloch-Smith 1992; Wenning 1994; 1997:83) bestee word is opvallend.

<sup>15</sup> Die periode vir die Ystertyd word gereken as tussen 1200 en 586 vC (Weippert 1988:28; Bloch-Smith 1992a:22), maar wat dan onderverdeel kan word in die volgende (Wenning 1994:11):

Laat Brons III	(II b)	1250-1150
Ystertyd I	(I A)	1200-1100
	(I B)	1100-1000
	II A	(I C) 1000-925
	II B1	(II A) 925-800
	II B2	800-721/701
	II C	(II B) 721/701-586
	III	(II C) 586 - 520/500
Persiese tyd		539/2-332 vC

<sup>16</sup> Die volgende werke kan geraadpleeg word in verband met die verskillende graf-tipes : Abercrombie (1979), Loffreda (1968), Wenning (1994).

### 3.2.1 Eenvoudige grafte

Eenvoudige grafte bestaan uit 'n eenvoudige graf of put wat in die sand gegrawe is naby 'n nedersetting, of in die puin van 'n tel. Die graftipe is nie beperk tot 'n begraafplaas nie (Burger 1992:106). Debora is begrawe onder 'n eikeboom (Genesis 35:8) en Ragel op pad na Betlehem (Genesis 35: 20). Soms is die eenvoudige graf uit sagte rots gekap. Die eenvoudige graftipe is soms geleë naby ander of saam met ander grafte, dit wil sê, in 'n begrafplaas. Een tot drie persone is in die eenvoudige graftipe begrawe, tesame met die gebruikelike bygawes (Bloch-Smith 1992:26). Dié tipe graf is nie noodwendig gereserveer vir diegene wat nie oor die materiële middele beskik vir 'n 'beter' tipe graf nie (contra Bloch-Smith 1992:27). Die grafvorm en inhoud (bygawes) is nie noodwendig 'n aanduiding van die sosiale status van die betrokke persoon nie (Ucko 1969:266). Daar moet rekening gehou word met die moontlike omstandighede wat 'n invloed mag gehad het op die wyse waarvolgens iemand begrawe is. Dié graftipe kom veral voor in die laagliggende gebiede, waaronder die kusvlaktes asook die Jisreël, Bet-San, en Jordaan vallei (Bloch-Smith 1992:133). Dié graf tipe is egter nie beperk tot die gebiede nie en kom ook in die Judese heuweland <sup>17</sup> voor, onder andere by Lakis, Jerusalem en Geser (Wenning 1993:178).

### 3.2.2 Doodkis-tipe grafte

Dié grafte bestaan uit 'n reghoekige ruimte (ongeveer 2 m lank en 1 m breed) wat uitgevoer is met steen of modderstene. Soms is die vloer uitgelê met klip. Dié graftipe kom veral

---

<sup>17</sup> Die Judese bergland of heuweland word in vier geografiese gebiede verdeel, naamlik Noordelike Samaria, Suidelike Samaria; die gebied tussen die dorp Tayibeh en Jerusalem en die Judese heuwels, suid van Jerusalem (Finkelstein & Gophna 1993:2-4; Boshoff 1998:380).

voor in die nedersettings van die kusvlakte, en in die Jisreël, Bet San, en Jordaan rivier valleie (Bloch-Smith 1992:31). Geen voorbeelde van dié tipegraf is tot dusver in die hoogliggende bergland gebied gevind nie (Bloch-Smith 1992:134). Ten spyte van die ooreenkomste met sarkofaag-tipe grafte in die Nyl delta, is die voorkoms van dié graftipe in Palestina nie toe te skryf aan Egiptiese invloed alleen nie, soos blyk uit die voorkoms van die graftipe by Tel Zerór (Wenning 1993:178).

### 3.2.3 Kruikgrafte (“Jar & Pithoi burials”)

Kruikgrafte bestaan uit 'n kruik waarvan die nek verwyder is. Nadat die liggaam daarin geplaas is, is die kruik toegemaak met 'n bak of die boom van 'n ander kruik en tesame met bygawes begrawe. Die meerderheid kruikgrafte is vir klein kinders gebruik. Die kruikgrafte is, onder andere, opgemerk by Tel Abu Hawam, Afula, Azor en Tel Zerór (Bloch-Smith 1992:134; Mazar 1990:326). Volgens Druks (1966:216) is dié graftipe van Hetitiese of Noord-Siriese oorsprong.

### 3.2.4 Antropoïde kisgrafte (hout, klei en klip)

Antropoïedkiste bestaan uit 'n kis, ongeveer 2 m lank, wat vernou na die voetenent en voorsien is van 'n deksel in die vorm van 'n menslike torso en gesig (Pritchard, 1958:94, bevat 'n goeie voorbeeld). Dié graftipe is in die verlede aan Filistynse invloed toegeskryf (Pritchard 1958:77; Mazar 1990:326) Die voorkoms van dié graftipe in Egipte (Qôm Abou Billou, 70 km noord-oos van Kaïro)<sup>18</sup>; Deir e Balah (suidkus van Palestina) en ander Egipties beheerde sentra, sowel as die voorkoms van die Egiptiese karakters ondersteun

---

<sup>18</sup> 'n Sarkofaag graftipe, uit rots gekap, is in die 'Ecole Biblique' grafkompleks in Jerusalem te bespeur (Wenning 1993:179, Kloner 1987:55). Die monumentgrafte hoort volgens Stern (1975:40) tot 'n eie kategorie graf-tipes, waarskynlik vir gebruik deur amptenare (Kloner 1987:5).

eerder 'n Egiptiese oorsprong en/of invloed (Bloch-Smith 1992:35).

### 3.2.5 Kuip-bad grafte

Dié grafte is in die vorm van 'n badkuip, ongeveer 1 m lank, waarvan die een kant afgerond is. Die ander kant is regaf en voorsien van handvatsels aan die kante (Bloch-Smith 1992:247, Fig 6). Dié graftype is gebruik om persone te begrawe in eenvoudige grafte (Tel el-Mazar) sowel as in grafte wat uit rots gekap is (Bloch-Smith 1992:36). Dit is waarskynlik in gebruik geneem in Palestina na aanleiding van Assiriese invloed gedurende die laat agste eeu v.C. (Ramafuthula 1994:478).

### 3.2.6 Grot-, kamer- en skaggrafte

Die grot/kamergrafte is waarskynlik 'n ontwikkeling van die skaggrafte (Kuschke 1977:123), wat algemeen in gebruik was gedurende die Vroeë (3150-2200 v.C.) en Middel Bronstyd (2000-1550 v.C.) en Ystertyd (Bloch-Smith 1992:40). Die skaggrafte bestaan uit 'n enkele vertrek of meer vertreke wat uitgekop is uit die grotte in die natuurlike hange langs 'n tel, rivieroewer, kalksteen berg of heuwelhange, en deur middel van 'n skag/tonnel bereik is (Burger 1992:111). Soms is die grot vergroot deur dit verder uit te kap, of na gelang van omstandighede is verdere kamers aangebring binne-in die grot (Kennedy 1989:49). Die gebruik van grot-grafte is reeds so vroeg as 3300 v.C. te bespeur (Callaway 1963:74). Die gebruik van grotgrafte veral gedurende die Laat Brons tyd in die hoogliggende gebiede duur voort in die Ystertyd (Bloch-Smith 1992:39). Die sagte "Senonian chalk" rotsformasies, soos byvoorbeeld in die omgewing van Hebron<sup>19</sup>, het dié

---

<sup>19</sup> Gedurende die Ystertyd word bankgrafte toenemend in die westelike voetheuwels en hoogliggende gebied gebruik. Vanaf die 10 eeu v.C. tot die 8 ste eeu v.C. word bankgrafte naas grotgrafte gebruik (Bloch-Smith 1992:39).

tipe werk redelik maklik gemaak (Ussishkin 1974:109). Die verskillende variasies<sup>20</sup> van dié graftipe, soos blyk uit die grafte by Gibeon<sup>21</sup> (Eshel 1987:2), kan verwarrend wees (Kennedy 1989:49).

### 3.2.7 “Arcosolia” en bankgrafte

Gedurende die Ystertyd is die ontslapenes soms begrawe in natuurlike grotte wat geskik was vir dié doel (De Vaux 1961:57), of in grafte uit sagte kalksteen gekap. Naas die 8 verskillende Ystertyd graftipes wat uit rots gekap is (Loffreda 1968), onderskei Bloch-Smith (1992:45) die bankgrafte en “arcosolia”-grafte. Die “arcosolia”-grafte en bankgrafte het dieselfde grondplan gevolg. Soms is “arcosolia” of selle (“loculus”) uitgekap in die sagte rots van die hoofvertrek. “Arcosolia”-grafte kom minder gereeld voor (Ussishkin 1974:123), en vertoon 'n eiesoortige tradisie wat betref die argitektoniese binneruimte (Wenning 1993:174) en uitleg (Ussishkin 1974:123).

Die gebruik van “arcosolia”- of “loculi”- (sel-) grafte tree na veral na vore gedurende die tweede tempelperiode, maar is ook reeds so vroeg as die Laat Bronstyd te bespeur, byvoorbeeld by Megiddo en Lakis (Bloch-Smith 1992:51). Volgens Bloch-Smith (1992:41) is die “arcosolia” vir individuele, permanente grafleggings gebruik, terwyl die bankgrafte vir individuele of meervoudige grafleggings gebruik is wat deur verdere grafleggings gevolg kon word. Vir dié doeleindes is 'n bewaarplaas in die graf geskep. Die voorkoms van grafgoedere (insluitende die beendere) is 'n aanduiding dat die betrokke grafte vir 'n

<sup>20</sup> 'n Onderskeid moet getref word tussen natuurlike grotte wat (gedeeltelik) verander is (bv. graf 11, Gibeon) om as graf te dien; 'n grafkamer (grot) wat uit rots gekap is (bv. graf 2, Gibeon) en natuurlike grotte wat as grafte gebruik word (Kennedy 1989:49).

<sup>21</sup> Die meeste grafte by Gibeon is tipiese Laat Ystertyd grafte wat bestaan uit 'n enkelvoudige vertrek (grot) uit sagte rots gekap (Eshel 1987:13).

geruime tydperk in gebruik was (Ussishkin 1974:124). In die meeste gevalle is die ontslapene op die bank geplaas wat in die graf gemaak is. Bankgrafte is so vroeg as die 14de eeu v.C. in Palestina te bespeur (Bloch-Smith 1992:42). Dié graftipe word toenemend vanaf die tiende eeu v.C. gebruik in die Judese heuweland. Die bankgraf bestaan uit 'n grafkamer uit rots gekap, met banke waarop die ontslapene neergelê is, parallel met die mure van die kamer/ hoofvertrek. Toegang tot die hoofvertrek is deur 'n reghoekige of vierkantige ingang aan die rots-gekapte voorkant. Een of twee trappe lei na die hoofvertrek. Verskeie variasies op dié graftipe ontstaan wat, onder andere, dekoratief van aard kan wees (Bloch-Smith 1992:42). Gedurende die Laat Bronstyd het veral eenvoudige putgrafte ('n eenvoudige graf of put wat in die sand gegrawe of rots gekap is) en grotgrafte baie prominent voorgekom (Gonin 1992:21). Die eenvoudige putgrafte is veral deur die bewoners van die kusvlakte gebruik terwyl grotgrafte deur die bevolking in die hoogliggende gebied gebruik is.

Cave burial for multiple internment was the burial custom preferred by the population of the mountains and western foothills of the country from the Upper Galilee to the southern part of Judah (Gonin 1992:32).

Gonin (1992:23) beskou die bankgrafte as 'n andersoortige ("foreign") graftipe wat gedurende die Laat Bronstyd in 'n beperkte mate voorkom:

Sixteen bench burial caves are known. They are distributed mainly along the coastal plain from Sidon on the Lebanese coast to Tell el-Far'a (S) in the south, both they also occur, more rarely, in the mountain regions.

Die toespitsing op die Ystertyd (1200 vC. - 586 vC.) wil nie die oorvleueling tussen die

Laat Bronstyd<sup>22</sup> en die Ystertyd ignoreer nie, veral in die lig daarvan dat sekere grafte reeds in die Laat Bronstyd in gebruik geneem is (Wenning 1994:11)<sup>23</sup>. Die gebruik van bankgrafte toon nietemin 'n merkbare verspreiding vanaf die Kusvlakte en Sefela gedurende die oorgang tussen die Laat Bronstyd en Vroeë Ystertyd (Yster 1) ooswaarts na die suidelike voetheuwels en hooglandgebied, suid van Jerusalem en die Transjordan gebied (Bloch-Smith 1992:137). Die verspreiding van bankgrafte stem tot 'n groot mate ooreen met die sosio-politieke gebied wat Israel bewoon het gedurende die Ystertyd.

### 3.2.8 Verassing (dodeverbranding)<sup>24</sup>

Reste van dodeverbranding in keramiekhouders wat gedeeltelik in die grond geplaas is en van brandstapelgrafte is veral aan die kusegebiede te bespeur. Die verspreiding van dié graftipe, tesame met die oorwegend Fenisiese en Cypro-Fenisiese erdeware dui daarop dat dié grafvorm deur die Fenisiërs in die streek gebruik is (Bloch-Smith 1992:52). Reste van dodeverbranding is ook in grotgrafte gevind. Die meerderheid grafleggings (begrawings) met tekens van dodeverbranding dateer vanaf die middel 10de eeu v.C. tot die begin van die 7de eeu v.C., onder andere soos by Tel el-Ajl, Akhzib, Tel el-Farah. 'n Onderskeid moet getref word tussen dodeverbranding as graftipe of praktiese reëling waarvolgens die

<sup>22</sup> Die Laat Bronstyd is een van die mees bekende tydperke in die geskiedenis van Kanaän vanweë die hoeveelheid data en kontemporêre literatuur vanuit Egipte. Die Ou Testament reflekteer 'n beperkte insig in die Laat Bronstyd en die oorgang vanaf die Laat Brons tyd na die Ystertyd, d.w.s. die tydperk wat volg op die Laat Bronstyd maar voor die totstandkoming van Israel (Gonen 1992:1). Die Ou Testament is immers nie 'n eerstehandse historiese rekord van die gebeure nie.

<sup>23</sup> Daar is 'n mate van kontinuïteit (Finkelstein 1988:336) tussen die Bronstyd en die Ystertyd, wat in berekening gebring moet word, nie net wanneer daar oor die oorsprong van Israel gepraat word nie, maar volgens Van der Toorn (1996:187), ook wanneer na die identiteit van Israel gekyk word aangesien "The principal distinction between the Proto-Israelites and the Canaanites was social and not ethnic. The religious culture of the proto-Israelites was Canaanite by inheritance, too".

<sup>24</sup> Dodeverbranding verskil sodanig van die reeds genoemde graftipes dat dit as 'n afsonderlike graftipe hanteer word (Bloch-Smith 1992:26).



ontslapene begrawe is <sup>25</sup>, en die bring van menslike offers deur verbranding in die “*Tofet*” . Menslike gebeente, tesame met die gebeente van diere, wat in 'n tempel in Amman gevind is, bevestig die gebruik (Bloch-Smith 1992:54).. Josia het die offer van kinders deur verbranding op die offerplek (“*Tofet*”) aan Moleg probeer uitwis (2 Konings 23:10). ( DE Vaux 1961: 444). Selfs in die Fenisiese gemeenskappe is die bring van menslike offerandes (kinders) nie 'n wydverspreide verskynsel nie. In die Ystertyd grafte het vuur en lig wel 'n rol gespeel, soos blyk uit die lampe en staanplek vir lampe in die grafte, maar dit is nie aangewend om die lyk te verbrand nie (Ussishkin 1974:125).

### 3.3 Grafgebruike

Naas graftipes is bepaalde rituele (gebruike) gevolg wat verbonde is aan grafleggings (Binford 1972b:223; Davis 1988:193). Dié gebruike sluit in, onder andere, die plasing van bygawes en meervoudige begrawing by wyse van sekondêre grafleggings, dit wil sê, die bewaring van die gebeentes in 'n bewaarplaas binne in die graf.

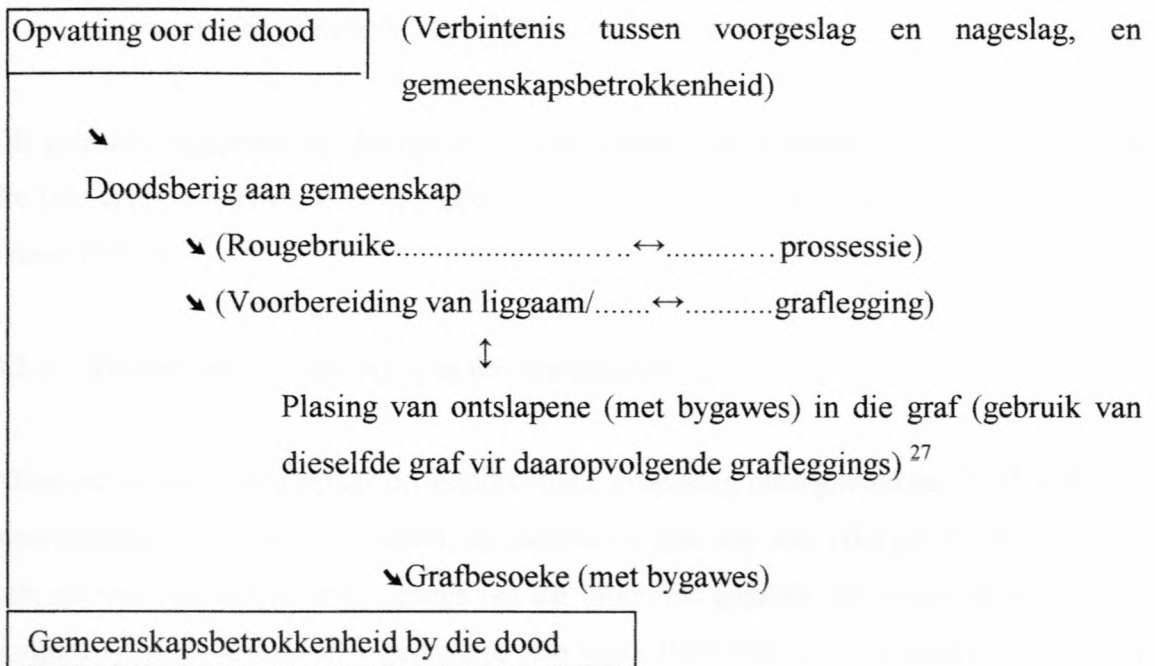
Die hantering van 'n afgestorwene en die wyse waarop dit gebeur in die gemeenskap word onder andere bepaal deur die bepaalde opvatting oor die dood van die betrokke gemeenskap (Mendenhall 1992:67). Met die heengaan van iemand is die gemeenskap in kennis gestel. Die betrokke persoon is dan voorberei vir die ‘verblyf’ in die graf. Klimaatsomstandighede wat 'n spoedige ontbinding van die lyk tot gevolg het, het waarskynlik 'n rol gespeel in die voorbereiding van die liggaam vir die graf <sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Wenning (1994:7) definieer dodeverbranding as graftipe “Beisetzung des Leichenbrands (kremation) in einer Erdgrube”, d.w.s. 'n variant van die grafleggings in “Erdgrube, Kiste, Brandgrab, Tumulus” (Wenning 1994:6).

<sup>26</sup> Verskeie faktore speel 'n rol in die ontbinding van die ontslapene, byvoorbeeld die graftipe, sekere grafgebruike; die wyse waarop die liggaam vir die graf voorberei word; en die werking van mikrobiologies organismes (Garland 1989:16).

Die proses wat met die afsterwe van iemand in 'n bepaalde gemeenskap afspeel, kan in die algemeen soos volg voorgestel word:



**Fig 3.1 Grafiese voorstelling van doodsgebruike**

Die grafte is oor 'n lang tydperk in gebruik geneem. Dit is nie moontlik om die presiese tydstip te bepaal wanneer die graf vir 'n daaropvolgende graflegging in gereedheid gebring is nie. Die gebruik van sekondêre graflegging hou hiermee verband. Deur die ontslapene se gebeente by wyse van sekondêre graflegging in 'n bewaarplaas in die graf te plaas, is die graf gereed gekry vir 'n volgende persoon. Die gegewens wat betrekking het op die

<sup>27</sup> Die gebruike wat verband hou met die graflegging (graf en bygawes) word veral vanuit die argeologie geïnformeer (Bartel 1982:55).

graflegging (graftipe, plasing van ontslapene in die graf); die instandhouding (meermalige gebruik) van die graf en die plasing van bygawes dui op 'n bepaalde relasie wat bestaan tussen die ontslapene en die nog lewende gemeenskap.

The rite of burial is both a rite of passage for the deceased and a rite of separation for the grieving (Renner 1992:72).

Die gebruike suggereer dat die opvatting van 'n voortgesette bestaan van die individu na die fisiese dood wyd verspreid voorgekom het (Meyers 1971:95; Baily 1979:43; Van der Toorn 1991:41).

### 3.3.1 Meervoudige begrawing in die familiegraf

Alhoewel sekere grafleggings op 'n individuele grondslag plaasgevind het<sup>28</sup>, blyk dit dat meervoudige<sup>29</sup> begrawing meesal die aanvaarde gebruik was (Burger 1992:117). Die gebruik van sekondêre grafleggings het dit moontlik gemaak dat dieselfde graf vir 'n geruime tydperk herhaaldelik gebruik is (De Vaux 1961:57). Grot- en bankgrafte in Juda bevat die beendere van verskillende individue van beide manlike en vroulike geslag en van verskillende ouderdomme (Bloch-Smith 1992:217). Die meeste van die grafte wat onversteurd gevind is, bevat die beendere van tussen 15 tot 30 individue, dit wil sê, drie tot vyf geslagte. Soms is soveel as 54 geraamtes aangetref, wat 'n aanduiding is dat die grafte ongeveer 200 jaar in gebruik was (Wenning 1997:90). Die grafte is gewoonlik naby, maar

---

<sup>28</sup> Enkele grafte is waarskynlik later vir individuele grafleggings gebruik, gevolglik ontbreek 'n bewaarplaas (bv. graf 3, Gibeon) (Eshel 1987:4).

<sup>29</sup> Meervoudig verwys na die feit dat meer as een persoon in 'n betrokke grafkamer /kompleks begrawe is en die graf gevolglik vir 'n lang tydperk (her-)gebruik is.

buite, die woongebied geleë, dit wil sê, in 'n begraafplaas waar die betrokke gemeenskap se dooies begrawe is (Stern 1982:80).

Clusters of burial caves have been discovered at Bethel, Mizpah (Tell en-Nasbeh, Gibeon, Gibeah (Tell el-Ful), Malha, Zova, Moza, Qiryat (Judeideh), Lachish, Tel `Aitun, Khirbeth el-Kom, and Tel `Ira (Barkay 1992: 312).

Die feit dat 'n persoon in 'n graf in die begraafplaas begrawe is, sluit nie die moontlikheid uit dat 'n betrokke graf deur 'n spesifieke familie gebruik is nie (Bloch-Smith 1992:217; Wenning 1997:85). Naas familieverwantskap het faktore soos sekuriteit, werksverdeling, geografiese verspreiding en religieuse affiniteit 'n belangrike rol gespeel om die samehorigheid van 'n betrokke gemeenskap te vestig en in stand te hou. Die samehorigheid van die familiegeoriënteerde gemeenskap is ook te bespeur in die grafgebruike.

### 3.3.2 Sekondêre begrawing<sup>30</sup>

Tydens sekondêre begrawing is die beendere van die oorledene bymekaar gemaak en op 'n vasgestelde bewaarplaas (“*repository*”) in die oorspronklike graf of in 'n nuwe graf herbegrawe<sup>31</sup>. Die gebruik van 'n gemeenskaplike put of bewaarplaas (“*communal ossuary/ repository*”) vir die instandhouding van die gebeentes van vroeëre primere

<sup>30</sup> Dit wil blyk dat sekondêre graflegging die afsluiting van die rouproses verteenwoordig het gedurende die tweede tempelperiode (McCane 1990:34).

<sup>31</sup> Deur die eeue is baie van die grafte geplunder, of selfs vir ander doeleindes gebruik, met die gevolg dat die gebeente en bygawes nie in die oorspronklike 'in situ' situasie gelaat is nie. Dit kompliseer natuurlik die argeologiese rekord, veral wat betref sekondêre grafleggings (Cooley 1983:51). Die ongestoorde bewaarplaas by die “Shoulder of Hinnom” net buite die 'Ou Jerusalem', is gevolglik van besondere belang.

grafleggings<sup>32</sup>, dit wil sê by wyse van sekondêre grafleggings, is 'n uitstaande kenmerk van Ystertyd grafte (Meyers 1970:10; Ussishkin 1974:124; Abercrombie 1979:32; Barkay 1988:15). Dié gebruik duur voort tot so laat as die 3de eeu na Christus (Rahmani 1981:175).

Dit is natuurlik moontlik dat iemand elders gesterf het, en later na die familiegraf geneem is (Callawy 1963:88; Meyers 1971:98). Primêre<sup>33</sup> en sekondêre grafleggings het egter meer dikwels in dieselfde grafkamer plaasgevind (Meyers 1970:15; Stern 1975:40). Die bewaarplaas, wat in die grafkamer geleë is, is uitgekap uit die sagte rots en moet as 'n belangrike argitektoniese aspek van die graf beskou word (Ussishkin 1974:112; Barkay & Kloner 1986:36). Soms is die bewaarplaas onder die banke in die graf geleë (graf 1 & graf 4, Tel' Eton), of selfs as 'n aparte holte in die grafkamer, soos byvoorbeeld graf 2, Tel' Eton (Ussishkin 1974:115). By gebrek aan 'n bewaarplaas is die gebeentes en bygawes na 'n ander plek in die grafkamer verskuif om sodoende die bank vir 'n volgende graflegging te gebruik (Cooley 1983:51; Eshel 1987:3).

---

<sup>32</sup> Metcalf (1981:564) tref 'n onderskeid tussen die eerste aspek van grafgebruike ("death rites") naamlik die "unscheduled funeral" en in die tweede instansie dié gebruike waarvolgens "the bones of the deceased are moved from a place of temporary storage to a final resting place, with or without other processing, such as cleaning or putting in a new container".

<sup>33</sup> Primêre graflegging verwys na die eerste graflegging van die ontslapene so spoedig moontlik na sy /haar sterwe. Sekondêre graflegging verwys na die herbegrawe van die oorskot/beendere in die graf. Tydens primêre begraving is die lyk in 'n bepaalde posisie gelaat in die graf, tesame met 'n verskeidenheid van bygawes. Onderliggend aan dié gebruik is, onder andere, die besef van die finaliteit van die dood wat daardeur tot uitdrukking kom (Miles 1965:161). Die ontslapene is sodoende verwyder vanuit die nog-lewende gemeenskap, maar bly op 'n ander wyse deel van die gemeenskap. Tydens primêre grafleggings is die ontslapene ongestoord gelaat in die posisie waarin hy/sy begrawe is. In die Ou Testament (Jer 25:33) word 'n onderskeid, by implikasie, getref tussen primêre en sekondêre grafleggings (Barkay 1992:312).

Verskeie redes kan aangevoer word vir dié gebruik<sup>34</sup>: praktiese oorwegings waardeur meer ruimte of plek benodig is vir 'n volgende graflegging (Stern 1975:40); rituele afsluiting van die rou-proses (McCane 1990:34); 'n opvatting waarvolgens dood nie beskou is as die totale uitwissing van die individu nie (Meyers 1970:16) maar dat die individu bly voortbestaan, alhoewel op 'n ander wyse (Bailey 1979:45; Van der Toorn 1991:41); sosio-ekonomiese faktore, waarvolgens die status van die ontslapene deur die nog lewende gemeenskap 'bepaal' is, of verander is om sodoende 'n 'goeie dood' (toestand) te bewerkstellig (Miles 1965:163); die kostebesparing, in terme van arbeid benodig, verbonde aan die gebruik; ensomeer. Die belang van die familiegraf en die betrokkenheid van die familie het uit die aard van die saak 'n belangrike rol gespeel in dié verband (Callaway 1963:78,82; Meyers 1971:96). Die herhaalde gebruik van die graf deur die familie het die gebruik genoodsaak.

The practice of family burial required secondary interment, that is, the gathering of bones to make room for a new generation of deceased family members (Barkay 1992:275).

Deur dié gebruik is, onder andere, dan ook die samehorigheid en kontinuïteit tussen die geslagte in stand gehou.

As more and more family members come to be interred with their fathers, their remains were gathered into the communal ossuary. The pushing aside of former burials indicates that primary burial did occur in the same tomb but it need not be interpreted as harsh treatment of the dead, as has often been suggested, since the emphasis is on joining one's fathers in the very same grave (Meyers 1970:15).

---

<sup>34</sup> Dit is nie moontlik om te bepaal op watter stadium die ritueel van sekondêre graflegging plaasgevind het nie. Dit kon wees tydens die hergebruik van die graf vir 'n volgende graflegging, met ander woorde om die graf gereed te maak (bank skoon te maak). Moontlik het die gebruik van sekondêre graflegging die rouproses afgesluit en nie slegs die graf voorberei vir die daaropvolgende graflegging nie.

Deur die gebeentes van die ontslapene(s) te bewaar<sup>35</sup> in die familiegraf is die relasie tussen die voorgeslagte (ontslapenes) en die nageslagte (nog lewende gemeenskap) in stand gehou. Deur die beendere te bewaar kan die nog lewende gemeenskap hulself derhalwe heroriënteer ten einde die verlies te verwerk (Bailey 1979:46). Dié gebruik het sekere sosio-ekonomiese implikasies wat ten grondslag daarvan lê, so byvoorbeeld is die bestaan en instandhouding van die familiegraf afhanklik van die voortgesette bestaan van die nageslag op die familiegrond.

### 3.3.3 Die plasing van bygawes

Benewens verskillende grafvorms het die argeologie 'n verskeidenheid artefakte ontbloot wat saam met die ontslapenes in die graf geplaas is. Oor die algemeen is die plasing van bygawes in grafte beskou as 'n geloof in die lewe na die fisiese dood (Burger 1992:103 contra Taylor 1998:Internet)<sup>36</sup>. Die gebruik om bygawes saam met die ontslapene in 'n graf te plaas kom wydverspreid voor<sup>37</sup>. Naas die ontslapene(s) self, wat gewoonlik gekleed en

<sup>35</sup> Gedurende die sogenaamde Tweede Tempel periode is die gebruik van sekondêre grafleggings gekontinueer, maar deur veral gebruik te maak van 'n beenderek huis wat uit kalkklip gekap is (ongeveer 60cm x 35cm x 30 cm), met 'n deksel bo-op (Hachlili & Killebrew 1983:119).

<sup>36</sup> Taylor (1998:Internet) beskou die geloof in 'n lewe na die dood as 'n laat ontwikkeling - gedurende die tweede eeu v.C. in Ou Israel na aanleiding van die mislukking van die verbond. Uit die argeologiese gegewens blyk dit egter duidelik dat die opvatting van 'n lewe na die dood deel was van 'n werklikheidsbeskouing wat Oud-Israel gemeen gehad het met die Nabye Oosterse wêreld.

<sup>37</sup> Die voorkoms van bygawes moet met omsigtigheid hanteer word aangesien verskillende faktore 'n rol speel in die tipe bygawes wat in die graf geplaas word. Die voorkoms van 'ryk' bygawes is nie noodwendig 'n aanduiding van rykdom of dat die ontslapene hoort tot 'n spesifieke sosio-ekonomiese stand nie (Ucko 1969:267). Daar moet rekening gehou word met die feit dat die grafinhoud in baie gevalle nie ongesteurd gelaat is nie. Plundering en die hergebruik van grafte, soms vir ander doeleindes, het uit die aard van die saak 'n invloed op die argeologiese rekord gelaat.

versier is met juwele waaronder ringe, ooringe, halssnoere en krale (Bloch-Smith 1992:148), is 'n verskeidenheid bygawes in die grafte geplaas, waaronder keramiekware, juwele, persoonlike items, gereedskap, klei-figure, ensomeer (Abercrombie 1979:141-164; Bloch-Smith 1992:63-108).

Die gebeentes van diere kom ook voor. Keramiekware sluit onder andere in bakke, lampe, platborde, kruike (voorraad), amfora (vaas met twee handvatsels), fesse ("*pilgrim flask*"), kookpotte, wynkaffies en skepbekers. Alhoewel bakke 'n belangrike bygawe was, het dit nie alleen voorgekom nie.

In assemblages where the bowl predominated, the most commonly attested forms following bowls were lamps (contra Abercrombie 1979:58), jugs, and then, with equal frequency, juglets, storejars and chalices (Bloch-Smith 1992:73).

Saam met bakke, kan lampe en juwele as 't ware as 'n standaarditem beskou word wat betref die grafinhoud van bankgrafe in die hooglande van Palestina gedurende die Ystertyd (Bloch-Smith 1992:80). Die betrokkenheid van die gemeenskap (familie en naasbestaendes) by die ontslapene(s) tree in dié gebruik duidelik na vore. Die motief vir dié gebruik -die plasing van bygawes -is op verskillende wyse verklaar, waaronder vrees vir die ontslapene, 'n opvatting waarvolgens die 'onrein' items van die ontslapene saam met hom/haar in die graf geplaas word (Hachmann & Penner 1999:327); smart; die verlening van goddelikheid aan die ontslapene, of as reste van die sogenaamde doodskultus in Israel (De Vaux 1961:61).



### 3.4 Doodskultus/ voorouerverering? <sup>38</sup>

Naas die kwessie van gemeenskapsbetrokkenheid, moet die beskouing ten opsigte van die ontslapenes/ dode in die betrokke samelewing in berekening gebring word <sup>39</sup>. Daar is 'n noue samehang tussen gebruike wat betrekking het op die dood, en die wat betrekking het op die lewe <sup>40</sup> of die begin van lewe <sup>41</sup>.

Funeral ceremonies were replete with symbolism of continuing life and the onset of new life (Kennedy 1989:50).

Daar is voldoende aanduidings in beide die argeologiese rekord (soos geïllustreer deur byvoorbeeld die plasing van bygawes) sowel as die literatuur <sup>42</sup> van Ou Israel dat 'n geloof in die voortbestaan van die individu nadat die fisiese dood ingetree het deel was van dié

<sup>38</sup> Die belanstelling in 'familiegodsdiens' en 'doodskultus' - 'n belangrike tema van die "Religionsgeschichte" skool in die laat 19de eeu (Blenkinsopp 1997b:529)- tree huidiglik weer na vore soos blyk uit die werk van onder meer Spronk (1986), Lewis (1989), Schmidt (1994) en Van der Toorn (1996). Vir 'n bespreking van Spronk (1986) kan Smith, J & Bloch-Smith (1988) en Van der Toorn (1991) geraadpleeg word.

<sup>39</sup> So, byvoorbeeld, glo die Amerikaanse Indiane van Illinois (Santa Fe) dat "when hallowed graves are disturbed and their contents exposed, the spirits of the deceased are destined to wander restlessly **untill the bones are properly reburied**" (Peerman 1990:935, eie beklemtoning).

<sup>40</sup> Dit is veral insiggewend dat Astarte figure ('Pillar Astarte'), 'n swanger figuur - soos blyk uit prominente borste (Bloch-Smith 1992: 97) - wat herinner aan die vrugbaarheidskultus, as bygawe in verskeie grafte geplaas is. Alhoewel dié figure tot 'n mindere mate in Jerusalem-grafte gevind is, het dit wyd voorgekom in Juda gedurende die Ystertyd II (Rahmani 1981b:234).

<sup>41</sup> Keel (1987:53) beskou die omega-vormige 'kussing' van die '*Ecole Biblique*' grafte as 'n simboliese terugkeer na die baarmoeder, d.w.s. 'n toestand gekenmerk deur moederlike sorg.

<sup>42</sup> Op 'n indirekte wyse is die vele afwysings teenoor doodskultusgebruike in die Ou Testament (Levitikus 21:5; Numeri 6: 6-7; Eksodus 22:20; Deuteronomium 18:10-11; Deuteronomium 26:14; 2; Kronieke 16:14; Jesaja 8:19) tog 'n aanduiding dat dit deel was van die alledaagse lewe in Ou Israel.

wêreldbeskouing<sup>43</sup> in Palestina (Van der Toorn 1991:41). In dié verband het die bewoners van die Palestynse hooglande die lewens- en wêreldbeskouing in die antieke Naby Ooste gedeel (Bayliss 1973:115; Baily 1979:32; Chiu 1984:221; Van der Toorn 1996:206).

Die grafinhoud (bygawes) dui daarop dat een of ander vorm van voorvader-verering (contra Hachmann & Penner 1999:326) of sogenaamde doodskultus deel was van die Ystertyd beskawing<sup>44</sup> in die hoogliggende gebied in Palestina.

However, the cult of the dead, defined as the belief in the empowered dead with the attendant practices stemming from that belief, was a feature of Israelite praxis throughout the Iron Age (Bloch-Smith 1992:213).

Chiu (1984:217) definieer die kultus van die dode<sup>45</sup> as aanbidding wat gerig is tot die ontslape ouer(s) of voorvader(s) wat gebaseer is op die geloof dat 'n nie-materiële element teenwoordig is by alle mense.

The deceased is believed to have the same kindly interest in the affairs of the living as when alive and to interfere in the course of events for the welfare of the family or clan. The deceased is able to protect his or her relatives, help them in war, give

---

<sup>43</sup> Alhoewel die gebruik deur 'n latere Jahwistiese beweging veroordeel is (Loretz 1993: 313; Bloch-Smith 1992:223; Podella 1997:132; Van der Toorn 1997:105), het die 'doods-kultus' ook in Ou Israel 'n belangrike rol gespeel (Bailey 1979:33).

<sup>44</sup> Schmidt (1994) wys daarop dat die geloof in die heilsame invloed van die ontslapenes gedurende die Manassa era in Israel gevestig is, moontlik n.a.v. invloede vanuit Mesopotamië (Hess 1996:51; Johnson 1996:172).

<sup>45</sup> Die definisie van Emile Durkheim (1915) bly voortleef as standaard in die godsdienstigeskiedenis, nl. dat die doodskultus bestaan uit "repeated standardized practices oriented toward the dead at ritual locations associated with the dead" (Schmidt 1994:6).

them success in their undertakings, and therefore, demand their continued service, reverence and sacrifice.

Die gebruike wat daarmee verband hou is waarskynlik nie net beperk tot grafgebruike nie, maar is op verskillende wyses ook in die gemeenskap self beoefen.

In jeder menschlichen Lebensgemeinschaft löst der Tod normalerweise umfangreiche und eventuell langdauernde religiöse Prozesse aus. Diese beginnen oft schon mit oder gar unmittelbar vor dem Tode und reichen von der Aufbahrung des Toten mit allen damit verbundenen Massnahmen über das Forttragen des Leichnams zum Bestattungsplatz und der Beisetzung selbst bis zu mancherlei Handlungen im Anschluss an diese, ja sogar lange Zeit danach (Poppa 1978:19).

Schmidt (1994:5)<sup>46</sup> onderskei drie stadia<sup>47</sup> in die oorgang van die lewe na die dood: afskeid (“separation”); 'n stadium van marginale bestaan en laastens die (her-) opname van die ontslapene in die gemeenskap.

In the rites of passage, a fundamental, tripartite process can be discerned: separation (or aggregation, into a former status), transition (or liminality), and incorporation ( or aggregation , into a new status).

Gedurende die eerste stadium tree die realiteit van die verlies as gevolg van die dood na

---

<sup>46</sup> Schmidt (1994) werk veral met die literatuur van Siro-Palestina, (waaronder die tekste van Ebla en Mari, Nuzi, Emar en Ugarit asook die Ou Testament as literatuur van Ou Israel) - dit wil sê sekondêre bronne (Smith 1996:724).

<sup>47</sup> Die onderskeiding in drie stadia beskryf die oorgang vanaf een wyse van bestaan na 'n ander (Gonin 1992:4).

vore. In die geval van die afsterwe van 'n betrokke persoon verteenwoordig die marginale stadium die periode tussen die bestaan van die individu as 'n (lewende) lid van die samelewing, en dié as afgestorwe lid van die samelewing maar wat nog nie weer ten volle heropgeneem is in die samelewing nie. Gedurende die laaste fase word die individu weer opgeneem in die samelewing (Kottak 1991:336). Onderliggend aan dié gebruike is die beskouing dat die ontslapene(s) deel van die gemeenskap bly (Wenning 1997:85), en 'n bepaalde invloed (mag) het op die gemeenskap (Alexander 1986:45). Die verskillende stadiums<sup>48</sup> in die oorgang van die lewe na die dood word gekenmerk deur bepaalde rituele<sup>49</sup>.

The label mortuary rite will be employed to designate any practice which falls within the purview of those rites that are recognized as expressive of the human response to death regardless of the presence or absence of the belief in the supernatural beneficent power of the dead (Schmidt 1994:5).

Die oorgang van die lewe na die dood in Ou Israel is gekenmerk deur die kultus van die dode<sup>50</sup>. Die rituele het die oorgang van een lewensfase (lewe) na 'n volgende fase (dood) gefasiliteer. In dié verband onderskei Schmidt (1994:5) tussen rituele wat verband hou met die afsterwe van iemand, dit wil sê situasioneel van aard is (“situationary”) en wat insluit die begrafnis en rougebruike enersyds; en andersyds herhaaldelike gebruike (“regularly

<sup>48</sup> Die drievoudige indeling is nie nuut nie. In dié opsig sluit Schmidt aan by Van Gennep (1960, oorspronklik in 1908 in Frans) se indeling in *separation*, *marge* en *aggregation* (Bartel 1982:38).

<sup>49</sup> 'n Ritueel kan omskryf word as 'n gedragspatroon wat formeel, gestileerd, herhalend en stereotipies is (Kottak 1991:339). Rituele is nie noodwendig duursaam nie, dit wil se “expensive in terms of the energy or finances required to perform them” (Metcalf 1981:563).

<sup>50</sup> Die voorkoms van nekromansie in Ou Israel (1 Sam 28; Jes 8:19-20) moet gesien word as 'n aspek van die doodskultus en/of voorvaderverering wat waarskynlik deel was van die “Familienfrommigkeit” (Podella 1997:131).

instituted cults”) wat insluit die versorging, voeding en herdenking van die ontslapene, asook vooraderverering en aanbidding <sup>51</sup>. Magiese grafgebruike (“magical mortuary rites”) sluit in nekromansie, waardeur die geloof in die bonatuurlike heilsame krag van die dode tot uitdrukking klom. Die toepaslike rituele funksioneer hoofsaaklik om die verlies van die gemeenskap te verwerk <sup>52</sup>.

In die reaksie van die gemeenskap op die dood kan 'n onderskeid getref word <sup>53</sup> tussen die kultus van die dode en voorvader verering (Schmidt 1994:5 - 9).

*The veneration of the dead* assumes the persistence of man after death. Moreover, it presupposes that the dead can influence the high god(s) to act on behalf of the living. The dead obtained this power through their heroic acts or qualities exhibited while living, or thought to be living in the case of the mythic heroes. (Schmidt 1994:9).

Bogenoemde onderskeid word gebaser op die aanname dat sekere gebruike (“funerary rites”) betrekking het op die periode vanaf die sterwe van 'n persoon tot en met die aankoms van die ontslapene in die onderwêreld (“afterworld”). Daarteenoor het die rituele wat verband hou met die kultus van die dode betrekking op die periode na die aankoms van

<sup>51</sup> “The death cult presupposes the veneration and worship of the dead who are usually identified as the ancestors” (Schmidt 1994:5).

<sup>52</sup> Poppa (1978:19) onderskei tussen verskillende - maar verbandhoudende - gebruike wat tydens die dood na vore tree in die samelewing, nl. dié wat verband hou met die voorbereiding van die ontslapene vir die graf (“Aufbarungssitte”), die begrafnis (“Bestattungssitte”), die plasing van bygawes (“Beigabensitte”) en kleredrag (“Trachtsitte”).

<sup>53</sup> Dit is 'n feitlik universele verskynsel dat mense die ontslapenes begrawe. Dit beteken egter nie dat alle mense verder d.m.v. rituele en ander gebruike uitdrukking gee aan 'n voortgesette relasie met die ontslapene(s) nie.

die ontslapene in die onderwêreld (Schmidt 1994:6). Volgens Schmidt (1994:7) is die onderskeid tussen die twee veral geleë in die verwantskapstrukture wat die dode en die lewende gemeenskap aan mekaar verbind. Voorts het die ontslapenes dan ook 'n bepaalde morele invloed op die nageslag (Schmidt 1994:7). Die voorvadervering is veral 'n nageslagkultus ("lineage cult") wat gerig is op die ontslape voorgeslagte (Schmidt 1994:7). Die verbintenis tussen die voorgeslagte en die agtergeblewe gemeenskap is 'n uitstaande kenmerk van die voorvadervering.

Furthermore, the traditional view that the cult of the ancestors is merely a religious phenomenon fails to take into account the ethnographic data which suggest that it is also an aspect of the living social relations in a given society and closely link to a society's regulation of inheritance and succession (Schmidt (1994:7).

Die onderskeid wat Schmidt (1994) tref tussen voorvadervering en die kultus van die dood kom gedwonge voor en daar moet miskien eerder gepraat word van verskillende fasette waarop onderskeidelik gefokus (kan?) word. Dit is nie moontlik om die verskillende gebruike wat na vore tree met die dood van 'n persoon kategoriees te beperk tot 'n spesifieke periode nie (Zulu (1998:12). Die kultus van die dode en voorvadervering sluit ten nouste by mekaar aan as deel van die familiegodsdienst ("family religion")<sup>54</sup> in Ou Israel (Segal 1976:3; Van der Toorn 1996:206; Albertz 1997:591-2)<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Die voorvadervering en kultus van die dood het juis 'n intergrerende funksie vervul ten opsigte van samelewingstrukture, veral in die lig van die invloed van die staasapparaat en offisiële staatskultus (Blenkinsopp 1997b:529). Naas "normative religion" onderskei Dever (1987:220) "popular or folk religion" d.w.s. godsdienst wat deur die meerderheid konkreet beoefen is ("what the majority of adherents actually practised") en wat nie noodwendig ooreenstem met die openbare amptelike godsdienstige praktyke nie (Holladay 1987:282).

<sup>55</sup> Die diverse aard van die godsdienstbelewenis in Ou Israel word algemeen aanvaar (McCarter 1987:137). In dié ondersoek word nie spesifiek gekyk na die relasie van familiegodsdienst tot die offisiële kultus nie. Die familie konteks van die gebruike word as basiese uitgangspunt aanvaar (Van der Toorn 1996:234).

Verskillende maar verbandhoudende aspekte ten opsigte van die kultus van die dode<sup>56</sup> kan onderskei word, waaronder sekondêre begrawing, die plasing van bygawes en die voorsiening van voedsel (drank- en spysoffers). Die moontlikheid van 'n wynoffer word gesuggereer deur die voorkoms van keramiekware wat met die verbouing van wyn verband hou (Abercrombie 1979:88). Lig speel 'n belangrike rol in die grafgebruik, soos blyk uit die voorkoms van lampe. Olie en speserye is in die lampe geplaas (Abercrombie 1979:190)<sup>57</sup>. Lig (lampe) het waarskynlik nie net gedien om lig te verskaf vir die persone wat die graf voorberei het nie, maar ook vir die ontslapene (2 Kronieke 16:14; 21:19; Jer 34:5). Sekere aspekte van die graf vertoon 'n verwantskap met elemente<sup>58</sup> van die vierkamerhuis.

The shape of the rock-cut burial caves themselves is never round or oval, to reflect the shape of a womb. Rather, they are always square and angular, to symbolize the continuation of life in the chamber of a house, within the family context (Barkay 1988:49).

Die graf is ingerig op 'n wyse soortgelyk as die woonplek, waarby ingesluit is die verskaffing van items vanuit die alledaagse lewe (voedsel, juwele/ amulette, wapentuig) vir die 'lewe' in die graf (Eségiël 32:27). Dit is nie vreemd dat Jesaja 22:16 die graf as die woonplek van die dode aandui nie. Sommige banke, waarop die lyk geplaas is, is voorsien van 'n omega-vormige koprus (Keel 1987:53). Die meer normale koprus bestaan uit 'n

---

<sup>56</sup> "The dead received a regular cult, performed in the earlier period, it seems, in the local sanctuary where the ancestors were symbolically present by means of images (terapim) or sytelae (massebot)" (Van der Toorn 1996:225).

<sup>57</sup> Daar is nie eenstemmigheid wat betref die plasing van olie en speserye as wierook in die lampe nie (privaat gesprek met R. Wenning 5 April 1998, Hartenbos).

<sup>58</sup> Weippert (1988:489) toon aan dat die dekorasie van grafte veral vanaf die 9de eeu v.C. voorkom.

perdeskoenvormige holte wat in 'n rots-kussing gekap is (Barkay 1988:49).



**Figuur 1: Bankgraf met koprus (Ketef Hinom) (eie foto, Julie 1994)**

Die koprus simboliseer nie die baarmoeder met die betekenis van dood as 'n terugkeer tot die moederskoot (van die aarde) nie maar slegs die toestand van slaap, kenmerkend van die lewe na die fisiese dood (Barkay 1988:49, contra Keel).

Voedsel het 'n belangrike element uitgemaak van die voorvaderverering (Bloch-Smith 1992:218). Al het die dode in 'n sluimerende toestand verkeer, is hulle steeds van die nodige voorsien om die skaduagtige bestaan voort te sit.

In the case of the ancestors, the care for or feeding of the ancestors is motivated by the obligation to continue one's filial duties for immediate lineal predecessors after their death (Schmidt 1994:10).



Agting vir die dood blyk uit die ornamente en amulette wat met die lyk in die graf bewaar is (Bloch-Smith 1992:218). Die plasing van vroulike pilaarvormige figure, miskien *Asherah* (Bloch-Smith 1992:218), kan beskou word as 'n beroep op goedgesinde magte. Afgesien van agting vir die dode, het vrees vir die dode ook 'n rol gespeel (Chiu 1984:217) en moes hulle gelukkig gehou word ten einde die agtergeblewe gemeenskap te begunstig.

The prominent bosom suggests that the figurine's symbolic function was to beseech adequate lactation to sustain newborns and infants, presumably invoked on behalf of surviving childbearing family members rather than for the deceased (Bloch-Smith 1992:219).

### 3.5 Die tipiese ('Israelitiese' ?)<sup>59</sup> graf in die hoogliggende berggebied

Die verskeidenheid graftipes wat in gebruik was in Palestina<sup>60</sup> weerspieël 'n verskeidenheid van gebruike ten opsigte van die ontslapenes (Burger 1992:103) gedurende die Ystertyd. Die eenvoudige putgrafte is veral deur die bewoners van die kusvlakte gebruik terwyl grotgrafte deur die bevolking in die hoogliggende gebied gebruik is (Gonin 1992:32). Die gebruik van bankgrafte toon 'n merkbare verspreiding vanaf die Kusvlakte en Sefela gedurende die oorgang tussen die Laat Bronstyd en Vroeë Ystertyd (Yster I) ooswaarts na die suidelike voetheuwels en hooglandgebied, suid van Jerusalem en die Transjordan gebied (Bloch-Smith 1992:137). Mettertyd is daar 'n afname in die gebruik van grotgrafte en 'n toename in die gebruik van bankgrafte, wat Bloch-Smith toeskryf aan die toenemende bewoning en teenwoordigheid van Judese (Jahwistiese) groepe in die

<sup>59</sup> Die na-vore-tree van Israel vind plaas teen die agtergrond van die oorgang van die Bronstyd na die Ystertyd.

<sup>60</sup> Die ondersoek word hoofsaaklik toegespits op die Ystertyd in Palestina, meer spesifiek die sentrale heuwelland as die gebied van waaruit die latere Israelitiese staat ontstaan het (Boshoff 1998:382).

hoogliggende berglandgebied (Bloch-Smith 1992:40). Afgesien van die verskeidenheid graftipes wil dit tog voorkom asof daar 'n groter mate van frekwensie en koherensie te bespeur is ten opsigte van graftipe, veral van bankgrafte (Wenning 1993:180) in die Suidelike hoogliggende gebiede gedurende die Ystertyd (Bloch-Smith 1992:51; Wenning 1997:82) <sup>61</sup>. Die toenemende voorkoms van 'n spesifieke graf-tipe dui natuurlik nie noodwendig op 'n spesifieke etniese <sup>62</sup> groep (Wenning 1993:179) of 'n ander religieuse groepering nie (Ucko 1969:273). Daar moet rekening gehou word met die kompleksiteit van die samelewing gedurende die Ystertyd in Palestina. Die samelewing in Palestina was uit die aard van die saak blootgestel aan invloede vanuit die antieke Nabye Oosterse wêreld.

Bepaalde opvattinge oor die dood en gebruike ten opsigte van die ontslapenes (soos byvoorbeeld die plasing van bygawes) is deel van die wêreldbeskouing van die antieke Nabye Ooste en nie noodwendig eksklusief aan Israel nie (Kennedy 1989:49). Net soos die sogenaamde (tipiese) Israelitiese vierkamerhuis en voorraadkruik (Shiloh 1970:180; Herr 1988:47), kan die graf-tipe ook toegeskryf word aan sosio-ekonomiese faktore <sup>63</sup> (Wenning 1993:180). Die grondplan van die bankgrafte toon 'n mate van ooreenstemming met die vierkamerhuise, en die moontlikheid kan nie uitgesluit word dat die grondplan van die huise 'n invloed gehad het op die ontwerp van die grafte nie (Mazar 1990:520).

---

<sup>61</sup> Antropologiese studies met betrekking tot grafgebruike het uitgewys dat selfs binne 'n bepaalde groep daar nie noodwendig eenvormigheid is (Gonin 1992:5).

<sup>62</sup> Die probleem ten opsigte van die etnisiteit wat gekoppel word aan 'n bepaalde graftipe moet in die wyer konteks van kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die Laat Brons- en Ystertyd gesien word, wat ook aan omgewingsfaktore en sosio-ekonomiese faktore toegeskryf kan word (Levy 1993:365).

<sup>63</sup> Grafte uit rots gekap en bankgrafte is waarskynlik gebruik deur meer welaf families wat oor die middele beskik het om die grafte te maak en die grafte vir 'n lang tydperk gebruik het (Kennedy 1989:49).

Paleografiese gegewens sowel as die argeologiese konteks identifiseer die bankgrafte by Ketef-Hinom<sup>64</sup> as tipiese Israelitiese grafte. 'n Verdere aanduiding van etnisiteit is in die voedselverbruik te bespeur, naamlik die afwesigheid van varkgebeentes gedurende die Ystertyd by bergland vestigings. In die algemeen kom daar min dieregebeentes voor in Ystertyd grafte (Abercrombie 1979:189). Die verbod op die eet van varkvleis was waarskynlik reeds van krag gedurende die Ystertyd I (Levy 1995: 365). Nieteenstaande die probleme daaraan verbonde om die argeologiese rekord te verbind met etnisiteit<sup>65</sup> (Edelman 1996:55; Dever 1996:13) is dit steeds moontlik om die argeologiese (materiële) nalatenskap te korreleer met die gedrag van 'n spesifieke groep<sup>66</sup>.

Artifacts may be considered the 'material correlates of behaviour', that is, they reflect patterns of both individual and social behaviour, as well as the thought and intent that behaviour expresses (Levy 1995:420).

'n Lys van eienskappe het bepaalde beperkinge, veral wanneer dit betrekking het op argeologiese data (Edelman 1996:26), maar dit kan nogtans aangewend word om 'n bepaalde groep se solidariteit of samehorigheid ("peoplehood") nader te omskryf. Vanuit die argeologie blyk dit dat in die kulturele vakuum wat volg op die ineenstorting van die Kanaänitiese gemeenskap (1200 v. C) 'n bepaalde etniese bewussyn en solidariteit na vore

---

<sup>64</sup>Die data wat gevind is in die bewaarplaas onder een van die graf banke by die graf kompleks is uniek. Die bewaarplaas was ongeskonde en die tetragrammaton YHWH is op 'n silwer amulet gegraveer. Die skrif is Hebreeus, tipies van die sewende eeu v.C. (Macosta: 1994:1).

<sup>65</sup> Vanuit 'n sosiologiese of antropologiese perspektief word "etnisiteit" gedefinieer met verwysing na sekere simbole (ideologie) om die samehorigheid aan te dui van diegene wat hulleself sien "as being alike by virtue of a common ancestry, real or fictitious, and who are so regarded by others" (Kamp & Yoffee 1980:88).

<sup>66</sup> "Ethnic consciousness involves both an assertion of a collective self and the negation of collective other/s, creating a world of asymmetrical "we-them" relations" (Edelman 1996:25).

tree in die sentrale bergland-gebied (Dever 1987:236). In die algemeen is die identiteit van gemeenskappe gedefinieer in terme van hul geografiese gebied (Pilch 1997:123).

Verskillende diagnostiese kenmerke van 'n Israelitiese kultuur of etnisiteit is te bespeur gedurende die Ystertyd waaronder die vierkamerhuis (Stager 1985:1-35), opgaarkuile, keramiekware ("collared-rim store jar") (Finkelstein 1988:266), terrasvorming en rotsgekapte waterbakke (Dever 1990: 15), en, helaas, ook grafgebruike (Bloch-Smith 1992:147; Wenning 1997:82).

### 3.6 Konklusie

Daar is 'n besliste koherensie te bespeur in die voorkoms - waarby inbegrepe is argitektoniese aspekte soos die grondplanne, inhoudelike items en bygawes en argeologiese / stratigrafiese konteks - van die bankgrafte. Die grafgebruike (graf-tipe, inhoudelike aspekte) dui op 'n konsistente "in group use" (Mallaroy 1990:24; Pilch 1997:122)<sup>67</sup>. Die verspreiding van bankgrafte stem tot 'n groot mate ooreen met die sosio-politieke gebied wat Israel bewoon het gedurende die Ystertyd.

Die gegewens ("ethnic markers") is voldoende om die grafte wat gebruik is meer spesifiek in terme van die sosiale groep(e) waartoe dit behoort het aan te dui, dit wil sê, as tipiese Judese / Israelitiese grafte (Wenning 1997:82).

---

<sup>67</sup> "Doch ist die Annahme berechtigt, das ein homogenes Befundbild einer vornehmlich von einer bestimmten Ethniebewohnten Region eben die Sitten dieser Ethnie widerspiegelt" (Wenning 1997:82).



**Figuur 2: Bankgraf met bewaarplaas (Ketef Hinom) (eie foto, Julie 1994)** <sup>68</sup>

Die totstandkoming van 'n Israelitiese identiteit (etnisiteit) is 'n langdurige en komplekse proses (Scheffler 1999:555) <sup>69</sup> wat gedurende die Ystertyd I 'n aanvang neem by wyse van die vestiging en toenemende bewoning van die sentrale bergland <sup>70</sup>, en gekontinueer word in die territoriaal-nasionale state van die Ystertyd II periode (Finkelstein 1988:28; Van der Toorn 1996:185). Die presiese tydstop wanneer die bankgrafte in gebruik geneem word, kan nie met sekerheid bepaal word nie, aangesien dit 'n proses van verandering was in die

<sup>68</sup> Sien paragraaf 3.2.7 "Arcosolia-" en bankgrafte.

<sup>69</sup> Die komplekse aard van die verband tussen die argeologiese rekord en die Ou Testament word veral geïllustreer wanneer gevra word na die identiteit en oorsprong van Israel. Dit word tans algemeen anvaar dat Israel se oorsprong hoofsaaklik in Palestina self gesetel is (Frick 1991:71). Alhoewel die verskil tussen '*Israel*', volgens die Ou-Testamentiese gegewens, en '*Israel*' volgens die argeologiese rekord gehandhaaf moet word, is daar nogtans 'n verband tussen die vroeëre inwoners van Palestina en die Ou Testament (Van der Toorn 1996:185).

<sup>70</sup> Die Ystertyd omvat 'n toename van so veel as 600% nuwe vestigings in die hoogliggende (bergland) gebied van Kanaän (Olivier 1988:8). Die vestigingspatroon is 'n aanduiding van diskontinuiteit tussen die Laat Bronstyd en die Ystertyd.

hoogliggende berglandgebied wat oor 'n geruime tydperk plaasgevind het. Die gebruik van bankgrafte lei mettertyd tot 'n afname in die benutting van grotte as grafte in die westelike voetheuwels, die hooglande en Transjordaniese plato (Bloch-Smith 1992:39). Gedurende die Ystertyd II is die gebruik van die bankgraf as 'n tipiese graftipe algemeen aanvaar as die wyse waarvolgens die ontslapenes begrawe word.

It is unclear how early the bench tomb was adopted by the Judahites or when the bench tomb population in the southern highlands first identified itself as Judahite (Bloch-Smith 1992:287).

Teen die 8 ste eeu v.C. konstitueer dié tipe graf (bankgrafte) die standaard-<sup>71</sup> Judese graf (Bloch-Smith 1992:787). Die Israelitiese materiele kultuur<sup>72</sup>, insluitend die gebruik van bankgrafte, van die agste eeu v.C. word gekontinueer in die sewende eeu v.C. (Stern 1975:40), en duur voort tot die vernietiging van Juda in die sesde eeu v.C.<sup>73</sup>. Deur die familiegraf en gepaardgaande gebruike kon die familie die relasie tot die ontslapene

---

<sup>71</sup>Die grafkamers ("burial tombs") in Jerusalem, die Stad van Dawid, en Siloam moet as 'n uitsonderlike kategorie "monumental tombs" gereken word, en behoort nie tot die tipiese Israelitiese graf nie (Stern 1975:40).

<sup>72</sup>'n Israelitiese identiteit in terme van 'n nasionale groepering en gepaardgaande gebruike tree veral na vore gedurende die tydperk van die monargie (Finkelstein 1988:27).

<sup>73</sup>Teen die einde van die sewende eeu begin enkel-vertrek bankgrafte toenemend in die plattelandse gebiede (d.w.s. nie stedelik) voorkom, wat moontlik verband hou met die politieke verandering tydens die bewind van Hiskia (Halpern 1991:71). Gedurende die tweede tempelperiode begin die verskynsel van individueel grafte/ grafleggings meer na vore tree. Moontlik omdat die uitgebreide familieverbande 'n mindere rol begin te speel in die tweede tempelperiode (Burger 1992:120):

Since the second temple period there was a marked change in burial practices. During the First Temple period people were buried in chambers with side rooms. These were used for large numbers of people, probably extended families or whole clans. During the Second Temple period the side rooms were replaced by loculi for single burials. These complexes were used for smaller groups, probably only the immediate family.

voorsit en uitdrukking gee aan dié relasie, onder andere deur die plasing van gebruiksartikels wat in gebruik was in die alledaagse lewe. Die plasing van bygawes was 'n algemene gebruik. Die bygawes het aan die graf die voorkoms van die woonplek van die familie verleen (Cooley 1983:57), en die voortbestaan van die ontslapene in die familiegraf moontlik gemaak.

'n Bepaalde beskouing van die dood het 'n invloed gehad op die wyse waarop van die ontslapenes ontslae geraak is, dit wil sê ook op die argeologiese rekord. Maar so ook het die argeologiese rekord (graftipe en doodsgebruike) op sy beurt 'n bepaalde invloed gehad op die religieuse / teologiese konsepte<sup>74</sup>. Die struktuur van die materiële nalatenskap hou immers verband met die gedrag van 'n kulturele sisteem. Wat Israel betref, kom dié religieuse konsepte onder meer tot uitdrukking in die teks van die Ou Testament. Die literatuur wat in Ou Israel geproduseer is het immers tot 'n groot mate neerslag gevind in die Ou Testament. In die literatuur van die Ou Testament kom die verhouding tussen die voorgeslagte en die nageslagte, of sekere aspekte daarvan, veral tot uitdrukking in die doodsberigte en die genealogiese materiaal. Die familiegraf was van die uiterste belang en het 'n belangrike basis gevorm vir die samelewingstrukture, waaronder die relasie tussen die afgestorwe voorouers en die nog lewende gemeenskap.

We shall try to determine whether, in the biblical thought-world, death represented a dissolution of being or a transition to a different kind of existence; and, if the latter is the case, the extent to which this view permeated the consciousness of ancient Israel and effected its fears and hopes, influenced or shaped its mores, morality and social institutions (Brichto 1973:3).

---

<sup>74</sup> Religieuse rituele kan byvoorbeeld bepaalde vrese ten opsigte van byvoorbeeld die dood, aanspreek of aanspoor (Kottak 1991:337).

## **Hoofstuk 4 : Die betekenis van die familiegraf in Genesis met spesifieke verwysing na die grafvertelling<sup>1</sup> in Genesis 11:27 - 25:11**

### **4.1 Inleiding**

Die Ou-Testamentikus bevind homself/haarself in die gelukkige posisie dat naas die argeologiese data, die teks<sup>2</sup> van die Ou Testament bepaalde gegewens verskaf wat betrekking het op grafgebruike (Davis 1988:197). Verskillende aspekte wat verband hou met die dood, waaronder die rouproses, grafgebruike, regsaspekte (testament en erfgename), die betekenis van die dood, en die vraag na die aard van die 'lewe' na die fisiese dood kom ter sprake in die Ou Testament<sup>3</sup>, ofskoon nie op 'n gesistematiseerde wyse nie.

---

<sup>1</sup> Grafvertellinge dui hier op verhale wat in 'n mindere of meerdere mate betrekking het op die dood en die daarmee gepaardgaande gebruike, soos om die ontslapene in die familiegraf te begrawe. Die grafvertellinge en doodsberigte word, onder andere, aangebied in die vorm van genealogiese materiaal (sien Hoofstuk 1, paragraaf 1.1 Probleemstelling).

<sup>2</sup> Die literatuur wat in Oud-Israel geproduseer is het tot 'n groot mate neerslag gevind in die ou Testament.

<sup>3</sup> Daar is redelike eenstemmigheid dat Israel geglo het in 'n soort esoteriese bestaan na die dood (Cooper 1989:58). Hierdie bestaan na die dood het, onder andere, tot uitdrukking gekom in die gedagte van die onderwêreld (שְׁאוֹל) of die doderyk (Genesis 37:35; Job 3:13). In die algemeen word die bestaan na die fisiese dood in die Ou Testament beskryf as 'n toestand soortgelyk aan slaap (Nahum 3:18; Jesaja 8:19; 29:4; Psalm 16:10). Die Ou Testament verwys na die 'onderwêreld' waarheen die dooies neerdaal met hulle dood (Jesaja 14:15; Spreuke 28:17), en waar hulle gereken word as 'swakkes' of 'skaduwees' (Kaiser & Lohse 1981:34). Die dooies is beskou as afgesny van die lewendes (Job 14:21) en selfs van God (Psalm 88:10-12; 115:17). In die Bybelse literatuur word na die onderwêreld verwys om 'n bepaalde teologiese uitspraak ten opsigte van die dood of die ontslapene en sy relasie tot Yawhweh of die agtergeblewe gemeenskap oor te dra (Martin-Achard 1960:43):

In point of fact, Sheol does not denote a mere place; rather it stands for a state, a condition in which life ceases to be livable for man.

Ofskoon daar bepaalde ooreenstemmings is wat betref die doderyk of onderwêreld (שְׁאוֹל) en die graf (Knibb 1991:403), moet die onderskeid gehandhaaf word (Maag 1980:184).



But what we actually have available to us is a highly elective collection of stylized literature, often composite and of uncertain date, very little of which focuses upon death as a phenomenon (Bailey 1979:24).

Die insigte wat na aanleiding van die argeologiese data na vore tree (Hoofstuk 3), speel 'n belangrike rol insoverre dit belangrike inligting bevat met betrekking tot die lewenswêreld en die historiese milieu waarin die verhale oorgelewer is (Knauf 1991:44). In die historiese diskoers word die teks en die konteks nie sonder meer as aparte entiteite hanteer nie maar vorm gesamentlik deel van die historiese diskoers van 'n spesifieke periode <sup>4</sup>. Deur die integrasie van en verbandlegging tussen die resultate van verskillende metodologiese benaderings (Clements 1991:9), tree 'n historiese perspektief <sup>5</sup> na vore ten opsigte van die teks (Genesis 12-25) wat sin maak in die Suid-Afrikaanse (Afrika) konteks <sup>6</sup>.

The historian, now intimately familiar with the culture and thought habits of the people in the chronological era and geographical region under investigation, uses instinctive understanding and imagination to create a formal construct such as a schema, a convincing pattern or theme, or a crucial causal hypothesis that will link together pieces of evidence to form a coherent pattern of meaning (Edelman 1991:15).

---

<sup>4</sup>Sanders (1991:161) verwys in hierdie verband na drie aspekte wat in berekening gebring moet word, nl. die teks (waarby ingeslote is die mondelinge tradisies), die sosio-politieke situasie en die hermeneutiese werksaamheid waarvolgens die vroeëre tradisies geaktualiseer word en sodoende in die nuwe (teks) opgeneem word en vir 'n nuwe gehoor funksioneer. Hayes & Holladay (1987:45) tref in dié verband 'n onderskeid tussen die "history *in* the text" en die "history *of* the text". Laasgenoemde dui veral op die ontstaan en die oorlewering van die teks terwyl eersgenoemde dui op die sosiale, potieke en religieuse omstandighede waarbinne die teks tot stand gekom het en wat tot 'n mate in die teks self neerslag vind.

<sup>5</sup>Cohn (1983:3) verwys in dié verband na 'n 'holistiese perspektief' waarvolgens die resultate van die sogenaamd sinkroniese en diakroniese metodes in verband met mekaar gestel word.

<sup>6</sup>Sien Hoofstuk 1, paragraaf 1.3 Metodologie, asook Aanhangsel 3.

Daar is reeds daarop gewys dat die interpretasie van die teks uit 'n kommunikatiewe proses <sup>7</sup> bestaan wat betrekking het op die sender, medium en ontvanger (Hoofstuk 1, paragraaf 1.3: Metodologie). In die kommunikatiewe situasie (historiese diskoers) <sup>8</sup> is daar 'n sinkroniese sowel as 'n diakroniese faset <sup>9</sup>. In hierdie opsig word sinkroniese en diakroniese aspekte in die analise en interpretasie van die teks nie as onderling onverenigbaar beskou nie (Boorer 1989:207; Jonker 1993a: 204; Rendtorff 1993:52), maar komplementêr tot mekaar <sup>10</sup> aangewend.

In it I will argue the following: that our understanding of the present form of Genesis can be substantially deepened through historically informed analysis of its intense multivoiced character (Carr 1996:3).

Die fokus is met ander woorde nie hier gerig op slegs een aspek, soos byvoorbeeld die voorgeskiedenis of wordingsgeskiedenis (“pre-history”), van die teks nie.

---

<sup>7</sup> 'n Interdisiplinêre of multi-dimensionele benadering word deur die aard en beskikbaarheid van die bronne tot beskikking van die historikus beïnvloed (Edelman 1991:14).

<sup>8</sup> Hier word nie gepoog om die verskillende metodes met mekaar te vergelyk nie. ('n Nuttige oorsig word in dié verband aangebied deur Douglas A. Knight en Gene M. Tucker, 1985). Hier word slegs gewys op die (moontlike?) bydrae van die verskillende metodes in terme van die voorgestelde leesstrategie met die oog op 'n “integrated methodology” (Knierim 1985:157).

<sup>9</sup> Die term “intertextuality” verwys onder meer na die “social setting of a given writing or author in antiquity in order to shed light on, and sometimes enlarge or constrain the dialogical context within which the writing or the author participates” (Hatina 1999:29).

<sup>10</sup> Carr (1996:14) verwys na die wedersydse betrekking van verskillende metodologiese benaderings as basiese uitgangspunt vir 'n interdisiplinêre gesprek.

For, according to the commonly accepted methodological principles, only the “original” text, freed from “redactional” additions and from “secondary” linking to other texts, could be used as reliable means for reconstructing history or the history of traditions (Rendtorff 1988:299).

Om die gegewe teks (“the text in its given shape”) as vertrekpunt te neem beteken nie dat die aspekte wat verband hou met die diakroniese <sup>11</sup> geïgnoreer word nie (Rendtorff 1988:299) <sup>12</sup>. Met inagneming van die “plurality of methods” (Rendtorff 1988:299) word aspekte wat verband hou met die diakroniese karakter van die teks in verband gebring met die sinkroniese gestalte daarvan.

A multidimensional methodology, on the contrary, takes seriously the presuppositions of each method, and endeavours to interrelate these methods on another level (Jonker 1993:111).

In dié ondersoek word die gegewe <sup>13</sup> teks <sup>14</sup> (sinkronies) as basiese vertrekpunt geneem (Kaiser 1975:15). Die literatuur is in die eerste plek beskikbaar in die formaat van die finale redaksie daarvan.

---

<sup>11</sup> Rendtorff (1988:301) verwys na dié aspek as die “depth dimension” van die teks.

<sup>12</sup> Teenswoordig beweeg die sogenaamde diakroniese benaderings en sinkroniese benaderings tot die teks nader aan mekaar deur die wedersydse belangstelling in en klem op die “disunity” van die teks, sowel as die bestaande “present” voorkoms van die teks (Carr 1996:11).

<sup>13</sup> In dié verband word die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* gebruik (Kaiser 1975:15).

<sup>14</sup> Rendtorff wys op die metodologiese tekortkoming gedurende 1940-1960 waarvolgens “the *given text* of the Hebrew Bible is rarely taken as the subject of interpretation or as material for historical exploration”. *Textkritik* is tekenend van die diakroniese aspekte onderliggend aan die teks (Jonker 1993a:233).

It is much more problematic first to establish original texts from the present text and then to identify the later layers than to identify the latest layers first and to inquire into their pre-history (Knierim 1985:156).

Die literêre gestalte van die tekste wat ondersoek word, vereis onder andere dat die eenheid of tekstuele verband (Deist & Burden 1980:18) daarvan vasgestel word, dit wil sê aandag word aan die teksafbakening (“Abgrenzung”) gegee (Kaiser 1975:24; Fohrer 1983:17). Vervolgens word vanuit 'n literêr-kritiese <sup>15</sup> perspektief gekyk na die teks.

Es stellen sich ihm doch die Fragen nach dem *formalen Aufbau*, der *stilistischen und syntaktischen Eigenart*, der Besonderheit des *Wortschatzes* und die möglichen *rhythmischen Struktur* der Texte (Fohrer et al 1983:19).

In die analise van die teks tot ons beskikking, synde die medium in hierdie geval (Jonker 1993:230), kan 'n onderskeid getref word tussen die diakroniese aspekte en sinkroniese aspekte van die teks/medium. Wat die sinkroniese aspekte betref, kan die teks beskryf word in terme van die struktuur daarvan <sup>16</sup>, waaronder grammatikale, literêre en retoriese aspekte (Fohrer 1983:19; Jonker 1993a:230). Die diakroniese aspekte van die medium/teks word, onder andere, deur tradisie-historiese (*Traditionskritik*) perspektiewe belig. Vanuit 'n vorm-kritiese perspektief (*Formen- und/oder Gattungskritik*) word die sinkroniese aspek van die teks nader omskryf (Kaiser 1975:28; Jonker 1993a:234) waarvolgens, onder andere, die relasie van die literêre eenhede tot hul “environment” (Van Seters 1975:252) na vore tree.

---

<sup>15</sup> Literêre-krities moet nie sonder meer met bronne-kritiek (“source criticism”) gelyk gestel word nie (Rendtorff 1977:24; Knierim 1985:131).

<sup>16</sup> “Narrative analysis” sluit hierby aan waar veral gekyk word na “narrative action”, “plot”, en die rol van die verskillende karakters of “participants” (Culley 1985:171).

Die literatuur (“genres”) en die spesifieke gestalte daarvan (“formulas within them”) hou verband met die die samelewing waaruit dit voorkom (Tucker 1971:2). Meer spesifiek hou die geykte gestalte daarvan verband met 'n konteks wat gekenmerk word deur herhaalde gebeure (“recurring situations”) (Tucker 1971:2). Die korrelasie tussen 'n bepaalde genre en 'n moontlike lewenskonteks word bemoeilik in die lig van die gebrek aan 'n omvattende sosiologiese en kulturele verstaan van Ou Israel (Knierim 1985:144). Dit is vanselfsprekend dat argeologiese gegewens 'n belangrike bydrae lewer tot die verstaan van die sosio-kulturele situasie (Clements 1991:3).

The term refers to the sociological situation which produced and maintained the various genres - such as the activity of the cult, the legal institutions, the “school”, the family life, the tribal institutions, or the institutions and customs of the royal court (Tucker 1971:15).

Die lewenskonteks kan, net soos die genre, meer algemeen of meer spesifiek gedefinieer word. Die lewenskonteks (*Sitz im Leben*) verwys na die sosiologiese situasie wat aanleiding gee tot die spesifieke gestalte van die teks (Knierim 1985:137)<sup>17</sup>, sowel as die kontinuering daarvan. Daar word met ander woorde ruimte gelaat vir die sekondêre aanwending van 'n spesifieke vorm/ *genre*. Die sêkondere aanwending van die teks/ literêre eenhede dui op die sinkroniese sowel as diakroniese aspek van die sender asook van die medium/teks en word na aanleiding van 'n redaksie-historiese vraagstelling aan die orde gestel (Jonker 1993a:234)<sup>18</sup>. Opsommenderwys, naas die tekstuele samehang (teksafbakening) word in

---

<sup>17</sup> Knierim (1985:124) wys in dié verband op die “historicality of the text itself” waarvolgens, onder andere, die verband tussen die teks en die lewensituasie aangedui word, en wat noodwendig aanleiding gee tot 'n historiese verstaan van die teks.

<sup>18</sup> Carr (1996:11) wys in dié verband op die benadering van Hartman (1986) waar “the 'fault lines' become a literary aspect of an irresolvably complex text, not noise to be tuned out”.

die hantering van die teks gekyk na aspekte wat verband hou met die diakroniese sowel as sinkroniese karakter daarvan. Eksegese het immers ten doel 'n meer ingeligte verstaan van die teks (Hayes & Holladay 1987:131). Na aanleiding van die analise word van die belangrike teologiese perspektiewe wat na vore tree by wyse van die gevolgtrekking beklemtoon. In die historiese diskoers, dit wil sê “historical exegesis” (Knierim 1985:157), funksioneer die verskillende elemente van die kommunikatiewe situasie/proses nie onafhanklik van mekaar nie (Deist & Burden 1980:49), maar vorm dit 'n deel van die konseptualisering van 'n holistiese perspektief/ eksegese waar die teks veral in relasie to die kulturele bedding daarvan verstaan word.

This does not mean that every exegete has to specialize in each and every exegetical methodology. It rather means that he/she should be aware of the strategies followed in various exegetical methodologies and of how these strategies contribute to the description of aspects of the communication situation (Jonker 1993a:233).

Die ondersoek word vanweë die omvang van die probleem beperk tot die doodsberigte/grafvertellings in Genesis 12-25<sup>19</sup>. Daar word veral gefokus op Genesis 15, Genesis 23 en Genesis 25:1-11, dit wil sê tekste wat spesifiek na die dood en na die familiegraf verwys<sup>20</sup>. Die fokus op die betrokke tekste wat bestudeer word, beteken hoegenaamd nie dat die Bybelse gegewens ten opsigte van grafte en die daarmee verbandhoudende temas (grafgebruike, opvattinge oor die dood ensomeer) daardeur

<sup>19</sup> Alhoewel die Abraham verhaal (Genesis 12-25) relatief kort is, het die bespreking daaromheen so omvattend geraak dat dit nie moontlik is om al die verskillende aspekte wat ter sprake mag wees in die gesprek rondom die teks byeen te bring (Van Seters 1975:1).

<sup>20</sup> In Genesis word verwys na die graf in die volgende tekste: Gen 15:15; Gen 23; Gen 25:1-10; Gen 25:17; Gen 35:16-21; Gen 35:28-29; Gen 37:35; Gen 42:38; Gen 46:30; Gen 47:29-31; Gen 48:7; Gen 49:29-33; Gen 50:1-13/14; Gen 50:22-26.

uitgeput is nie. Die tekste illustreer die samehang tussen die gemeenskap en die familiegraf - wat ook na vore tree in die argeologiese rekord (Hoofstuk 3) - en belig verskeie aspekte<sup>21</sup> wat verband hou met die betrokkenheid van die gemeenskap by die familiegraf<sup>22</sup>. In dié opsig is dit veral die verband tussen die doodsberigte en genealogiese materiaal wat belangrik is.

Die samehang tussen religieuse dokumente en die kulturele bedding daarvan kan 'n bydrae daartoe maak dat ons die teologiese betekenis van die tekste<sup>23</sup> wat ter sprake kom, beter kan verstaan.

Construing new windows, and looking through the old and the new ones, we might discover over and over again in the familiar textual forms new aspects of meaning (Van Wolde 1997:1).

---

<sup>21</sup> Sodoende is dit moontlik om sekere nuanses met betrekking tot die teologiese betekenis van die teks te belig (Carr 1996: 15):

Locating different voices in Genesis along this alternative narrative line can help us to focus on the sometimes subtle distinctions between these voices, rather than blend their perspectives into one.

<sup>22</sup> In die kommunikatiewe situasie wat in die leesstrategie ter sprake kom, is die argeologie een van die belangrike gespreksgenote.

<sup>23</sup> Robinson (1986:595) kontrasteer die genealogie met die narratiewe gedeeltes van die boek Genesis en laat sodoende nie reg geskied aan die teologiese betekenis van die genealogieë of genealogiese materiaal wat volgens hom niks het om te vertel nie - "No doubt stories are there to tell, but the genealogies do not tell them". - en slegs die verhale bind, d.w.s. as "connectors" funksioneer.

## 4.2 Die familiegrafvertellinge in Genesis 11:27-25:11

### 4.2.1 Algemeen

Die verhale in die boek Genesis word oor die algemeen soos volg ingedeel<sup>24</sup>: Genesis 1-11 (voorgeskiedenis)<sup>25</sup>, Genesis 11:27<sup>26</sup>/12:1 - 25:11 (Abraham vertelling); Genesis 25:12-36:34 (Isak: Jakob-Esau vertelling), en Genesis 37 - 50<sup>27</sup>. Genealogiese<sup>28</sup> materiaal omraam die verhaaleenhede by wyse van 'n inleiding (Gen 11:27-32; Gen 25:19-28; Gen 36/37:1) en 'n slot (Gen 25:12-18; Gen 36; Gen 49/50:22-23) (Westermann 1985:548).

Genesis 11:27 - 25:11 word as 'n eenheid beskou met 'n komplekse wordings-geskiedenis (Vosloo 1981:14; Brueggemann 1982:106; Westermann 1985:33). Coats (1983:102)

---

<sup>24</sup> Die voorgestelde indeling van die boek Genesis kan op grond van inhoud en styl gehandhaaf word (Wenham 1988:12; Coats 1983:14). (Sien ook Aanhangsel 2)

<sup>25</sup> Genesis 1:1-11:32: Die sogenaamde voorgeskiedenis val buite die bestek van hierdie ondersoek. Die verband van die voorgeskiedenis met die res kom nogtans duidelik na vore, veral deur die rol wat die geslagsregisters speel in Genesis as geheel. Die wyse waarop genealogiese materiaal 'n bepaalde raamwerk vir die verhaal daarstel en die verband tussen die verskillende eenhede handhaaf is al verskeie kere opgemerk (Von Rad 1972:126; Coats 1983:19; Westermann 1985:573; Turner 1990:52).

<sup>26</sup> Die Abraham verhaal word ingelei (Genesis 11:27) met die vaste formule "Die familie-geskiedenis van Terag" (וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תֵּרַח) (Cohn 1983:6).

<sup>27</sup> Genesis 37-50 (die nageslag van Jakob met spesifieke verwysing na Josef) word as 'n later byvoeging tot die patriargale verhale beskou (Gottwald 1985:145, 551) en handel oor Jakob se nageslag.

<sup>28</sup> Die voorkoms van die term תּוֹלְדֹת op strategies belangrike plekke (elf kere) in die Boek Genesis is opvallend, waar dit met die uitsondering van Genesis 2:4a as opskrif funksioneer (Jagersma 1995:11). Die verdeling van Genesis in verskillende, maar verbandhoudende, tradisionele kompleks-ketting verhaaleenhede kom veral na vore in 'n duidelik gedefinieerde inleiding en slot (Coats 1983:30). Die oorbeklemtoning van die komposisionele aard van die teks het tot gevolg dat die eenheid en strukturele koherensie van die 'connected text' (Von Rad 1972:13) nie genoegsaam waardeur word nie (Fox 1989:32).



hanteer Genesis 11:10 - 25:26 (?) as 'n eenheid wat handel oor die familiegeskiedenis van Sem, waarvan Abraham die tiende geslag verteenwoordig. Die Abraham verhaalsiklus (Genesis 11:27 - Genesis 25:11) word ingelei met (וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תְּרָח) die genealogie van Terag<sup>29</sup> - insluitend die berig van Terag se dood (Genesis 11:27-32)<sup>30</sup>. Die verhale<sup>31</sup> in Genesis 11:27-25:11/(18) word voorgestel as die familiegeskiedenis van Terag (Genesis 11:27) en handel hoofsaaklik oor Terag se seun, Abraham. In teëstelling met die ander komponente van die voorvaderverhale bestaan Genesis 11:27 - 25:11 hoofsaaklik uit individuele verhale ("single narratives")<sup>32</sup>. Die verskillende verhaaleenhede hou verband met mekaar en ontsluit die tema van die verhaal op besondere wyse (Steinberg 1993:36). In dié verband praat Anderson van die integriteit van die verhaal (1988:355):

The story of Abraham and Sara, though part of the larger ancestral history, has its own integrity. It can stand by itself, and be read for itself.

Thompson omskryf die literêre genre as "traditional complex-chain narrative" wat bestaan uit 'n samestelling van verskillende verwerkings van tradisionele materiaal (1987:62):

<sup>29</sup> Steinberg (1993:46) identifiseer 'n voorafgaande genealogiese proloog in Genesis 11:10-26.

<sup>30</sup> Von Rad (1972:156) neem aan dat dié gedeelte afkomstig is van die sogenaamde "*toledoth book*", m.a.w. as deel van die raamwerk van die Priesterlike dokument.

<sup>31</sup> Arden-Close (1951:70) tipeer die literêre vorm as 'sagas', dit wil sê, "brief imaginative stories of simple plot and few characters, set in traditional past and lacking documentation, that recount the deeds of ancestors or leaders in overcoming great difficulties" Gottwald (1985:98). Die tipering van die verhale as sages word ook deur Coats (1983) gevolg. Westermann (1985:50) beskou die tipering van die verhale as "*Sage*" of "folk story" as 'n onnodige beperking en verkies die meer algemene tipering "patriarchal stories". Deurlopende temas in die verhaalsiklusse is die landbelofte en nageslagbelofte (Jagersma 1995:16).

<sup>32</sup> Jagersma (1995:8) beskou die feit dat die verhale 'architektonisch so knap geredigeerd' is, as aanduiding dat die doel van die verhale nie primêr is om 'n historiese verslag daar te stel nie.

They consist of multiple units of narrative, each of which bears its own literary meaning and function. Many, perhaps most, have their own prehistories. Specific motifs, plot directions, thematic orientations, and other narrative elements, can be recognized within each unit as independent realities.

Die verhaal beslaan verskillende temas (Brueggemann 1982:106; Anderson 1988:353) waarvan veral die tema van land en nageslag sentraal staan (Vosloo 1981:14; Deist 1987:13; Moberly 1992:23). Na die inleidende genealogie van Terag (Genesis 11:27-32)<sup>33</sup> word 'n sentrale tema (land en nageslag) aan die orde gestel (Genesis 12:1-3)<sup>34</sup>.

Die hoofkarakter in die verhaal is Abraham - wat dikwels gesien word as verteenwoordigend van die volk Israel (Moberly 1992:22) - aan wie God 'n land en 'n nageslag belowe. Dié tema word in die familiegeskiedenis wat volg (Genesis 12:1-25:11), en in die lig van God se belofte aan (Carr 1996:79) en verbond met Abraham (Coats 1983:102), op meer dramatiese wyse verder ontwikkel (Steinberg 1993:47). Die vervulling van die belofte kom telkemale in gedrang (Moberly 1992:23), veral in die lig van die aanvanklike kinderloosheid van Sara en die gebrek aan 'n eie grondgebied (Anderson 1988:356). In die verhaal of familiesage (Coats 1983:102) word net sekere fasette of stadiums in die verloop van die familiegeskiedenis aan die orde gestel (Steinberg 1993:35). Enkele gebeure tree meer prominent na vore wat veral betekend is vir latere geslagte (Von Rad 1972:35). Vervolgens tree die wyse waarop individue voor sekere kritieke momente in dié "family cycle" te staan kom duidelik na vore.

---

<sup>33</sup> Daar is algemene konsensus dat die aartsvaderverhale begin met Genesis 11:27, d.w.s. die 'familiegeskiedenis' van Terag (Steinberg 1993:42).

<sup>34</sup> Prewitt (1981:87) beskou die boek Genesis as 'n aaneenskakeling ("concatenation") van verhale wat vanuit 'n sosiologiese perspektief 'n aanduiding gee van die verskillende verwantskapsrelasies en nie net beskou moet word as 'n 'geskiedenis van Israel' bestaande uit 'n genealogiese opvolging nie.

These “life crisis” points in the family cycles - birth, **death, rites of passage** - are as important to the relationships of the system as they are to the individuals in the system, at least when we view what is depicted in a story from an anthropological perspective (Prewitt 1981:88, eie beklemtoning).

Die Abraham verhaal-kompleks word afgesluit (Genesis 25:7-11) met die afsterwe en begrafnis van Abraham (Thompson1987:104)<sup>35</sup>.

Die Abraham vertelling handel in 'n sekere sin oor dood en lewe (Coats 1983:99; Specht 1987:402). Die Ou Testament beskryf nie volledig die rituele wat met die begrafnis van 'n persoon gepaard gaan nie, maar beskryf dit in die algemeen as “en hy is versamel by sy volksgenote” (Genesis 25:8; 35:29), “met die vaders ontslaap” of om “ met die beendere van die vaders bymekaar gemaak te word” (Cooley 1983:47). Om saam met familie begrawe te wees ( 2 Samuel 17:23; 19:38; 21:14; Genesis 47:30,;50:25) is veral van belang in dié verband.

Afgesien van die implisiete tema van lewe (nageslag en land) teenoor dood (afwesigheid van nageslag en land) (Westermann 1985:29), is daar in die familiegeskiedenis van Terag/Abraham (Genesis 11:27 - 25:11) meer direkte verwysings na die dood<sup>36</sup> (en daarmee gepaardgaande gebruike) in Genesis 15: 2,15; Genesis 23; en Genesis 25:7-11.

---

<sup>35</sup> Direk hierna volg die genealogie van Ismael (Genesis 25:12-18). Genesis 25:12-18 funksioneer op 'n soortgelyke wyse as die genealogie van Sem in Genesis 11:10-16, “genealogical superscription” wat as oorgang funksioneer tot die daaropvolgende verhaal siklus, die ‘familiegeskiedenis’ van Isak (Steinberg 1993:43).

<sup>36</sup> Coats (1983:319) definieer doodsberigte as soortgelyk aan geskiedenis, d.w.s “the intention to record without developing the points of tension characteristic for plot”. Die doodsberigte kom vervolgens voor in Genesis 23:1-20; 25:7-11; 25:17-18; 35:8; 35:16-20; 35:27-29.

## 4.2.2 Die belofte van 'n eie land en nageslag aan Abraham: Genesis 15

### 4.2.2.1 Teksafbakening: Genesis 15<sup>37</sup>

Genesis 15 word allerweë beskou as die kern van die Abrahamvertelling (Westermann 1985:230; Brueggemann 1982:140; Blum 1984:366; Turner 1990:70). Inhoudelik omvat Genesis 15 die hooftema (Weisman 1985:56; Nicol 1992:219) van die Abraham verhaal, naamlik die belofte van 'n eie land en 'n eie nageslag (Genesis 12:1-4a).

Die samestelling van die hoofstuk is problematies (Ha 1989:27) en die oënskynlike teenstrydighede veroorsaak dat die hoofstuk nie as 'n eenheid (“organic narrative unit”), onder een noemer (Van Selms 1979:213), beskou word nie (Von Rad 1972:182; Van Seters 1975:253), maar as 'n samestelling van losstaande verbandhoudende beloftevertellings (Snijders 1958:269; Westermann 1985:15).

Die onderskeid tussen die twee gedeeltes (Genesis 15:1-6 en Genesis 15:7-21) word getref na aanleiding van (a) die inhoud (Genesis 15:6) het betrekking op Abraham se geloof, teenoor sy twyfel in Genesis 15:8, en (b) die teenstrydighede met betrekking tot tyd (Genesis 15:5 veronderstal dat dit nag is, maar in Genesis 15:12 word verwys na

---

<sup>37</sup> Coats (1983:133) wys op die kontras tussen Genesis 15 en Genesis 17 - wat aan P toegeskryf word (Carr 1996:79; Westermann 1985:271)- waarvolgens in laasgenoemde, (Genesis 17), die belofte van land ondergeskik gestel word aan die belofte van 'n nageslag. Genesis 15 word toegeskryf aan J (Emerton 1982:17; Kaiser 1958:107) of JE (Coats 1983:123) wat tekens toon van 'n deuteronomistiese verwerking (Anbar 1982:40; Blum 1984:368). Ha (1989:31) bied 'n oorsig oor die voorgestelde samestelling van die gedeelte vanuit die perspektief van die verskillende bronne (“literary sources”) onderliggend daaraan. Nicol (1992:223) wys daarop dat “all too commonly scholars treat the stories as which comprise each set of doublets as if they told the same story, yet, at the very least, each version of each doublet occurs in a different context which contributes to the different effect which it achieves”. Volgens Carr (1996:83) is Genesis 17 na aanleiding van (“in direct dependence on”) die Nie-P tekste (Genesis 15 & Genesis 18:10-14) saamgestel.

sonsondergang wat dag moet veronderstel) (Anbar 1982:40). Genesis 15:7 begin 'n nuwe tema na JHWH se “self-indentification”, soortgelyk aan dié van Genesis 15:1 (Ha 1989:48). Die literêre eenheid van Genesis 15 word vanuit vele oorde bevraagteken.

We have already pointed out that the literary unity of Gen.15 has been called into question on account of the many repetitions, discrepancies, antitheses and breaks of continuity that seem to characterize the chapter (Ha 1989:39)<sup>38</sup>.

Alhoewel die inleidende formule in Genesis 15:1 ( אחר הדברים האלה ) dui op 'n redaksionele verwerking (“editorial connecting link”) van die materiaal (Westermann 1985:217), wys dit nie noodwendig op die gebeure in die vooraf-gaande hoofstuk 14 nie.

These narratives develop family relationships. Genesis 15 is quite different, however; this piece is isolated by structure and, perhaps with ch. 14, by content from its context ( Coats 1983:123).

Na aanleiding van die “formula of self-presentation” (Westermann 1985:15) in Genesis 15:7 (ויאמר אליו אני יהוה), word Genesis 15:7-21 as kontinuering van die voorafgaande Genesis 15:1-6 beskou (Von Rad 1972:186). Genesis 16, wat inhoudelik verskil van Genesis 15 (Coats 1983:130), hoort tot die vorm-kritiese kategorie van verhale wat handel oor die vyandskap tussen twee vroue (Westermann 1985:237), naamlik die Sara-Hagar verhaalsiklus (Steinberg 1993:61).

Twee afsonderlike beloftetradisies (“promise texts”) (Westermann 1985:216; Ha 1989:30), naamlik die van land (Genesis 15:7-21) en nageslag (Genesis 15:1-6), is met verloop van

---

<sup>38</sup> Ha (1989:58) wys daarop dat Genesis 15 vanuit 'n tematiese en literêre oogpunt as eenheid beskou kan word wat 'n progressiewe ontwikkeling toon.

tyd <sup>39</sup> in die Abraham verhaalkompleks tot 'n eenheid <sup>40</sup> verwerk ( Von Rad 1972:182; Westermann 1985:215) <sup>41</sup>. Die twee tradisies word in die vorm van 'n dialoog tussen God en Abraham aangebied (Coats 1983:123). 'n Groot gedeelte van die hoofstuk (sestien verse) beslaan “direct speech” wat aan die gedeelte die karakter van 'n dialoog verskaf (Ha 1989:27). Na die verhale in die voorafgaande hoofstukke waarin die tema van 'n eie land 'n belangrike rol speel, begin die belang van 'n eie nageslag meer prominent na vore tree (Jagersma 1995:175). Genesis 15:1-21 verhaal 'n verdere poging om 'n erfgenaam vir Abraham daar te stel (Steinberg 1993:60).

#### 4.2.2.2.1 Interpretasie <sup>42</sup> van Genesis 15:1-6

Genesis 15:1 funksioneer as die inleiding of “opening statement” (Van Seters 1975:253) <sup>43</sup>. JHWH verskyn aan Abraham in 'n visioen (בַּמְרֹאָה). Die verwysing na die modus van JHWH se verskyning aan Abraham onderbreek nie noodwendig die profetiese “Heilswort”

<sup>39</sup> Die tradisie-historiese vraag na die moontlike datering en verwerking van die beloftetradisies hou verband met die vraag of die verhale in Genesis daaruit ontwikkel het, of andersins dat die beloftes by vroeëre, reeds bestaande, verhale gevoeg of bygewerk is (Weismann 1985:56).

<sup>40</sup> 'n Verskeidenheid literêre genres vanuit verskillende “*Sitz im Leben*” waaronder die koninklike hof, die kultus, profetiese literatuur en regs materiaal is saamgevoeg in Genesis 15 (Van Seters 1975:260). Genesis 15 word tereg beskou as een van die mees komplekse verhale/gedeeltes in die aartsvaderverhale (Anbar 1982:39).

<sup>41</sup> In terme van die sogenaamde bronneteorie word die verhaal gedeeltelik toegeskryf aan die Yahwis en Elohis (Von Rad 1972:183; Coats 1983:12). Dié standpunt word egter nie deur almal gehandhaaf nie (Westermann 1985:217). Westermann (1985:214) kan geraadpleeg word vir 'n oorsig oor die geskiedenis van interpretasie van Genesis 15.

<sup>42</sup> Die HAT (Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal) (1979: 471) definieer “Interpreteer” as “Die betekenis verduidelik, verklaar”, maar ook om “Deur voordrag of voorstelling die aard, wese aantoon”.

<sup>43</sup> Die frase “na hierdie dinge” (Genesis 15:1) kom ook voor in Ester 2:1; 3:1 asook Esra 7:1 en ondersteun 'n latere datering (Anbar 1982:40).

(Jeremia 1:13; 13:3; 33:1; 36:27; 34:12) en is gevolglik nie slegs 'n sekondêre byvoeging nie (Ha 1989:43)<sup>44</sup>. Abraham word in die “*Heilsorakel*” (Kaiser 1958:111) aangesê, by wyse van 'n negatiewe imperatief (אל תירא), om nie bang te wees nie. Die frase word ook gebruik ten opsigte van Isak (Genesis 26:24) en Jakob (Genesis 46:3) waar hulle hulself in 'n potensieel gevaarlike situasie bevind (Hamilton 1990:417). Die potensieel gevaarlike situasie waarin Abraham homself bevind hou verband met sy toekoms (Genesis 15:15). Sonder 'n nageslag sal daar niemand wees om hom te begrawe nie! Na 'n bemoediging<sup>45</sup> van JHWH<sup>46</sup> (Gen 15:1) by wyse van 'n uitdrukking (היה דבר-יהוה) eie aan die profetiese literatuur (Von Rad 1972:183; Anbar 1982:41; Jagersma 1995:176; Westermann 1985:217)<sup>47</sup> bekla Abraham sy lot (Gen 15:2-3). Na die verlossing van Lot en Abraham se oorwinning oor Kederlaomer (Genesis 14)- 'n gebeurtenis wat Abraham se onafhanklikheid en politieke mag illustreer (Steinmetz 1991:36)- besef Abraham sy onmag. Die onmag was veral geleë in die feit dat hy sonder 'n eie erfgenaam sou sterf indien sy situasie nie verander nie.

His concern is not that he has no male progeny (he does not query, why am I childless ?), but the possibility that he may never have any progeny (Hamilton 1990:419).

<sup>44</sup> Die term במחזה wat ook in Numeri 24:4, 16 en Esegïel 13:7 voorkom, dui op die nagtelike openbaring (Anbar 1982:41) ) en word as aanduiding van 'n laat datering beskou (Westermann 1985:218) en dra daartoe by dat Abraham as 'n profeet voorgestel word (Hamilton 1990:418).

<sup>45</sup> Die metafoor van God as 'n skild is moonlik afkomstig vanaf die taalgebruik ( Ps 3:3; 28:7; 33:20) eie aan die kultus (Von Rad 1972:183). Die term “beloning” (שכר) - waar die gebruik van die naamwoord as simbool in latere gedeeltes (soos onder ander Jeremia. 31:16; Psalm 127:3 & 2 Kronieke 15:7) voorkom (Anbar 1982:41) - funksioneer soms in die sin van ekonomiese skikking (Brueggemann 1973:141). Daar is dus tot 'n seker mate reeds 'n sinspeling op ekonomiese en juridiese aspekte onderliggend aan die verhaal. In Psalm 127: 3 word die nageslag pertinent as beloning (“reward”) aangedui (Hamilton 1990:419).

<sup>46</sup> Die term מגן (“shield”) het betrekking op JHWH (Ha 1989:17) wat Abraham sal beskerm (“divine protection”) (Hamilton 1990:419).

<sup>47</sup> Die frase “hayah debar Jhwh” (היה דבר-יהוה) is 'n *terminus technicus* vir die goddelike toespreke tot 'n profeet (Von Rad 1972:183; Van Seters 1975:253).

Die literêre genre van Genesis 15:2-3 is volgens Van Seters (1975:255) dié van 'n klaaglied. Ha (1989:44) beskou die genre nie as dié van 'n klaaglied nie, aangesien daar sprake is van progressie tussen Genesis 15:2-3 & 4. Met ander woorde, hier is nie slegs sprake van herhaling nie. Maar Abraham se reaksie op die toespreke van JHWH antisipeer 'n klag, naamlik dat daar vir hom nie 'n erfgenaam bestaan nie, en dié situasie van kinderloosheid kompliseer die proses van erflating (Davies 1981:257-369 ;Coats 1983:124). Die term יורש (manlik ekv. participium) “beerben” (erf, of in besit neem) het in die Ou Testament meesal die land as objek (Jenni & Westermann 1984:780). Abraham se toekoms is uitsigloos vanweë die situasie van kinderloosheid (עריר) waarin hy homself bevind (Gen 15:2), en dat hy gevolglik sal sterf sonder 'n erfgenaam (Gen 15:3).

Die term הולך - letterlik “gaan” - beteken in die konteks van die strewe na 'n eie erfgenaam (Ha 1989:19) om te *sterf*<sup>48</sup>.

The verb having this meaning without any additional explanatory words is found only twice elsewhere in the Bible, in 2 Chr 21:20 'ārîr “childless”. This word also appears in Lev 20:20-21; Jer 22:30 and in Ben Sira, and thus seems to be late (Anbar 1982:42).

Die verwysing na Abraham se naderende einde sinspeel op die *ouderdom*<sup>49</sup> van Abraham. Abraham se toekoms word ten nouste verbind aan 'n eie erfgenaam wat eindelik ook moet toesien dat Abraham begrawe word. Kinderloosheid is immers as 'n straf van God beskou (Genesis 20:18). Die tema word verder gevoer in die Abraham verhaalsiklus wat eventueel

<sup>48</sup> Sien in dié verband ook Psalm 39:14 (Westermann 1985:219) en 2 Kronieke 21:20. Die tipiese doodsberig-formule word nie gebruik nie maar Abraham antisipeer sy sterwe sonder 'n erfgenaam.

<sup>49</sup> Volgens die Priesterlike weergawe in Genesis 17 was Abraham reeds 99 jaar oud ten tyde van die sluiting van die verbond.



uitloop op die geboorte van Isak (Genesis 21) wat erken sou word as die enigste ware erfgenaam en as vervulling van die belofte (Steinmentz 1991:37). Wetgewing met betrekking tot erflatings het veral ten doel om die familiegrond te bewaar (Numeri 27:8-11) (Davies 1981:268), gebaseer op patrilokale verblyfpatrone “patrilocal residence patterns”, Steinberg 1993:26). Die uitsigloosheid van Abraham se situasie van kinderloosheid is veral daarin geleë dat sy eiendom (erflating) nie deur 'n eie bloedverwant gekontinueer word nie.

But the reward of land requires having heirs. Land is never for one generation. The capacity to transmit land for long generations to come is required. So the large promise depends upon the quite concrete matter of an heir (Brueggemann 1982:142).

Die frase (Genesis 15:2b) “the usurper of my house” (וּבֶן-מִשְׁקָ בֵּיתִי) (Ha 1989:15) kan dui op enige persoon, en die moontlikheid dat Job sy erfgenaam kan wees, word nie uitgesluit nie (Turner 1990:72; Steinberg 1993:9). Die gevolgtrekking waartoe in Genesis 15:2b gekom word is grammatikaal moeilik verstaanbaar, indien enigsins (Von Rad 1972:183; Van Seters 1975:255; Anbar 1982:42; Ha 1989:22)<sup>50</sup>. Die term בֵּית kan nie sonder meer met die Westerse term ‘huishouding’ gelyk gestel word nie (Dearman 1998:117). Dié term verwys na 'n huishouding wat naas die onmiddellike familie dikwels die permanente diensknegte, slawe en nakomelinge insluit. Daaraan onderliggend is dan ook sekere konnotasies, gebruike en rituele wat daartoe bydra dat 'n sekere betekenis toegeken kan word aan die term (Reed 1980:65), waaronder dan ook die familiegraf en erfgename.

<sup>50</sup> Snijders (1958:270) interpreteer die verwysing בֶּן-מִשְׁקָ na aanleiding van Jesaja 33:4 as “attacker”. Dié interpretasie word ook deur Ha (1989:19) voorgestaan.

Die negatiewe interpretasie van Genesis 15:2b as verwysing na “usurper” (Ha 1989:20) word deur die verwysing na Damaskus (דַּמְשָׁק) en daarmee gepaardgaande negatiewe konnotasies gesteun.

The purpose of the gloss is to express the idea that Damascus will not inherit Abraham; the idea would be similar to what we find in Jer. 49:1. See also Jer. 49:2; Ezek. 35:10; 36:2-3; Hab 1:6 and Isa 54:3; 65:9, (Anbar 1982:42).

Waar Abraham moonlik <sup>51</sup> na Lot kon gekyk het as 'n manier om die belofte op sy eie te laat realiseer, skei hulle paaie egter (Genesis 13) en verkry Lot 'n eie nageslag (Genesis 19:31-38). Maar Abraham se besorgheid is eindelijk daarin geleë dat Eliëser (Von Rad 1972:184), die Damaskener <sup>52</sup> sy huishouding in besit sal neem (Van Selms 1979:214), in stede van sy eie nasaat.

A life that cannot be continued from father to son, but breaks off with the childless father, is no integral, prosperous life; it cannot be blessed by God (Westermann 1985:220).

---

<sup>51</sup> Jeansonne (1988:18) argumenteer teen dié moontlikheid op grond van die negatiewe karakterisering van Lot in Genesis 13-14.

<sup>52</sup> Volgens die gebruike van Nuzi kon 'n aangenome 'seun' as erfgenaam die verpligtinge van 'n seun nakom (Kidner D 1976:123 *Genesis: An Introduction & Commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press): “and it is well known that among the the Hurrians a childless man might adopt an heir to ensure his proper burial”. Die oënskynlike ooreenkomste bied egter nie 'n genoegsame oplossing om die teks in Gen 15 in terme van die Nuzi-tekste te verklaar nie (Thompson 1974:230). Van Seters (1968:408) wys op opmerklike ooreenkomste met latere tekste van die Neo-Assieriese (648vC) en Oud-Babiloniese periode. Die betrokke huweliksgebruike het egter oor 'n baie lang tydperk gefigureer met slegs geringe veranderinge. Die verhale in Genesis reflekteer gewoontes wat ooreenkomste toon met gebruike wat laat in die kontinuum voorkom.

Abraham het verskillende moontlikhede gehad ten einde 'n erfgenaam te kry in die lig van Sara se kinderloosheid. Hy kon van Sara skei en met 'n ander vrugbare vrou trou; of naas Sara met 'n ander vrou trou; of kinders verwek by 'n bywyf. Dan was daar ook nog die moontlikheid om 'n kind aan te neem. Indien hy 'n kind sou verwek deur Hagar sou dit slegs die kontinuïteit van 'n nageslag binne familiële verband beteken sonder dat dit enige verdere implikasies sou inhou vir die ekonomiese basis van Abraham se huwelik met Sara (Steinberg 1993:15). Dit is ook nie vreemd dat Sara vir Hagar en Ismael - in ooreenstemming met die kode van Lipit-Ishtar, seksie 25 - wegstuur, dit wil sê, vir Hagar vrylaat sodat haar kind nie kan erf nie (Teubal 1984:40). Dit is inderdaad vreemd dat Abraham vir byna dertig jaar getrou was aan Sara, ten spyte van haar onvrugbaarheid (Teubal 1984:32). Die sinspeling op erfenis beklemtoon die belang van 'n eie nasaat, dit wil sê 'n kind gebore uit Sara.

Questions of property and wealth appear throughout the family stories. And where there is family property, inheritance rights, established by kinship ties, are important (Steinberg 1993:16).

Die kind sal deur Abraham self verwek word (Reed 1980:64; Hamilton 1990:422). 'n Eie nasaat is nie net 'n teken van die vervulling van die beloftes nie, maar terselfertyd natuurlik ook 'n simbool van Abraham se naderende einde (Steinmetz 1991:37). Maar Abraham het in die lig van sy naderende einde (en in die lig van sy en Sara se hoë ouderdom) niks te vrees nie (Genesis 15:1). Indien Abraham sonder 'n erfgenaam sterf, sal hy nie in vrede 'heengaan' nie; dit wil sê, hy sal sterf sonder dat daar iemand is om hom te versorg in die graf<sup>53</sup> en sodoende sy naam in herinnering te hou.

---

<sup>53</sup> Volgens Middel Babiloniese aannemingskontrakte is daar 'n spesifieke verband tussen erflating en grafgebruike, waaronder die verantwoordelikheid van die erfgenaam om die dode in die graf te 'versorg' (Bayliss 1973:120).

Israel does not know a general rule like this for regulating the inheritance. But in the so-called Nuzi texts (fifteenth century B.C., east of the Tigrus) there are several contracts, according to which in the event of childlessness slaves were adopted; **their duty then was to give the testator proper burial** (Von Rad 1972:184, eie beklemtoning):

Nieteenstaande die probleme<sup>54</sup> betreffende die interpretasie van Genesis 15:2b. word 'n belangrike (nuwe) faset ten opsigte van Abraham se toekomstige erfgename in Genesis 15:4 genoem, naamlik dat sy erfgenaam 'uit sy eie binneste' (יצא ממעיך) sal kom.

Abraham will have a son of his own, and his numerous descendants (the point at issue in Abraham's complaint) must now be traced through this son (Turner 1990:73).

Na die bevestiging, met verwysing na die sterre as teken (Brueggemann 1982:145), glo Abraham dat sy toekoms wel seker is, en 'word dit hom tot geregtigheid gereken'<sup>55</sup> (Genesis 15:6)<sup>56</sup>. Die terminologie (צדקה), ontleen vanuit die juridies-politieke lewe

<sup>54</sup> Die interpretasie van Genesis 15:2b is problematies. Verskillende interpretasies word aangebied om die moeilik leesbare teks (ובן-משק ביתי הוא דמשק אליזר) te verduidelik (Westermann 1985:220). Seebass (1963:319) beskou dit as 'n sinspeling op Damaskus (vgl. Gen 14:15). Volgens Thompson (1974:199 e.v.) is daar nie genoegsame aanduidings om Gen 15:2-4 te verklaar as die 'aanneming van 'n slaaf' (Eliëser) as erfgenaam, soortgelyk aan die 'aanneming van 'n slaaf' vgl die regsgebruike van Nuzi (Gordon 1940:2) nie, maar is daar eerder vergelykbare ooreenkomste met die Neo-Assiriese gebruike van 648 v.C. (1968:406). Die algemene konsensus is dat Gen 15:2b nie verstaanbaar is nie (Turner 1990:70). Hamilton (1990:421-2) bied 'n nuttige oorsig oor vorige voorgestelde interpretasies.

<sup>55</sup> Die frase ויחשבה dui op "Jahweh's momentary reaction theologically as an act of conscious judgement" (Hamilton 1990:427).

<sup>56</sup> Sien Ha (1989:24) i.v.m. JHWH as subjek van die toerekening ("reckoned").

(Vriezen 1977:421) en wat vergelykbaar is met deuteronomistiese uitdrukkings (Anbar 1982:44), dui veral op die gevolge (“merit”) van Abraham se geloof in God, naamlik, dat die integriteit van elke persoon in 'n betrokke relasie gehandhaaf word en dat die bestaande orde (balans/ harmonie) gehandhaaf sal bly (Zimmerli 1978:143). Die beloning wat Abraham ontvang vir sy trou aan die Here is veral sigbaar in sy nageslag<sup>57</sup>. Die beloning is nie soseer 'n “vague” sinspeling (Coats 1983:123) op die voorafgaande gebeure in Genesis 14 nie.

In promising Abraham a blood-heir, JHWH “protects” Abraham's future from passing into the hands of a foreign heir and thereby serves as Abraham's “Shield” (Ha 1989:45).

Indien die “beloning” op die voorafgaande gebeure in Genesis 14 dui<sup>58</sup>, sou Abraham se vraag in Genesis 15:2 immers sinloos wees. Abraham weier tog self om die aanbod van Melgisedek te aanvaar (Genesis 14:21-24). Die ‘handhawing’ van Abraham word meer eksplisiet in Genesis 15:15 gestel, naamlik dat hy begrawe sal word saam met sy vaders en in vrede sal sterf (וְאֵתָהּ תִּבְרָא אֶל-אֲבוֹתָיִךָ בְּשָׁלוֹם תִּקְבֹּר בְּשִׂיבָה טוֹבָה)<sup>59</sup> op 'n hoë ouderdom. Die beloning (Genesis 15:1) waarvan Abraham opnuut verseker word, is 'n eie erfgenaam en talryke nageslag. Nieteenstaande die verskille tussen Genesis 12-14, 16 & Genesis 15 is Coats verkeerd in sy beoordeling van Genesis 15, wat volgens hom nie direk aansluit by die tema van verhale wat die verloop van familierelasies verder ontwikkel nie.

<sup>57</sup> In dié opsig is daar interessante en sigbare vergelykbaarheid met 1 Koning 3:6 (Salomo) waar die gedagte van trou beloon word deur die geboorte van 'n seun.

<sup>58</sup> Volgens Blum (1984:368) kan “die Rede vom שכר Abrahams nur so gedeutet werden, dass damit ein Verweis auf den vorausgehenden Kontext impliziert ist”.

<sup>59</sup> Die verwysing na Abraham se hoë ouderdom is nie biologies irrelevant (“biologically irrelevant”) soos wat Carr (1996:85) - met verwysing na die uitsluiting daarvan in Genesis 17 teenoor Genesis 18:11 - beweer nie.

These narratives develop family relationships. Genesis 15 is quite different, however, this piece is isolated by structure and, perhaps with ch 14, by content from its context (Coats 1983:123).

Die belang van die erfgename en nageslag en die sinspeling op die graf (“gaan”) plaas die verhaal in 'n konteks wat kan verseker dat die ‘normale’ gang van sake wat betref kontinuïteit in die familie harmonieus kan verloop<sup>60</sup>. Die toekoms van die familie word gekoppel aan 'n eie nageslag waardeur die erfenis in familieverband gekontinueer word.

The son continues the life of the father; this is what the genealogy expresses. To have no son does not mean to have no heir, but to have no future; there would be no genealogy to trace Abraham through his son to a coming generation (Westermann 1985:220).

Die kontinuering van die ontslape Abraham se lewe word afhanklik gestel van 'n eie seun (Genesis 15:15). Die kontinuering kan eindelik realiseer met verwysing na die familiegraf.

The two segments develop parallel lines and , though embracing quite diverse traditions, qualify as complements (Coats 1983:123).

---

<sup>60</sup> Blum (1984:368) wys op die motiv van “Unzählbarkeit der Nachkommen” as een van die kentekens van die “D-Verheissungen”. Coats (1983:123) beskou die “beloning” wat ter sprake kom as sinspeling op Genesis 14:20-24. Die beloning wat ter sprake kom, word egter in die vooruitsig gestel, d.w.s. dit moet nog realiseer.

#### 4.2.2.2 Interpretasie van Genesis 15:7-21

Die landsbelofte (Gen 15:7-21) word gekoppel deur middel van Genesis 15:7 aan die belofte van 'n eie nageslag/erfgenaam (Gen 15:1-6) (Von Rad 1972:186). Soortgelyk as in Genesis 15:1 (Ha 1989:48), spreek JHWH weer tot Abraham (וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יְהוָה), Abraham se vrese (landloosheid en kinderloosheid) word deur JHWH uit die weg geruim, en dit word op 'n rituele wyse beëdig. Die bemoediging vind plaas in die konteks van JHWH se verskyning (“divine oracle of revelation”) aan Abraham.

The form of the divine speech in the above passage is the “self-introduction formula” (*Selbstvorstellungsformel*) frequently encountered in the cultic language of the Holiness Code, the Priestly Code, Ezekiel, and Deutero-Isaiah (Van Seters 1972:455).

Die identifikasie van JHWH herinner aan die eksodus tradisies (Levitikus 25:38; Deuteronomium 5:6; Eksodus 20:2), wat nou van toepassing<sup>61</sup> gemaak word op Abraham se situasie en beklemtoon die feit dat Abraham se toekoms deur JHWH self verseker word (Ha 1989:48). Die toekoms is nou gekoppel aan 'n erfgenaam (Genesis 15:4) en 'n eie grondgebied (Genesis 15:7) as besitting (Westermann 1985:223). Die verwysing na Ur van die Galdeërs (Genesis 15:7) reflekteer die latere aktualisering van die vertelling<sup>62</sup>, moontlik die na-eksiliese periode (Neo- Babiloniese tydvak).

---

<sup>61</sup> “Unlike the experiences of Israel in Egypt, however, there is no explicit biblical tradition that Abraham was in any peril in Ur from which he needed liberation” (Hamilton 1990:429).

<sup>62</sup> Die deuteronomiese strekking (Deuteronomium 3:1) van Genesis 15:7 sluit in 'n sekere opsig hierby aan (Anbar 1982:46).

So the period from which the Abraham tradition is being viewed is the late exilic period, and it is to the exilic community that the words of this chapter are being addressed (Van Seters 1975:264).

In teëstelling met die klag in Genesis 15:2, versoek Abraham 'n bevestiging (Gen 15:8), 'n borg (Coats 1983:124), dat hy wel die land in besit sal neem. Alhoewel dit tot 'n sekere mate ooreenstem met Genesis 15:2, is die strekking daarvan nie die vertwyfeling van Abraham nie, maar is dit gerig op die bevestiging van dit wat in Genesis 15:7 (grondbesit) belowe word (Ha 1989:50). Die bevestiging word by wyse van 'n verbondsluitingsritueel <sup>63</sup> (Genesis 15:9-10,17) beëdig (Von Rad 1972:186; Westermann 1985:225; Ha 1989:50; Hamilton 1990:433). Die roofvoëls (Genesis 15:11) wat die karkasse wil toesak, word deur Abraham verwilder <sup>64</sup>. Volgens Ha (1989:50) is dit 'n sinspeling op 'n vreemde element (soos Eliëser in Genesis 15:2) wat die verloop van gebeure bedreig <sup>65</sup>. Dit kan ook 'n sinspeling wees op die onheil ("omen") waarmee Abraham in Genesis 15:13-16 gekonfronteer word (Anbar 1982:47).

In Genesis 15:12-16 ontvang Abraham 'n belofte ("promise speech") van JHWH (Coats 1983:123). Abraham is besorg oor 'n erfgenaam, maar ontvang bemoediging ("an explanation of history dressed in prophetic garb", Westermann 1985:223) dat hy volgens aanvaarde gebruike *begrawe* sal word. Genesis 15:12 dien as inleiding tot die

---

<sup>63</sup> Begg (1988:37) wys op die offer-karakter van die ritueel wat na vore tree in die latere interpretasies ("*Nachgeschichte*") van die teks.

<sup>64</sup> Word hier moontlik gesinspeel op die vloek van nie behoorlik begrawe te word (Deuteronomium 21:22-23; Jeremia 22:19) en deur die voëls (Jeremia 7:33; 16:4; 19:7) opgeëet te word (Frerichs 1991:16)?

<sup>65</sup> Het Abraham se ang (Hamilton 1990:434) of vrees (אִימָה) dalk daarmee te maak dat hy steeds sonder 'n erfgenaam is wat moet toesien dat hy op 'n behoorlike wyse begrawe word?



voorspelling/belofte wat volg in Genesis 15:13-16 (Ha 1989:52). Die voorspelling het betrekking op sy nageslag (Genesis 15:5) wat met baie rykdom <sup>66</sup> sal terugkeer.

What is striking here is that it is not the liberation from slavery that is announced, but the fact of the return, just as in v. 16a (Westermann 1985:227).

Daarteenoor sal Abraham begrawe word in die land wat hy ontvang.

Hence, the prophetic utterance sets in bold relief the gift of land and bestowal of blessing as the bond between Abraham's future and that of his descendants (Ha 1989:53).

Die uiteindelijke resultaat van die gerusstelling - in die vorm van die teofanie terwyl Abraham slaap, Genesis 15:13-16 (Von Rad 1972:187) - is dat Abraham 'in vrede na sy vaders sal gaan' (וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל-אֲבוֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם וְתִקְבָר בְּשִׁיבָה טוֹבָה).

The verse is the classical expression of a "happy death", of which the Old Testament speaks in a number of passages, especially in the patriarchal narratives (Westermann 1985:227).

Die oënskynlike stilswyende aanvaarding van die dood is nie net te verklaar in terme van die Ou-Testamentiese beklemtoning van die gemeenskap nie (Frerichs 1991:20), maar ook van die wete dat die ontslapene in die familiegraf deur sy nageslag onthou sal word (Van

---

<sup>66</sup> Die spesifieke frase wat gebruik word (בְּרִכְשׁ גְּדוּלָה), kom slegs nog in Daniël 11:28 voor, d.w.s. in literatuur wat as oorwegend laat beskou word (Anbar 1982:47).

der Toorn 1996:208). Die uitdrukking, 'in vrede na sy vaders te gaan', word in die algemeen gebruik as verwysing na die begrafnis in die familiegraf. In hierdie konteks dui dit nie op Abraham se verlede nie, maar sy toekoms. Wat ter sprake is, is nie soseer die begrawing van Abraham by sy landgenote (Haran) nie (Van Selms 1979:218; Von Rad 1972:187). Terag het immers die land van die Galdeërs uit eie inisiatief verlaat (Genesis 11:31). Abraham tree die toekoms tegemoet na aanleiding van God se opdrag en seën (Genesis 12:1-4) wat dan ook betrekking het op sy nageslag.

The purpose of the narrative was to raise the morale of the people - "whereby shall I know that I shall inherit it?"-by telling them the story of the divine promise to Abraham made in the form of a solemn covenant to bestow the land upon his descendants and to instill confidence in the people that at the end of the exile (cf. Vv 13-14) they would enjoy a renewal of the days of old (Anbar 1982:54).

Die gerusstelling dat Abram (Abraham) in vrede sal sterf, word in die konteks gekoppel aan die bevestiging van die landsbelofte en nageslag (Coats 1983:124). Die bevestiging van die beloftes geskied in 'n sekere sin by wyse van die versekering van 'n familiegraf.

This accords perfectly with the nature of the tradition as an entitlement to land possession (Clements 1967:27).

Von Rad (1972:188) is korrek deur die gedeelte (Genesis 15:13-16)<sup>67</sup> te beskryf as "a cabinet piece of Old Testament theology of history". Von Rad sien die teologiese implikasie egter nie in die verband wat gelê word tussen die familiegraf en die nageslag

---

<sup>67</sup> Alhoewel dit beskou word as 'n later toevoeging (Westermann 1985:223).

nie, maar in terme van God se betrokkenheid (“*providentia generalis*”) in die geskiedenis van die wêreld en van die volk Israel.

Deurdad Abraham 'n familiegraf bekom, kan hy ‘in vrede sterf’; dit wil sê, ‘alles rondom hom is na sy wense’ (Van Selms 1979:218). Dit is opmerklik dat die eerste vermelding van ‘vrede’ (שלום) in die Ou Testament in die konteks van die familiegraf ter sprake kom (Westermann 1985:227). In ‘vrede sterf’ impliseer 'n geseënde lewe en 'n 'goeie dood'. 'n Belangrike aspek van die ‘vrede’ is om begrawe te word (Westermann 1985:227). Dit is insiggewend dat 'vrede' as regsterm, veral in die Ou-Testamentiese regsliteratuur (Eks 21:34, 36,37 ; 22:4; Lev 5:16,24), gebruik word in die sin van herstel (“restoration”) (Milgrom 1976:272) <sup>68</sup>. Die substantief in verband met die werkwoord ‘gaan’, word meermale in die sin van ‘heel’ (Talmon 1997:81), of ‘genoegsaam’ gebruik.

Die Vielschichtigkeit des šalom zeigt sich auch darin, das es äusseres und inneres Genüge umspannt (Jenni & Westermann 1984:927).

Die genoegsaamheid het ook betrekking op interpersoonlike relasies.

In reference to the individual, “wholeness” spells physical and spiritual wellbeing. On the collective level, it indicates harmonious interpersonal and inter-group relations (Talmon 1997:81).

Sonder 'n seun (nageslag) is daar niemand om die familie (-naam) te kontinueer nie. Die kind is 'n nasaat (“seed”) van Abraham en sal op sy beurt weer nasate (“seed”) daarstel om

---

<sup>68</sup> Volgens Talmon (1997:106/7) hou dié term verband met die hoop op die herstel van die Davidies-Salomoniese ryk “ The envisaged restoraton of *'the pax salomonica* in 'the days to come' is probably the most important aspect of the conception of “peace” in biblical literature”.

sodoende die kontinuïteit van die familie te verseker (Delany 1998:140). Om sonder 'n nageslag te sterf, sluit die moontlikheid in dat niemand die graflegging kan waarneem en die familiegraf in stand kan hou nie. In dié verband speel die familiegraf-vertelling 'n wesentlike rol. Die besorgdheid (Westermann 1985:219) oor 'n erfgenaam (Genesis 15:3; 15:4) bevestig juis dat 'heengaan' in hierdie verband verwys na sterf (sien ook Psalm 39:14; 58:9; Job 19:10). Dat Abraham 'in vrede' sal sterwe (Genesis 15:15) word gekoppel aan sy nageslag wat moet toesien dat Abraham op die korrekte wyse begrawe word, dit wil sê in die familiegraf<sup>69</sup>. Na die voorspelling in Genesis 15:12-16 word die ritueel<sup>70</sup> voltooi.

In Gen 15:17, the destructive-salvific qualities of the smoking fire-pot and the flaming torch undoubtedly fit the prediction in vv. 13-16 about the liberation of Abraham's descendants resulting from JHWH's judgment on their oppressors (Ha 1989:56).

Die vertelling se doelwit word daarin gestel dat die nageslag die land sal kry (Westermann 1985:228). Die gebied word in geografiese sowel as etniese terme gedefinieer en stem ooreen met die grense van die Dawidies-Salomoniese periode (Rendsburg 1986:438; Ha 1989:58; Hamilton 1990:438).

---

<sup>69</sup> Alhoewel die spesifieke gebied nie in Genesis 15 genoem word nie, kan aangeneem word dat Mamre, in die omgewing van Hebron, veronderstel word (Genesis 13:18; 14:13).

<sup>70</sup> Die frase (ברית ... ברית) is *terminus technicus* vir die Sinai-verbond en word gebruik met betrekking tot die beloftes aan die vaders ("patriarchal promises") (Ha 1989:57).

### 4.2.2.3 Gevolgtrekking

Die verwerking van die twee ouer tradisies (Coats 1983:123) dateer uit 'n laat tydperk<sup>71</sup> in die geskiedenis van Israel (Westermann 1985:215), met tekens van moontlike invloede vanuit die profetiese literatuur (Jeremia 34:18-20; Jesaja 7:1-17) (Ha 1989:64). Anbar (1982:40) wys in dié verband op die deuteronomiese strekking van die gedeelte<sup>72</sup>, waar die landsbelofte voorwaardelik aan verbondstrou gestel word (Van Seters 1972:451). Die bekendheid van die outeur van Genesis 15 met die Pentateug korpus<sup>73</sup> blyk uit die verskillende aspekte wat in die vertelling na vore tree, waaronder die belofte van JHWH, die tema van geloof, die wedervaringe in Egipte en Eksodus tradisie, die Sinai tradisie (Ha 1989: 106-208), dit wil sê dit het as't ware die voorkoms van 'n samevatting ("compendium of Pentateuchal history") (Ha 1989:15). Moontlike invloede van P is ook op gewys na aanleiding van kronologiese aanduidings (Genesis 15:13) en die verwysing (Genesis 15:15) na Abraham se begrafnis (Ha 1989:94). Die verwysing na "Ur van die Chaldeërs" (Gen 15:7) suggereer 'n laat eksiliese tydperk as konteks vir die verhaal (Van Seters 1975: 269), waartydens die landbesit en nageslag bedreig was.

The present state of scholarship would regard a late stage in the history of the patriarchal promises as the probable period of origin of the texts - a period when the possession of the land (vv. 7-21) and the survival of the people (vv. 1-6) was in

<sup>71</sup> Die gebruik van 'n profetiese formule (Genesis 15:1a) ondersteun 'n later datering vir die hoofstuk. Emerton (1982:29) reken die later jare van die monargie as 'n waarskynlike tydperk vir die bywerk van die beloftetradisies

<sup>72</sup> Die deuteronomistiese verwerking verteenwoordig ook 'n belangrike faset van die profetiese literatuur en verteenwoordig 'n laat stadium in die ontwikkeling van Israel se teologie (Ha 1989:64).

<sup>73</sup> Rendtorff (1977:52) wys veral op die feit dat die temas wat in die Abraham verhaal voorkom in Genesis 15 vooronderstel word.

danger, and the old patriarchal stories were newly revived so as to give surety to God's promise in a time of national danger (Westermann 1985:217).

Die twee beloftes is in die sentrum van die Abraham verhaal-kompleks geplaas (Westermann 1985:217). Die twee aspekte van die verhaal (land en nageslag) het 'n belangrike rol gespeel in die preserving van Israel en die kontinuering van Israel as die nageslag van Abraham.

Later generations, under imminent threat, could reawaken the promises adapted to their situation and dealing with the preservation of the people and the retention of the land, so as to cling to God's assurance when both were in jeopardy (Westermann 1985:230).

Die behoud en identiteit van die na-eksiliese gemeenskap <sup>74</sup> was nou verbonde aan 'n eie grondgebied en nageslag <sup>75</sup> en die klem op die besit van 'n spesifieke grondgebied, asook vertroudheid met Deuteronomiese en Priesterlike tradisies ondersteun 'n eksiliese tydvak as moontlike redaksionele konteks vir die daarstel van die hoofstuk (Ha 1989:209).

Tydens dié periode word gepoog om die hoop van die bannelinge te vestig op die hestel wat sal plaasvind (Ha 1989:209). In Genesis 15 is daar sinspeling (bevestiging) op die herstel van die grondgebied van Israel tydens die Salomoniese era (1 Konings 4:21), wat

---

<sup>74</sup> Die afwesigheid van 'n beroep op die tradisie van God se verbond met Abraham deur profete in die voor-eksiliese periode (slegs Jes 29:22 en Miga 7:20) is opvallend (Clements 1967:11). In Esegïel 3:24 word die eerste keer na Abraham verwys, sonder dat die belofte van 'n nageslag genoem word (Van Seters 1972:449).

<sup>75</sup> Verwysings na die verbond met Abraham (Genesis 15, 17) waarvolgens Israel kan aanspraak maak op Palestina as 'n landgebied toegewys aan Israel deur God, kom veral in Deutero-Jesaja en Esegïel voor.

deur die graf bevestig word. Deur die versekering dat Abraham in vrede na sy vaders kan gaan, word sy vrese oor die gebrek aan grond (eienaarskap van grond) en die kontinuering van grondbesit deur sy erfgenaam (e) aangespreek. In dié konteks is JHWH 'n skild (גִּבּוֹר).

In this context, the metaphor “Shield” is linked to the divine oath which in v. 4 is specifically spelled out as the gift of land to Abraham's descendants (Ha 1989:97).

In 'n sekere sin van die woord kom die aard van die toekomsverwagting van Israel na vore, naamlik 'n toekoms wat alleen kan realiseer deur die kontinuïteit in familiale verband.

Later generations, under imminent threat, could reawaken the promises adapted to their situation and dealing with the preservation of the people and the retention of the land, so as to cling to God's assurance when both were in jeopardy (Westermann 1985:230).

Die sinspeling op aspekte wat verband hou met die familie-graf vertellings, meer spesifiek die kontinuering van die familie en die verband tussen die geslagte, asook die familiegrond, belig 'n belangrike aspek van die teologiese refleksie in Genesis 15. Die ‘gaan’ na ‘n eie land (Genesis 12:4-5) asook die ‘aanskoue’ daarvan (Genesis 13:14) is sinloos indien Abraham sonder erfgename sou heengaan (Jagersma 1995:176). Wat ookal in sy eie leeftyd bereik is sou saam met hom sterf indien hy sou sterwe sonder 'n nageslag.

If Abraham has a special mission and blessing, he will need a son to whom he may transmit this heritage (Steinmetz 1991:29).

Beide die belofte van 'n nageslag (erfgenaam, Genesis 15:1-6), en die belofte van land (Genesis 15:7-21) realiseer in die teenwoordigheid van die graf. Dit is immers die nageslag

wat sou toesien dat Abraham op die korrekte wyse en aangewese plek begrawe word. Die klem op die Deuteronomiese tema van “erfenis” (Carr 1996:165) (“inheritance”) in die verhaal (Genesis 15:3,4,7-8) is opvallend.

Von theologischer Relevanz ist die Wortgruppe im Zusammenhang der dtn.-dtr. Formelhaften Darstellung der Landnahme (Jenni & Westermann 1984:782).

Die beloning wat Abraham ontvang op grond van sy vertroue in God hou verband met 'n eie grondgebied of land (soos deur die graf bevestig word) en 'n nageslag (Anbar 1982:39). Die belangrike rol <sup>76</sup> van die eersgeborene in dié verband tree na vore in die erflating wat hy ontvang (Deuteronomium 21:15-17) en die feit dat die verantwoordelikheid op die nageslag berus het om toe te sien dat die ontslape hoof van die familie op die korrekte wyse en plek begrawe word. In die afwesigheid van politieke instellings, is dit juis die familie en familie-grondbesit wat 'n mate van sekuriteit vir die Israëliete bied.:

The purpose of the insertion of vv 13-16 is not to be sought in the prophecy but in the interpretation of the event. Its point of leverage must be in the context into which it has been inserted, namely, the promise under oath of the land (Westermann 1985:227).

As 'n literêre en teologiese konstruksie wat ontstaan gedurende 'n tydvak waartydens Israel bedreig was (deur die Assiriese, Babiloniese en Persiese magte) en die land en nageslag se toekoms onseker was, word die toekoms van 'n eie land en 'n eie nageslag deur die in

---

<sup>76</sup> Dit is belangrik om daarop te let dat die prominensie van die eersgeborene ook in die geslagsregisters figureer (Milgrom 1976: 337).



besitneem van die familiegraf bevestig (contra Clements 1967:23, wat in Genesis 15 geen verband met enige spesifieke instelling van Israel sien nie).

### 4.2.3 'n Graf vir Sara: Genesis 23

#### 4.2.3.1 Teksafbakening van Genesis 23

Genesis 23 word allerweë as 'n eenheid (“self-contained unit”) beskou (Van Seters 1975:293; Brueggemann 1982:195; Blum 1984:444; Westermann 1985:371; Van Selms 1986:35). Die hoofstuk word voorafgegaan deur genealogiese materiaal (Genesis 22:20-24)<sup>77</sup>. Die verwysing na die seuns van Nahor en hul nageslag - spesifiek die verwysing na Rebekka (אֶת-רִבְקָה) - antisipeer die gebeure wat afspeel in Genesis 24 (Coats 1983:164):

The structural isolation of ch. 23 is perhaps illuminated by the standard source analysis of the unit and its context: 22:20-24 and 24:1-76 are commonly ascribed to J, while this chapter along with 25:7-17 belong to P.

Inhoudelik handel Genesis 23 oor die wyse waarvolgens Abraham 'n graf bekom ten einde sy vrou, Sara, te begrawe (Van Selms 1986:31):

Zelden is men zo zeker, welk opschrift aan een bijbelperikoop gegee moet worden, als hier het geval is: de woorden “dood” en “begraven” mitsgaders hun afleidingen komen in dit hoofdstuk respectievelijk negen- en dertienmaal voor.

<sup>77</sup> Deur Genesis 22 toe te skryf aan die sogenaamde E bron en Genesis 24 aan J word die verband tussen die hoofstukke nie genoegsaam in berekening gebring nie (Hamilton 1995:125)

Wat die struktuur <sup>78</sup> betref, behels die verhaal twee aspekte (Brueggemann 1984:195). Die verhaal in Genesis 23 dui enersyds op die behoefte aan 'n graf (Genesis 23:1-3a) wat dan vervolgens uitloop op die aankoop daarvan (Genesis 23:3b - 16) en die begrafnis van Sara in die graf (Genesis 23:19).

#### 4.2.3.2 Interpretasie van Genesis 23

Volgens Genesis 23:1 is Sara 127 jaar oud, dit wil sê Sara het nog 37 jaar geleef na die geboorte van Isak (Van Selms 1986:31). By wyse van genealogiese materiaal word oor die dood van Sara berig. Voorop word Sara se *ouderdom* gestel (Genesis 23:1)<sup>79</sup>. Die gebruik van kronologiese gegewens is kenmerkend van P (Von Rad 1972:247; Van Seters 1975:293). Direk na die genealogiese inligting wat betrekking het op die ouderdom van Sara, word oor haar dood berig (Genesis 23:2a). Tesame met die *doodsberig* word die plek waar Sara gesterf het uitgespel, dit is Hebron wat vroeër bekend was as Kirjat-Arba (Von Rad 1972:247). Die plek, Kirjat-Arba <sup>80</sup>, word hernoem na Hebron soos wat dit dan bekend staan tydens die latere oorlewering van die verhaal (Hamilton 1995:126). Abraham *rou* oor die dood van Sara (לספד לשרה ולבכיתה) deur beoefening van die toepaslike rituele.

The lamentation for the dead was caused less in those times by the depths of personal grief than by ceremony which was regulated by old custom and rites, for

<sup>78</sup> Pogings om die vertelling in terme van vorm-kritiese kategorieë te beskryf is steeds beïnvloed deur die "documentary hypothesis" (Garret 1991:149).

<sup>79</sup> In Genesis word die ouderdom van die onderskeie persone genoem wanneer oor hul dood berig word (Abraham -Genesis 25:7; Isak - Genesis 35:28; Jakob -Genesis 47:28; en natuurlik Sara Genesis 23:1) (Hamilton 1995:125).

<sup>80</sup> In P word קרית ארבע gereeld gebruik (Genesis 35: 27, Josua 15:13,53; 20:7; 21:11) as verwysing na Hebron (Driver 1905:224)

which one could also hire professional wailing women (Jer. 9.17 f.) (Von Rad 1972:247).

Die rouproses word nader omskryf deurdat Abraham ingaan (אָיבן)<sup>81</sup> - dit wil sê die handeling wat plaasvind is 'n spesifieke ritueel wat gevolg word (Esegiël 24:15-17, 22-23b)- om te rou (לִסְפֹּד) en te huil (וּלְבַכְתָּהּ) oor Sara.

Abraham completes the rites of mourning comprehended by the two verbs סָפַד and בָּכָה, a hendiadys, based on a fixed expression (also in Ezek. 24:23) (Westermann 1985:373).

Die beriggewing van die dood van Sara (Gen 23:1-2), wat geskied by wyse van genealogiese materiaal (Westermann 1985:371), funksioneer as inleiding (Coats 1983:164) tot die res van die uitgebreide familiegraf-vertelling oor die aankoop van die grond (Gen 23:3b-20) as besitting (אֲחֻזַּת-קִבְרֵי). Die vertelling word gekenmerk deur die dialoog tussen Abraham, die Hetiete en Efron. Die dialoog reflekteer die onderhandelinge eie aan ekonomiese transaksies van die antieke Nabye-Ooste (Lehman 1953:17<sup>82</sup>; Pritchard 1965:117; Tucker 1966:77<sup>83</sup>; Coats 1983:165). In die opsig toon die vertelling veral ooreenkomste<sup>84</sup> met die Neo-Babiloniese kontrakte.

<sup>81</sup> Dié werkwoord word ook in Genesis 15:15 in die konteks van doodgaan gebruik en plaas die gebeure in die konteks van die familie "The lament of the dead has its original setting in the family" (Westermann 1985:373).

<sup>82</sup> Lehman (1953:15) wys op die oënskynlike ooreenkomste met die wetgewing van die Hetitiese ryk (1800 - 1200 v.C.).

<sup>83</sup> Tucker (1966:77) wys op die ooreenkomste met Neo-Babiloniese dokumente.

<sup>84</sup> Die hoofstuk is nie op sigself 'n koopkontrak nie (Hamilton 1995:131) maar 'n vertelling ("storytelling") in die vorm van 'n dialoog (Sternberg 1991:29).

More recently another legal background has been proposed for this chapter, namely, sale contracts from the Neo-Babylonian and Achaemenid periods known as “dialogue documents” (*Zweigesprächsurkunde*) (Van Seters 1975:99).

Alhoewel die term “besitting” (אַרְחִיָּה)<sup>85</sup> dikwels betrekking het op grondbesit (“Grundbesitz”) of land (Jenni & Westermann 1984:110), word hier spesifiek na die graf verwys. Die familiegraf-vertelling is as’t ware ’n uitbreiding van die genealogie van Sara (Gen 23:1-2). Dit is immers Sara, wie se dood in Genesis 23:1-2 berig word, wat volgens Genesis 23:19-20 begrawe word in die (spelonk) graf op die stuk grond van Magpela. Die genealogiese materiaal (Gen 23:1-2, 19) word deur P aangevul met die vertelling oor die koop van die stuk grond deur Abraham van Efron, die Hetiet<sup>86</sup> (Coats 1983:164; Westermann 1985:371).

Dit is nie toevallig en ook nie die eerste keer (Genesis 13:18) dat Abraham ten gunste van die grond by Hebron<sup>87</sup> kies nie. Die religieuse belang van die plek ‘by die groot bome van

<sup>85</sup> Die term נַחֲלָה (“inheritance”) word as sinoniem vir אַרְחִיָּה (“possession”) aangedui (Jenni & Westermann 1984:110). Vir die interpretasie van die term (נַחֲלָה-אֱלֹהִים) as aanduiding van die erflating van die ontslapene kan Oosthuizen (1999:16) geraadpleeg word. Gerlemann (1977: 313, 315) wys daarop dat die term אַרְחִיָּה gedurende die 6 eeu v.C. na vore tree in die juridiese sin van die woord. Weinberg (1973:482) wys daarop dat die na-eksiliese בְּתֵי אֲבוֹתָא waarskynlik die verlore אַרְחִיָּה weer in besit sou wil neem.

<sup>86</sup> Hetiet verwys na “Canaanite aborigines Gen 15:20” (Von Rad 1972:247), d.w.s. ’n term wat dui op die voormalige (“pre-Israelite”) inwoners van Palestina (Westermann 1985:373).

<sup>87</sup> Die teenswoordige Hebron is geleë ongeveer 36 km. ten suide van Jerusalem, op die sentrale hooglandgebied van Palestina (20 000 vt. bo seespieël) met die Dooie See 18 myl ooswaarts en 4000 vt. laer as Hebron (Arden-Close 1951:69). Mamre, wat n.a.v. die opgrawings van A.E Mader geïdentifiseer is met Râmet el-Khalîl (Westermann 1985:181), is geleë ongeveer 3 km. noord van Hebron. Die naam Mamre is waarskynlik nie-Semities (Von Rad 1972:173).

Mamre' word deur 'n teofanie (Genesis 18) geïllustreer waartydens die belofte van 'n nageslag bevestig word. Dit is dan ook by die “groot bome van Mamre by Hebron” waar Abraham 'n altaar bou.

The shrine existed as such, according to the ancient cultic legend of Mamre, Gen., ch. 18 (see pp198ff), prior to the Israelite-Canaanite period, while later Israel believed it was founded by Abraham (Von Rad 1972:173).

Hebron word weliswaar nie hier aangedui as een van die **בְּמֹת** heiligdomme nie, maar is na aanleiding van Genesis 12:6 'n “boomheiligdom” (Van Selms 1979:197). Abraham bou (**ויבן-שם מצבה**) by Hebron 'n altaar (Genesis 13:18). Die teofanie (Genesis 18) en die teenwoordigheid van 'n altaar en 'n boom dui op die teenwoordigheid van 'n heiligdom by Mamre<sup>88</sup>. Alhoewel Barrick (1975:592) nie 'n verband sien<sup>89</sup> tussen **בְּמֹת** en die kultus van die dood (voorvader verering) nie, wil dit tog blyk dat daar 'n verband is tussen altare<sup>90</sup> (“local sanctuaries”) en voorouerverering (Van der Toorn 1996:218).

<sup>88</sup> Vlg. Esegïel 6:6, 2 Kronieke 14:2 en 2 Konings 21:3 is die altaar deel van die **בְּמֹת** (De Vaux 1961:285).

<sup>89</sup> Die hipotese dat die **בְּמֹת** onder andere as sentrum vir heldeverering of voorvaderverering gedien het (Albright 1957:257), d.w.s. as 'n “place of burial where the deceased were interred according to pagan rites, cemetery near an ancient pagan cultic installation”, is veral gedurende die 1950s deur Albright en sy studente bevorder (Van der Toorn 1996:217). Albright se hipotese berus op 'n teks-emendasie van Job 27:15 (n.a.v. 'n variasie van Jesaja 53:9a wat by Qumran -1QIsa<sup>a</sup>- gevind is waarvolgens “his grave” en **בְּמֹת** 'n komplementêre parallelisme vorm (Barrick 1975:567). Dit is volgens (Fowler 1982:206) onwaarskynlik dat die **בְּמֹת** 'n rol gespeel het in die kultus van die dood.

<sup>90</sup> 2 Konings 21:3 illustreer die teenwoordigheid van die **מצבה** by die **בְּמֹת** *bāmôth*. Daar word verder ook in Eksodus 34:13 en Deuteronomium 12:3 'n verband gelê tussen die **מצבה**, **מצבה** en die **אשירה**, en in 1 Konings 14:23 word Rehabeam veroordeel vir die bou van **אשירה**, **מצבה**, **בְּמֹת**

Die “funerary character” van die altare <sup>91</sup> blyk onder andere uit die feit van Debora se graf by die “huilboom” (Genesis 35:8) en uit die assosiasie van gebruike wat verband hou met die dood (graf) met die *במורת* (Levitikus 26:30; Esegïel 43:7bβ) (De Vaux 1961:287; Zimmerli 1983:417). Die polemiekie teen die kultus van die dood en gebruik van terminologie wat verband hou met die erfliating (Psalm 16) bevestig die verband tussen die familie se erfenis (“inheritance”) en die kultus van die dood.

Family estate, ancestral graves, and ancestor cult were closely intertwined; they could not very well be disentangled (Van der Toorn 1996:211).

Tydens die nuwe maan (*שחד*) <sup>92</sup> by die plaaslike erfenis “genealogical accounts were employed to invoke the names of the dead ancestors” <sup>93</sup> (1 Samuel 20) (Van der Toorn 1996:214). Dit is moontlik dat daar 'n ouer tradisie in verband met die begrafnis van die voorvaders by Hebron bestaan het, maar die presiese vorm, inhoud of oorlewering daarvan kan nie bepaal word nie (Van Seters 1975:294). Dit is dan ook by Mamre waar Isak op sy beurt moet toesien dat Abraham in die familiegraf begrawe word (Genesis 25:7-11) (Teubal 1984:29).

Die koop van die grond word gemotiveer deur Genesis 23:4. Die doel is om 'n besitting (*אחזת*)(Genesis 17:8) as *graf* (*קבר*) te bekom.

<sup>91</sup> Ragel se graf word gemerk deur 'n *מצבה* (Genesis 35:20) en Moses gebruik twaalf *מצבה* om 'n *מזבח* te bou (Eksodus 24:4).

<sup>92</sup> Die rituele maal (“sacraficial meal”) wat verband hou met die nuwe maan (*שחד*)- “In the early calendrical system, the interlunium was considered the official beginning of themonth” -is verwant aan die Akkadiese *bubbulum*, 'n periode van toenemende rituele aktiwiteit (Van der Toorn 1996:213).

<sup>93</sup> “Unlike the Bablonian *kispum* ritual, the mortuary rites hinted at in the First Book of Samuel take place outside the family home, viz. at graves and in local sanctuaries” (Van der Toorn 1996:218).

In biblical idiom, "holding" (*akhuzzah*) unequivocally refers to possession, as distinct from all other forms of occupying land. The patriarch will not bury his wife, any more than in the next chapter he will marry his son, among the people of Canaan (Sternberg 1991:31).

Na 'n regsGEDING in drie fases - Abraham se versoek; die reaksie daarop van die Hetiete en Efron; en die bepaling van die koopsom- bekom Abraham die stuk grond, wat die grot insluit, as besitting.

The landless Abraham, by the power of the gospel, is made a fellow citizen. By the end of our narrative (vv 17-20), Abraham has fully acquired land and "belongs" in a new way (Brueggemann 1982:196).

Voor die transaksie was Abaraham 'n vreemdeling<sup>94</sup> (Genesis 23:4) in die land -sonder eiendom.

One characteristic combination is that of *ger* and *tósāb*, the so-called "temporary resident". Both words are based on verbal roots meaning "to reside" or the like: *gur* and *yasab*. In both cases the noun refers to a person that originally came from somewhere else and lives now in a surrounding that is not his or her own (Rendtorff 1996: 78).

---

<sup>94</sup> Die gebruik van dié frase en die verwysing na Abraham as 'n "vreemdeling" deur P, is in die konteks meer begryplik as in ag geneem word dat in die (na-) eksiliese tyd Israel grondbesit afgestaan het.

Abraham identifiseer homself as 'n vreemdeling (גר-ותושב)<sup>95</sup> in die teenwoordigheid van die grondeienaars. As sodanig kan hy nie grond bekom sonder die toestemming van die wettige grondeienaars nie (Tucker 1966:77). Die byvoeging van “en 'n bywoner”<sup>96</sup> (ותושב) belig 'n sosio-ekonomiese element van afhanklikheid wat verband hou met die besit van grond al dan nie (Hamilton 1995:128)<sup>97</sup>. Volgens Esegel 47:22 blyk dit dat 'n permanente ‘vreemdeling’ toegelaat moet word om grond te bekom.

According to this statement, the only thing that distinguishes a permanent *ger* from an Israelite is the participation in the possession of land (Rendtorff 1996:85).

Waar Abraham homself in 'n sekere sin distansieer van die Hetiete (בני-חית)<sup>98</sup> beskou die grondeienaars hom as 'n belangrike persoon (“prince of God”) (Von Rad 1972:248). In die lig daarvan dat אלהים ook op die ontslapenes kan dui (Lewis 1991:602; Bloch-Smith 1992:109; Oosthuizen 1999:16), moet die moontlikheid dat “divine ones” geïmpliseer word nie uit die oog verloor word nie<sup>99</sup>, dit wil sê as vooruitgrype op Abraham se toekomstige status. Die identiteit en voortbestaan (herinnering) van 'n belangrike persoon is immers verseker deur 'n behoorlike graflegging vir die betrokke persoon (Frost 1972:439).

<sup>95</sup> Muntingh (1962:556) definieer die term גר as aanduiding van iemand se sosio-ekonomiese status “wanneer iemand uit sy stam- of dorpsverband tree, elders 'n tuiste vind en daar in sekere opsigte in 'n minderheidsposisie verkeer”.

<sup>96</sup> Westermann (1985:373) beskou die frase גר-ותושב as 'n hendiadis, d.w.s. deur gebruik te maak van twee soortgelyke woorde word een begrip aangedui, “he is a settler, come from foreign parts”.

<sup>97</sup> Vir 'n bespreking van dié term kan Van Houten (1991) geraadpleeg word.

<sup>98</sup> Die verwysing na die inheemse bevolking van Siro-Palestina (“land of Canaan”) as Hetiete is kenmerkend van P (Van Seters 1972a:78).

<sup>99</sup> Gottstein (1953:299) verstaan die frase as aanduiding van Abraham se verbintenis met God (“one brought along by God”).



Die koop van die graf behels 'n ekonomiese transaksie <sup>100</sup> tussen Abraham en die vorige grondeienaars <sup>101</sup>. Abraham bekom die grond <sup>102</sup> met die goedkeuring <sup>103</sup> van die gemeenskap (Westermann 1985:373). Na Abraham se versoek vir 'n graf (ארוזת-קבר), maak die Hetiete hom 'n aanbod, om die ontslapene (Sara) in enige graf <sup>104</sup> - van sy keuse - te begrawe. Abraham is nie tevrede om 'n graf verniet te ontvang nie maar dring aan om sy ontslape Sara in 'n graf te plaas wat wettig aan hom behoort.

Clearly it is not her death and burial that is the central theme of chap. 23, but her grave, or more specifically: the *field* with the grave of Machpelah (Deurloo 1994:109).

Abraham wil nie iemand anders se graf hê om te gebruik vir die begrafnis nie, maar soek 'n graf wat aan hom behoort, dit wil sê as wettige eiendom.

Worst of all, the promise of not denying is itself an act of denial since it ignores, and by implication disfavours, Abraham's request for a family vault of his own (Sternberg 1991:32).

<sup>100</sup> In dié verband kan ook na die transaksie gekyk word waarvolgens Dawid die dorsvloerarea by Arauna (2 Samuel 24:18-24) koop (Rabin [sa]: 113).

<sup>101</sup> In dié verband wys Daiches (1929:245) op die betekenis van die frase לעם-הארץ as aanduiding van die wettige grondeienaars wat dan ook die reg sou besit om die grond te verkoop.

<sup>102</sup> Sien in dié verband ook Jeremia 32:15 waar die koop van grond in die konteks van die herstel van Israel aangewend word teen die agtergrond van die Babiloniese verdrukking.

<sup>103</sup> Volgens Reviv (1977:191) was die plaaslike bevolking onwillig om die grond te verkoop en sou hulle eerder 'n graf beskikbaar stel (Westermann 1985:373). Die transaksie word egter tog voltooi tot bevrediging van beide partye.

<sup>104</sup> Die term vir "graf" (קבר) dui op eenvoudige grafte (Kuschke 1977:122), geskik vir die gewone mense (2 Konings 23:6; Jeremia 26:23), asook grotgrafe (Genesis 23:20).

Coats (1983:164) sien die transaksie bloot in die lig van die verkryging van 'n graf, dit wil sê as plek om die ontslape Sara te begrawe, wat nie soseer verband hou met grondbesit (“land promise”) as sodanig nie. Maar, deur as't ware aan te dring op 'n eie grondgebied dui Abraham aan dat hy nie deel van die plaaslike bevolking wil word nie maar homself juis wil handhaaf as grondeienaar naas die bevolking (Sternberg 1991:31)<sup>105</sup>. Sodoende sal dit vir hom moontlik wees om 'n “in group use” van die graf voort te sit (Mallory 1990:24; Pilch 1997:122).

Na die goedkeuring van die Hetiete, versoek Abraham dat die gemeenskap by Efron, die seun van Soar, sal voorspraak doen (Genesis 23:8) sodat hy die (את-מערת המכפלה) Makpelagrot as permanente familiegraf<sup>106</sup> kan bekom (Van Selms 1986:32). Die volle (בכסף מלא) koopsom word aangebied ten einde die onherroeplike aard van die transaksie te beaam (Tucker 1966:79).

Die verband tussen die grond wat Abraham as eiendom bekom deur die korrekte regsproses te volg en die familiegraf word beklemtoon deur die prosedure wat daar afspeel tussen Abraham<sup>107</sup> en Efron. In die openbaar (שער-עירו) en in die teenwoordigheid van die Hetiete - in Genesis 23:10 word daar drie keer na die Hetiete verwys - word oor die stuk grond (השדה) met die grot (והמערה) daarop onderhandel (Westermann 1985:374).

<sup>105</sup> Blum (1984:342) wys in dié verband op die belang van 'n eie grondgebied “Ein grundlegender Aspekt der Abgrenzung von den Nachbarn ist selbstverständlich auch das *Land*, das zweite zentrale Thema unserer Komposition”, wat betrekking het op die “exilischen Komposition”.

<sup>106</sup> Dié verwysing na die graf word in P gebruik en kom ook voor in Genesis 25:9; 49:30 en 50:13 (Westermann 1985:374).

<sup>107</sup> Oud-Babilonies, Oud-Assiriese, Rash Shamra Akkadies en Neo-Babiloniese kontrakte word vanuit die perspektief van die een wat koop, beskryf (Tucker 1966:81).

Vervolgens bied Abraham aan om die veld te koop met silwer as geldeenheid (השדה פסד). Die prys - 400 sikkels silwer (שקל-כסף)<sup>108</sup> - word oënskynlik bepaal deur die grond wat Abraham bekom en nie deur die graf wat hy aanvanklik sou soek nie. Die prys is buitensporig hoog in vergeleke met die 17 sikkels (Jeremia 32:9) wat Jeremia vir 'n stuk grond betaal (Westermann 1985:375) of die area (1 Konings 16:24) wat Omri vir 6000 sikkels kon koop (Von Rad 1972:248). In die transaksie bekom<sup>109</sup> Abraham die stuk grond in die teenwoordigheid van getuies, met die grot sowel as al die bome daarop (וכל-העץ) as besitting (למקנה)<sup>110</sup>. Sodoende kan Abraham vir Sara *begrawe* (Genesis 23:19) in 'n graf wat wetlik aan hom (en later ook aan sy nageslag - Genesis 25:9; 35:29; 49:31; 50:13) behoort.

Die waarde van die besitting word egter nie net deur die markwaarde daarvan bepaal nie, maar deur die feit dat Abraham sy dode (ואת-מתה) kan begrawe.

It is not concerned with the purchase of the cave of Machpela but with the burial of Sarah in a place belonging to Abraham (Westermann 1985: 375).

<sup>108</sup> Van Selms (1986:33) dui die koopsom aan as 4569 gram silwer.

<sup>109</sup> Die gebruik van die term שמע in die sin van "to agree" sluit ten nouste aan by die Neo-Babiloniese dokumente (Tucker 1966:82).

<sup>110</sup> Volgens Levitikus 27:16,22 word 'n onderskeid getref tussen ושדה מקנת en ושדה ארחה, d.i. grond wat gekoop is teenoor erfgrond (Noth 1977:207; Gerleman 1977:316). Die bepaling למקנת dui hier op die wyse of ekonomiese transaksie waarvolgens Abraham die grond bekom (Jenni & Westermann 1984:654). Lehman (1953:16) beskou die insluiting van die hele stuk grond as grondslag vir die oordra van enige feodale verpligtinge. Die kontrak sluit ook die bome op die grond in. - maar sonder dat die presiese ("exact number of trees") aantal aangedui word (Lehman 1953:18). Die grond word verkry sonder verwysing na enige belemmering of feodale verpligtinge wat daarmee sou saamgaan, en verskil in die opsig van die Hetitiese Kode 46 & 47 (Tucker 1966:78).

Die berig oor Sara se begrafnis (Genesis 23:19)<sup>111</sup> volg direk op die aankondiging van haar dood by wyse van die genealogiese materiaal (Genesis 23:2). Die familiegraf het nie net prakties as 'n sosiale funksie van die gemeenskap gedien om van die ontslapene (lyk) ontslae te raak nie (Cooley 1983:55). Deurdat Abraham vir Sara - sy vrou -begrawe, word die gekoopte grond pertinent aangedui as erfenis van Abraham (לאחזית-קבר), weg van die Hetiete af (מאת בני-חית).

In death they were heirs and no longer “strangers” (Von Rad 1972:250).

Brueggemann (1982:195) is gevolglik verkeerd as hy die graflegging van Sara as “outside the main dramatic development” beskou. Dit is immers duidelik dat die grafvertelling 'n integrale rol speel in die verhaal. Deur die ontkenning van die belang van die graf toon Brueggemann dat hy nie die volle implikasies en belang van die familiegraf begryp nie. Sara se status word immers deur die begrafnis in die familiegraf bevestig as die van wettige vrou van Abraham (deur endogamie, Genesis 20:12)<sup>112</sup> waardeur 'n wettige erfgenaam tot die familie gevoeg sou word om te verseker dat die erfenis in familiebesit bly.

Marriage to an agnate, an individual related by patrilineal descent, results in isolation of the lineage in order to uphold a certain social status determined by property (Steinberg 1993:12).

<sup>111</sup> Dié verwysing na die plek (ממרא הוא חבורן) in Genesis 23:17,19 (teenoor בקרית ארבע in Genesis 23:2) dui daarop dat dit moontlik as 'n onafhanklike tradisie oorgelewer is alvorens dit in die verhaal opgeem is (Westermann 1985:375).

<sup>112</sup> Die huwelike in Genesis 11:10- Genesis 50:26 het nie ten doel om alliansies te vorm nie maar om 'n nageslag daar te stel (Steinberg 1993:13), dikwels met ekonomiese motiewe daaraan onderliggend (Teubal 1984:13).

Genesis 23 is nie soseer 'n polemië teen voorouerverering nie (Bray 1993:72), maar teenoor die Hetiete wat niks daarvan dink nie om hul erfgrond te verkoop! In dié verband is dit dan belangrik om daarop te let dat daar na hulle verwys word as עַם-הָאָרֶץ - dit wil sê as grondeienaars, maar in die na-eksiliese konteks met die sinspeling op hul afvalligheid (Daiches 1928:248; Jenni & Westermann 1984:301)<sup>113</sup>. Teenoor die bewoners van Kanaän (Sternberg 1991:29), in die omgewing van Hebron, kan Abraham homself handhaaf teenoor die “dort dominerende nichtjüdische Bevölkerung” (Blum 1984:444), deur sy vrou op behoorlike wyse te begrawe, in 'n graf wat wettiglik aan hom behoort.

#### 4.2.3.3 Gevolgtrekking

Die eenheid van Genesis 23 sowel as die outeurskap (P) word deur (Van Seters 1975:293) aanvaar op grond van die volgende tipiese kenmerke van P:

- die kronologiese raamwerk,
- die verwysing na die inwoners as 'Hetiete' en die verwysing na Kirjat-arba, die antieke naam vir Hebron
- die woordeskat, met verkeie tipiese P-terme
- die herhalende styl (byvoorbeeld, die veelvoudige verwysing na dood/sterf in Genesis 23.)

<sup>113</sup> Die gebruik van die term עַם-הָאָרֶץ as aanduiding van בני-חַת ignoreer die rol en sosiale stratum van die עַם-הָאָרֶץ tydens die monargie en blyk anakronisties aangewend te wees

Whoever added עַם-הָאָרֶץ to Gen. 23 was already unfamiliar with the functions of the elders of the non-Israelite cities (Reviv 1977:191).

Ackroyd (1968) wys daarop dat “Later judgements on the *‘ām hā’āreṣ* equate the term in some instances with the religiously illiterate”.

Die vertelling vertoon verskeie ooreenkomste met die Nabye-Oosterse regsgebruike (Westermann 1985:372), meer spesifiek die sogenaamde 'dialoog dokument' of koopkontrakte van die Neo-Babiloniese en Persiese tyd (Arden-Close 1951:71; Tucker 1966:77; Van Seters 1975:294). Die presiese kronologie word toegeskryf aan die priesterlike verwerking van die verhaal (Von Rad 1972:246) in die na-eksiliese tydvak (Blum 1984:443).

It is, however, completely comprehensible from the period and experience of the exile when those driven from their native land were laying "their dead" to rest and wanted to have a place they could call their own (it is here that the real meaning of the theme comes through) (Westermann 1985:376).

Vanuit die perspektief van die priesterlike verwerking (oorsprong) in die (na-) eksiliese konteks is dit belangrik dat die korrekte (rituele) prosedures gevolg word.

As the main form of social organization, it representatively assumed important functions which supported the identity of Juda as a whole, in that old family customs took on a new confessional quality or earlier official cultic festivals were transformed into family rites (Albertz 1994b:407).

Abraham wil juis nie net 'n graf hê waar hy die ontslape Sara kan begrawe nie. Hy wil nie net vanweë praktiese oorwegings die ontslape Sara begrawe (Genesis 23:6) en sodoende van die lyk ontslae raak nie. Die belang van Sara word onderstreep deur die feit dat 'n groot gedeelte van die Abraham verhaalsiklus haar insluit as een van die belangrike karakters. Soveel so dat 'n hele hoofstuk (Genesis 23) afgestaan word aan haar dood (Arden-Close

1951:69; Teubal 1984:xv)<sup>114</sup>. Deur die koop van die Makpela graf verander sy status en is hy gevolglik nie meer 'n vreemdeling nie (Von Rad 1972:247). Die transaksie is ook 'n vertrouensdaad waardeur Abraham in sy vreemdelingskap (Kloppers 1987:139) hom op die belofte beroep dat sy nageslag eventueel die familiegrond sal behou (Genesis 15:18-20). Die weg na harmonie (“equilibrium”) in die familie hou nie net verband met die beskikbaarheid al dan nie van ‘n eie nasaat nie (Steinberg 1989:45), maar word ook deels verwesenlik deur die aankoop as besitting van ‘n eie graf. Grondbesit, insluitende die familiegraf, en toegang tot die grond was van kardinale belang in Ou Israel.

On the one hand, it was the primary source of economic wealth, and provided the basis of prosperity of individual families and the nation as a whole. On the other hand, it was imbued with a profound theological significance, and became a visible sign of the abiding relationship which existed between Yahweh and his people (Davies 1991:349).

Van Seters (1975:295) begryp nie die volle implikasie van die graf nie as hy stel dat “There is not a single religious act associated with the burial”. Om iemand ter grafte te lê was as sodanig 'n religieuse handeling. Die besit van 'n graf het veel meer omsluit as net 'n plek om van die ontslapene ontslae te raak. Deur die graf is die ‘naam’ van die oorledene ‘in stand gehou’. Abraham se soeke na 'n graf het implikasies vir sy eie toekoms, asook die toekoms van sy nageslag. Die grot dien immers as begraafplek vir Abraham (Genesis 25), Isak (Genesis 35:29), Rebekka en Lea (Genesis 49:30) en Jakob (Genesis 50:13). Die belang van die graf in Genesis 23 is nie net om 'n graf vir Sara te verkry nie. Deur die familiegraf word die familie-verwantskapstrukture in stand gehou en gekontinueer.

---

<sup>114</sup> Weereens, soos in Genesis 5 waar die berig van 'n persoon se dood in die formele struktuur van 'n geslagsregister geplaas is, word 'n verband gelê tussen genealogiese materiaal en die familiegraf-vertelling

During the exile the family attained a significance which was determinative for the preservation of the people of Israel and its religion; what is basic to the family is for P basic to the people of God (ch 17 and the code of Sinai) (Westermann 1985:376).

#### 4.2.4 Abraham sterf en word begrawe in die Makpela grot: Gen 25:7-11

##### 4.2.4.1 Teksafbakening

Na die verhaal oor Isak se vrou Rebekka (Genesis 24) en die verwysing na Sara se dood (Genesis 24:66) volg die geslagsregister in Genesis 25:1-6. Die berig oor Abraham se dood (Genesis 25:7-11) word omraam deur genealogiese materiaal in Genesis 25:1-6 en Genesis 25:12-16/18<sup>115</sup>. Inhoudelik verskil Genesis 25:1-6 van Genesis 25:7-11 deurdat eersgenoemde handel oor Abraham se nageslag by Ketura en laasgenoemde oor sy dood (Van Selms 1986:49). Coats (1983: 170) skryf Genesis 25:1-6 toe aan J se afsluiting van die Abraham sage terwyl Genesis 25:7-11 toegeskryf word aan die afsluiting van die (תרח) Abraham verhaal volgens P (Driver 1905:16; Von Rad 1972:261; Coats 1983:164). Coats (1983:173) beskou die litêre genre van Genesis 25:7-11 as die van 'n doodsberig wat verband hou met die doodsberigte <sup>116</sup> wat voorkom in genealogieë (Gen 5:5). Na die grafvertelling (Genesis 25:7-11) volg die genealogie (תולדת ישמעאל) van Ismael (Genesis 25:12 - 18). Die berig oor Abraham se dood word dus omsluit of omraam deur genealogiese materiaal (Gen 25:1-6 & Gen 25:12-18) (Westermann 1985:394).

<sup>115</sup> Direk op die תולדת ישמעאל (Familiegeskiedenis van Ismael) volg die berig (Genesis 25:17-18) oor die dood van Ismael (Coats 1983:174).

<sup>116</sup> Die vermelding van Isak se sterwe en begraving stem grootliks ooreen met die van Abraham.



#### 4.2.4.2 Interpretasie van Genesis 25:7-11

Na die genealogiese materiaal in Genesis 25:1-6, word die berig oor Abraham se dood ingelei met 'n geykte formule וַאֲלֵהָ יָמָיו שְׁנֵי-רַבְעֵי אַבְרָהָם - “This is the length of Abraham's life span” (Westermann 1985:394) - soortgelyk aan die inleiding tot die doodsberig van Sara. Abraham se *ouderdom* (Genesis 25:7) word vooropgestel.

The several names (days, years, life, years...) express the course of a good, long life much more eloquently than the mere number (Westermann 1985:397).

Die kronologiese verwysing is in ooreenstemming met die priesterlike verwerking van die materiaal.

As noted above, the P genealogical framework includes a regular focus on the age of the given patriarch at the birth of his children and at death (Carr 1996:102).

Abraham se ouderdom word aangedui as 175 jaar oud. Na die vermelding van sy *ouderdom* volg die *doodsberig* (Genesis 25:8a), (וַיָּמָת אַבְרָהָם), wat natuurlik nie die einde van Abraham se lewe beteken nie (Contra Coats 1983:173), maar uitloop op die kontinuering<sup>117</sup> van Abraham se lewe (Genesis 25:9-10), weliswaar dan in die famieliegraf.

De dood, die tot een mens “in goede grijsheid” komt, zonder gewelddadigheid of pijnlike ziekte, word als een onvermijdelikheid aanvaard, al blijft Elifaz' beschrijving daarvan (Job 5:26) een uitzondering (Van Selms 1986:50).

<sup>117</sup> Die aanvaarding van die dood hou verband met die feit dat 'n persoon in die familiegraf begrawe word en sodoende deel bly van die gemeenskap.

Na die doodsberig (Genesis 25:8a) word die situasie waarin Abraham homself bevind gekwalifiseer (בשיבה טובה זקן ושבוע).

The verse is the classical expression of a "happy death", of which the Old Testament speaks in a number of passages, especially in the patriarchal narratives...Part of the happy death is to be buried; the return to the earth unites the deceased with his fathers who have returned to it before him (Westermann 1985:227).

Die beskrywing van Abraham se heengaan (ויגוע) tref 'n onderskeid tussen die dood (וימת) as verskynsel (Genesis 25:8a) en die begrafnis (Genesis 25:8b,9), wat waarskynlik dui op die feit dat Abraham verenig word met sy ontslape voorouers ויאסף אל-עמיו ("gathered to his fathers").

A fourfold process is involved here. An individual breathes his last, dies, is gathered to his kin, and is buried. Dying precedes being gathered to one's kin, and being gathered to one's kin precedes burial. Therefore, to be gathered to one's kin cannot mean to be entombed in the grave. That one is gathered to one's kin/fathers before being buried implies either a belief in a continued existence in the netherworld or that the spirit of the deceased joined the ancestors in the underworld, and that even in death family solidarity was not broken (Hamilton 1995:168).

Die frase "he was gathered to his people" vooronderstel die bestaan van die familiegraf (Von Rad 1972:262). Hier word die frase op 'n meer alledaagse wyse ("decidedly hackneyed") aangewend en verwys moontlik na aspekte wat verband hou met die *rouproses*

as sodanig (Genesis 25:8b). Die bring van die ontslapene na die graf (וַיֵּאָסֵף אֶל-עַמְיִי) impliseer die proëssie as 'n aspek van die rougebruike. Deurdat Abraham begrawe word, word hy vervolgens gereken tot die voorvaders (Westermann 1985:397). Die frase <sup>118</sup>-וַיֵּאָסֵף אֶל-עַמְיִי (Genesis 25:8) - word deur P aangewend om aan te dui dat 'n persoon ontslapen is (Lewis 1991:597), en gevolglik tot die voorvaders gereken word.

Die belofte wat deur die Here aan Abraham gemaak word van 'n eie nageslag (Genesis 15:5,15) en land word gekoppel aan die begrafnis van Abraham op 'n 'goeie ouderdom' een honderd jaar na sy vertrek uit Haran (Gen 12:4b). Abraham is veral tevrede (וַיִּשְׂבַּע) om te sterf in die teenwoordigheid van sy nageslag. Die verwysing na Abraham se ouderdom (יָקָר) dui op eerbetoon (Bornkamm 1959: 660). Isak, en Ismael, *begrawe* Abraham vervolgens (Gen 25:7-10) in die *graf* wat aan die familie behoort, dit is die Makpela grot. Die vroeëre struweling (Genesis 21:10) word nie vermeld by die graflegging nie <sup>119</sup>. Ten spyte daarvan dat Isak - en nie Ismael nie - die wettige erfgenaam is, beskou Ismael Abraham nog steeds as sy vader en neem daarom deel aan die begrafnis (Teubal 1984:41). Sodoende dra die versoening tussen die nageslag - Isak en Ismael - rondom die familiegraf daartoe by dat Abraham in 'vrede' kan gaan. In die teenwoordigheid van die ontslapen voorvader kan Isak en Ismael versoenend optree, en Abraham ter grafte lê in dieselfde plek as Sara (Genesis 25:10). Die verpligting berus veral op die nageslag om toe te sien dat die ontslapene op die korrekte wyse, en in die korrekte plek, begrawe word (Genesis 25:9; 35:29; 47:30). Die nageslag was immers verantwoordelik vir die begrawing van die ontslapene in die familiegraf, wat op die grond geleë was en aan die familie behoort.

<sup>118</sup> Die uitdrukking "was gathered to his kin" word in die Ou Testament meesal in die Pentateug aangetref, te wete Genesis 25:8,17; 35:29; 49:29,33; Numeri 20:24,26; 27:13; 31:2; Deuteronomium. 32:50 (Hamilton 1995:168).

<sup>119</sup> Die beskrywing van Abraham se begrafnis volgens die P-materiaal (Genesis 25:7-10) ignoreer oënskynlik die vorige verwydering tussen Isak en Ismael (Genesis 21:8-11) in die nie-P materiaal (Carr 1996:95).

Vir die voortbestaan van 'n familie was seuns onontbeerlik; hulle het arbeidskrag beteken; hulle het die familie-ambag laat voortleef; hulle het die groep laat oorleef; hulle het hul ouers tot die einde versorg; hulle het die ouers se begrafnisreëlings getref, ensovoorts (Le Roux 1996:617).

Voordat Abraham sterf, gee hy al sy besittings aan Isak (Genesis 25:5). Alhoewel Abraham nog verdere kinders verwek het by Ketura (Genesis 25:1-6), ontvang hulle slegs geskenke tydens sy leeftyd en stuur hy hulle na Kedem toe in die ooste, weg van Isak af (Steinberg 1993:85). Abraham se kinders by Ketura word nie toegelaat om Isak se posisie voor die reg (Westermann 1985:397) in gedrang te bring nie.

As we learn, the marriage of Abraham and Keturah separates procreation from property. Even though the names of the sons born to him through her are listed, the narrator carefully emphasizes that these sons left Canaan and lived far away from Isaac (Steinberg 1993:85).

Abraham se familie handhaaf 'n sekere afstand tussen hulleself en die plaaslike bevolking (Hamilton 1995: 167). Isak word aangedui as die erfgenaam (Genesis 24:36b). Abraham se erflating kom Isak toe.

Isaac functions as lineal heir not only because his mother had the correct genealogical relationship to his father, but also because Isaac chose (more correctly was given) for a wife with the correct kinship ties to his father's line- namely Isaac and Rebekah are patrilineal collateral relations (Steinberg 1993:11).

Isak is nie net 'n oorbodige aanvulling by die familie nie (Steinmetz 1991:79). Die belofte aan Abraham word nie vervul deur Lot, Eliëser of Ismael nie, maar deur die geboorte van

Isak (Cohn 1983:6). Na Sara se begrafnis is dit duidelik dat Isak die enigste erfgenaam sou wees; 'n situasie wat dit vir hom moontlik maak om met Rebekka te trou.

The timing of the passing on of inheritance may affect a man's ability to marry - for example, he may have the economic resources needed to contract a marriage only at the point of his father's death (Steinberg 1993:18).

Isak se huwelik met Rebekka dra in dié opsig daartoe by dat Abraham in 'vrede kan gaan'.

This obituary notice about Abraham draws attention to the fact that Abraham died not only at an elderly age but in a frame of mind filled with inner *shalom* and satisfaction (Hamilton 1995:167).

Wetende dat Isak binne familiële verband (endogamie) getrou het en sodoende daartoe kan bydra dat die erflating familiebesit bly, veral in die lig van die beperkte hulpbronne in Palestina (Steinberg 1993:28), sterf Abraham in vrede en word dan deur Isak (en Ismael) begrawe in die graf wat hy as eiendom bekom het (אַחֲזֵית-קִבְרֵי). Eers nadat Isak vir Abraham begrawe, word Isak geseën (וַיְבָרֵךְ). Die seën behels 'n woonplek vir Isak by die Lagai-Roï-fontein, wat onder andere geassosieer is met 'n teofanie (Genesis 16:7,16) (Coats 1983:173). Die seën wat Isak ontvang, is ook daarin geleë dat hy as erfgenaam ook later in dieselfde graf begrawe word. Isak word die wettige erfgenaam, wat self later in die familiegraf begrawe word,<sup>120</sup> en vervolgens op dié wyse tot die voorvaders gereken word.

When Isaac becomes Abraham's lineal heir, the descent line of Terah passes through him, and he receives his father's property. By contrast, the other children

<sup>120</sup> Volgens Carr (1996:122) dui die priesterlike stelsel van begraving duidelik daarop dat slegs die wettige erfgename van die belofte in die familiegraf tot ruste kom.

of Abraham, Ishmael and the offspring of Keturah (Gen 25:1-6), must live far away from Isaac and are not lineal heirs to Terah (Steinberg 1993:18).

#### 4.2.4.3 Gevolgtrekking

Die eerste maal dat die term “vrede” (שלום) in die Ou Testament voorkom, word dit gebruik in die konteks van die sterwe van Abraham (Genesis 15:15). Die beriggewing oor Abraham se dood is nie net geïnteresseerd in “communicating the important objective facts,” (Von Rad 1972:262) nie. Die dood en gepaardgaande begrafnis het 'n baie meer sentrale rol gespeel en invloed uitgeoefen op die Ou-Testamentiese gemeenskap. Om sonder 'n graf te sterwe te kom, is 'n teken van skande, en is as 'n vloek beskou. Die vloek is nie net by wyse van die gebrek aan 'n graf nie, maar ook van die afwesigheid van 'n nageslag wat moet toesien dat die betrokke in 'n graf ‘by die vaders vergader word’. Hierdeur word Abraham geplaas saam met die ontslapenes (Von Rad 1972:262). Deurdat Abraham begrawe word in die familiegraf word nie net die verband tussen Abraham en die voorgeslagte gelê nie, maar veral ook 'n verband tussen Abraham en sy nageslag (contra Westermann 1985:227). Abraham kan ‘in vrede gaan’ omdat hy homself bevind in die teenwoordigheid van sy nageslag wat toesien dat hy begrawe word (Brueggemann 1982:203). Deurdat die seun as erfgenaam die vader van die familie begrawe, bekom die seun nie net die besitting(s) van die voorvaders nie, maar neem ook die rol oor van die “pater familias”<sup>121</sup> as hoof van die familiekultus<sup>122</sup> (Blenkinsopp 1995:79). Die

<sup>121</sup> Die sogenaamde “adoption contract” van Mari voorsiening maak vir die verdeling van die erflating. Nogtans word die oudste seun tweede naas die ‘pater familias’ geplaas en vanuit dié posisies rus daar sekere religieuse en ekonomiese verpligtinge op hom (Mendelsohn 1959:38-40).

<sup>122</sup> Respek vir die vaders (Eksodus 20:12) is na die dood gekontinueer deur die instandhouding en herhaaldelike gebruik van die familiegraf (Brichto 1973:31). Die graf het dit teweens moontlik gemaak vir die ontslapene om verenig te word met die reeds ontslape geslagte. Die bewaring van die beendere binne die familiegraf weerspreek Cooley (1983:53) wat die wegneem van die beendere as disrespekvol beskou.

voortbestaan van Israel is nie net bedreig deur eksterne faktore (verlies van land, tempel en monargie) as gevolg van die ballingskapsituasie nie. Die kulturele erfenis wat bewaar moes bly vir die nageslag het op 'n besondere wyse 'n betrokke grondgebied (land) sowel as geestelike of teologiese waardes en ideale ingesluit, wat op sigself weer 'n bron van konflik was vir die erfgename van die erfenis (Steinmetz 1991:31). Die seën van God word nou ook oorgedra vanaf Abraham (Genesis 24:1) na Isak (Genesis 25:11). Die nakomelinge word vervolgens ook 'erfgename' van die belofte. 'n Vol lewe (Genesis 25:7-8) impliseer 'n nageslag en 'n eie land. Die oordra van die belofte aan die volgende geslag word by wyse van die familiegraf gedoen.

Now the promise can be transferred to the next generation. In the chapters now before us, we deal with three elements in the transition of the promise to the generation of Isaac: (a) the death of the mother (23:1-20); (b) a wife for the son and heir (24:1-67) and (c) the death of the father (25:1-18) (Brueggemann 1982:194).

Deur die familiegraf word die landsbelofte bevestig. Tesame met die oprigting van altare (by Sigem, tot by die terpentynboom More ; tussen Ai en Bet-el; en by Hebron, Genesis 12:6-7, 8; Genesis 13:18) figureer die graf as afbakening van die land (Deurloo 1994:109). Deur die familiegraf word die kontinuering van die belofte gevolglik bevestig en behou die nageslag die land/grond/graf (Westermann 1985:557). Die konklusie (einde) van die familiegeskiedenis van Terag by wyse van die doodsberig van Abraham (Genesis 25:7-11) impliseer terselfertyd die kontinuering daarvan.

### **4.3 Konklusie**

Een aspek van die gemeenskap, naamlik die betrokkenheid tussen die voorgeslagte en die nasate, kom veral na vore in die rol wat die familiegraf gespeel het in Ou Israel. Die

kontinuïteit tussen die geslagte word nie net bewerkstellig deur die nakomelinge nie, maar loop konkreet deur die graf. Die gekiedenis van die aartsvaders<sup>123</sup> word nou gekoppel aan die gemeenskaplike familiegraf (Genesis 49:31). Deurdat die nageslagte (Isak en Jakob) in dieselfde graf begrawe word, kan die latere families ook aanspraak maak op die grond.

Deze ligt eerder in de nadruk (zoals aangegeven in onze letterkundige analyse) op het feit dat Jakob in de grot van Machpela begraven is. De outeur verzet zich tegen het streven van Efraïm, Jakobs graf voor zich op te eisen; Efraïm moet tevreden zijn met het bezit van Jozefs graf (Jozz. 24:32), zoals Benjamin met dat van Rachel (Gen. 35:16-20). Aan de roem van Hebron, het centrale punt van de Judaconfederatie (vgl. bij 49:8), mag niet getorn worden. Daar waren de graven van het drie aartsvaders te vinden; daar was David tot koning uitgeroepen (11 Sam. 5:1-3) en daarmee behield de dynastie nauwe banden, vlg. 11 Sam. 15:7-12 (Van Selms 1986:291).

Die kontinuering en bestendinging van die familie (familienaam) is op verskillende wyses gehandhaaf. Deur die langdurige gebruik van dieselfde graf is die verwantskapstrukture van die familie in stand gehou en is die kontinuïteit van die ontslapene met die familie en die familie se voortbestaan (nageslagte) op die erfgrond (familie graf) bewerkstellig, selfs na die fisiese dood van enkelinge in die familie. Die betrokkenheid van die nageslagte by die familiegraf is te bespeur in die persone wat verantwoordelik is vir die begraving van die ontslapene asook die plek waar die ontslapenes begrawe word. Die graflegging van die onderskeie karakters dien telkens as klimaks van die onderskeie verhale en funksioneer nie net as oorgang tot die daaropvolgende vertelling nie.

---

<sup>123</sup> Afgesien van die onderskeid tussen die Josef verhaal en die voorafgaande verhale in Genesis 12-36 (Von Rad 1972:347) is daar tog ook inhoudelike (familiegraf) sowel as strukturele ooreenkomste (vorm van die doodsberig) met die voorafgaande verhale.



This great editorial structure, building on Genesis 11 and setting forth the narrative progression from the story of the purchase of the cave at Machpelah, ultimately finding its climax in ch. 49, when Israel determines the destiny of his sons, who then bury him in his ancestral tomb, creates the narrative unity of the patriarchal tales, which enables us to read Genesis as a whole (Thompson 1987:100).

Saam met die תולדות formule vorm die familiegraf-vertellinge 'n integrale deel van die verhaal.

The two items of structure noted in the final form of the text emerge as characteristic structure in P, a narrative inclusion and a collection of units concerned with the death and burial of the patriarchal figure or member of his family and the designation of familial succession (Coats 1983:99).

Dit funksioneer nie net om die verhaal te struktureer ( inleiding en slot) nie. Die tema van die verhaal (nageslag en grondgebied) word as 't ware voortgedra deur die begrawing van die voorvader deur sy eie nageslag. As sodanig is dit nie alleen die verbond met Abraham (Genesis 12:1-3; Genesis 15, 17) wat vir latere geslagte van betekenis was nie; ook die familiegrafte was vir latere geslagte van voortgaande belang.

They have not given up the vision of the land, however, for Joseph promises his exiled brothers that "God will visit you, and you shall carry up my bones from here" (50:25) (Turner 1990:172).

Die verbond wat God met Abraham gesluit het (Genesis 15 & Genesis 17) en die verhale van Abraham en Sara wat beide in 'n wettige graf ter ruste gelê word - en wat dien as familiegraf vir die latere nageslagte - dien as waarborg dat Israel se kontinuïteit in die land deur God gewaarborg word (Campbell 1993:35)<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> In dié verband word dikwels gewys op die belangrikheid van Genesis 15:6 as “Een overbekend vers” in die betrokke hoofstuk (Van Selms 1979:215). Die verband wat - by implikasie - gestel word tussen die voorgeslagte en die nageslagte, dit wil sê die kontinuïteit in familiale verband - “the historical horizon” (Van Seters 1975:257) - wat in 'n sekere sin van die woord deur die graf loop (Genesis 15:15) word nie genoegsaam in berekening gebring nie.

## **Hoofstuk 5: Die teologiese implikasie van die doodsberigte**

### **5.1 Inleiding**

Daar is reeds daarop gewys dat die aard van die literatuur aanleiding gee tot 'n historiese verstaan daarvan, waar die argeologie na vore tree as 'n belangrike gespreksgenoot (McNutt 1999:2). Die bydrae wat die argeologie kan lewer ten opsigte van die interpretasie van die Ou Testament word grootliks bepaal deur die vermoë van die eksegeet/navorsers om 'n geldige verband te lê <sup>1</sup> tussen die twee verskillende, maar verbandhoudende dissiplines.

Many levels of interpretation are involved in the task of constructing the social worlds and processes of any ancient society. Each of these requires a unique background and set of skills on the part of the interpreters. Each step in the interpretive process is crucial to the shape of the historian's conclusions, and most historians must depend in a number of ways on the interpretations of others (McNutt 1999:23).

In die verlede is die bydrae van die argeologie veral gedefinieer in terme van die rekonstruksie van die historiese konteks of agtergrond van 'n betrokke teks <sup>2</sup>. Wat presies onder die historiese konteks verstaan moet word is nie altyd duidelik nie. Afgesien van die feit dat die argeologie 'n magdom hoeveelheid gegewens

---

<sup>1</sup> Boshoff (2000) wys in dié verband op die noodsaak daarvan dat "The minimum requirement for secondary users is that they should emerge themselves in the archaeological environment of the material they want to use". "Archaeological environment" moet hier verstaan word in die omvattende sin van die woord wat naas die praktyk van die argeologie (opgrawings) ook die problematiek in verband met die interpretasie van die argeologiese data (artefak) insluit (Shanks, M & Tilley, C 1987b:1).

<sup>2</sup> Sien in dié verband die bespreking i.v.m. die wetenskapsfilosofiese basis van (tradisionele) Bybelse argeologie (Hoofstuk 2, paragraaf 2.2).

beskikbaar stel wat betrekking het op, onder andere, die ekonomiese, tegnologiese, en intellektuele lewe van antieke gemeenskappe, is dit, soos die teks self, onderhewig aan die interpretasieproses (Shanks & Tilley 1987b:114).

But it is important to recognize that our individual biases, along with contemporary ideologies and social ideals, are likely to influence our interpretations of the archaeological data, just as they do when we interpret biblical texts; that is, a certain amount of subjectivity is inevitable in interpreting material culture, just as it is in interpreting texts (McNutt 1999:13).

In die historiese diskoers, wat ten doel het om 'n historiese konstruksie daar te stel waarvolgens betekenis toegeken kan word aan die data (Thompson 1987:19; Tilley 1990:136), is die verband tussen argeologiese data en die teks nie altyd duidelik nie en die bydrae van die argeologie dikwels onder verdenking.

In current scholarly discussion, what is meant by “historical background” of the patriarchal narratives is rarely clearly stated (Thompson 1978:76).

Die argeologiese gegewens<sup>3</sup> word dikwels supplementêr gebruik tot die teks (McNutt 1999:11). In dié opsig is die bydrae van die argeologie dikwels gedefinieer in terme van 'n histories-geografies gekonstrueerde analogie (“historio-geographically constructed analogy” - Thompson 1978:76) wat na parallelle soek

---

<sup>3</sup> Barkay (Oosthuizen 1994) beklemtoon veral die feit dat deur die blootlegging van die materiële nalatenskap van Ou Israel, die data tot beskikking van die historikus gestel word. Minder aandag word gegee aan die besorgdheid dat “one of the central paradoxes of archaeology and the objects dug up are concrete and real things, yet it is so difficult to ascribe any meaning to them” (Hodder 1989:67), d.w.s. die rol van 'n teoretiese apparaat in die interpretasie daarvan.

tussen die teks (aartsvaderverhale ) en die antieke Nabye Oosterse wêreld van waaruit die teks ontstaan <sup>4</sup>.

Most of the discussion and enthusiastic argumentation concerning the Abraham narratives has attempted to solve the problem of their origin and meaning by trying to define and date formal parallels to data found in the Genesis narratives (Mendenhall 1987:337).

'n Klemverskuiwing in die argeologie dra daartoe by dat gefokus kan word op die sosio-kulturele prosesse van die alledaagse lewe (McNutt 1999:12). In dié verband is die bydrae van die argeologie nie net van belang om die agtergrond van die teks te probeer rekonstrueer nie <sup>5</sup>.

Comparison of the patriarchal narratives with the social customs, racial movements and political history of the ancient Orient, as revealed by archaeology, has brought about a very much more positive and confident evaluation of their authentic historical colouring. This reappraisal is greatly to be welcomed, and although the present study does not attempt to make any further contribution towards utilizing the findings of archaeology to illuminate the patriarchal traditions, it does not mean to minimize the results so far attained. The testimony given to the patriarchs by archaeology, for all its substantiality, is indirect, and is concerned primarily

---

<sup>4</sup> Chamberlayne (1963:153) beskou byvoorbeeld die tydperk "between the twentieth and the sixteenth centuries" as historiese konteks vir die verhale in Genesis 12-50, na aanleiding van die ooreenkomste in die naamgewing ("Hebrew names"), gewoontes ("customs of the patriarchs") en die lewenswyse ("mode of life") in die algemeen.

<sup>5</sup> "Archaeology observe the traces of the past then record and write about them. Archaeologists produce texts" (Shanks & Tilley 1987b:16).

with their general environment (Clements 1967:11).

Nieteenstaande die probleme wat betref die rol van argeologie in die interpretasie van die teks<sup>6</sup>, moet rekening gehou word met die feit dat die literêre genre nie totaal verwyderd is van die omstandighede waaruit dit voortgekom het nie (Cody 1976:264). Die wêreld agter die teks, waartoe ons toegang verkry deur middel van argeologie, vorm 'n onmisbare aspek wat verreken moet word in die interpretasie daarvan<sup>7</sup>.

...carefull literary evaluation of the texts should be supplemented by a knowledge of the results of archaeological researches in the territories of ancient Egypt, Syria and Mesopotamia (Clements 1991:3).

In 'n historiese verstaan van die Bybel (Ou Testament) moet die konteks (in die meer omvattende sin van die woord) verreken word in die interpretasie daarvan.

To attempt to convey to the modern reader of the Old Testament the range of values that were summed up by the idea of God, as this was understood in ancient Israel, can only be convincingly undertaken by giving full attention to the social and human context in which such an idea was originally expressed (Clements 1991:9).

---

<sup>6</sup> In die bespreking van Thompson (1974) omskryf Cody (1976:262) die probleem, naamlik "that of showing that the various parallels or analogies drawn by recent scholars between elements of the

patriarchal narratives on the one hand and data known from Ancient Near Eastern texts or from archaeological investigation on the other are invalid for any attempt to establish some kind of historicity for the Biblical narratives.

<sup>7</sup> Thompson (1978:19) verwys na die behoefte om die gegewens te integreer ("to integrate them in an interpretive context").

Die bydrae van die argeologie is juis geleë in die waardering vir die “*historical colouring*” (Clements 1967:11) van die teks en die groeiende bewuswording dat die teks deur die samelewing (polities, ekonomies, ideologies en religieus) waaruit dit ontstaan het op allerhande wyses beïnvloed is, insluitende sodanige historiese fenomene wat in die verlede beklemtoon is (McNutt 1999:19). In historiese eksegese word juis gepoog om die historisiteit (“historicality”) ernstig te neem, wat nie beteken dat die “historical” noodwendig die “theological” uitsluit nie (Knierim 1985:157). Die materiële nalatenskap (argeologiese data)<sup>8</sup> reflekteer<sup>9</sup> tog ook iets van die geestelike/godsdienstige aard van die gemeenskap van waaruit dit voorkom (Ahlström 1984:117). Die argeologie is uit die aard van die saak sosiologies van aard, nie net met verwysing na die interpretasie van die data in die teenswoordige tyd nie, maar ook in dié sin dat die argeologiese rekord die resultaat is van sosiale praktyke van die verlede<sup>10</sup>.

Such practices are structured and structures have a dual nature: they are the medium and outcome of practices which constitute social systems in a reflexive manner. This separates structure from its practical constitution - system - and emphasizes the spatiality and temporality of practices. We stress the practice, in its structuring, spatiality and temporality, is political and historical, and social systems are contradictory, not homogeneous entities, but characterized by political relations of dominance and

---

<sup>8</sup> “Every cultural artefact is inseparable from the context and conditions of its production and appropriation. Every cultural artefact is always more than itself” (Shanks & Tilley 1987b:15).

<sup>9</sup> Weliswaar dan nie op 'n direkte wyse nie (Hodder 1986:2).

<sup>10</sup> Die feit dat die argeologiese rekord as die resultaat van sosiale aktiwiteit beskou kan word, beteken nie dat dit slegs as 'n “passive by-product” van gedrag beskou moet/kan word nie, veral in die lig daarvan dat “**material culture acts back upon society, forming a two-way relationship: behaviour ↔ material culture**” (Hodder 1986:12, eie beklemtoning)

subordination. Individuals are competent and knowledgeable while at the same time their action is situated within unacknowledged conditions and has unintended consequences (Shanks & Tilley 1987b:116).

Die sosiale totaliteit ("social totality") wat ter sprake kom, sluit in beide die konsep van sisteem ("system")<sup>11</sup> en struktuur ("structure")<sup>12</sup> (Shanks & Tilley 1987b:127).

The social totality as a system networking of internal strategies and relations between individual groups is also a structured totality. Action and meaning becomes orientated or fixed at specific spatio-temporal conjunctures in that economic, social, political and ideological/symbolic relations are ordered by structures which constitute and are constituted in and through social practice and social strategies deriving from that practice (Shanks & Tilley 1987b:127).

Die relasie tussen menslike gedragspatrone (in die verlede) en die materiële nalatenskap daarvan hoort tot die sentrale problematiek van die argeologie (Hodder 1986:11; Shanks & Tilley 1987a:51). Die begrip van sosiale totaliteit maak dit moontlik om die argeologiese rekord/ artefakte te klassifiseer en te beskryf in terme

---

<sup>11</sup> In dié verband wys Hodder (1986:32) op die gevaar of probleem dat die sisteembenadering ("systems approach") nie reg laat geskied aan die rykdom van en variasie in die kulturele produksie (sisteem) nie, in die sin dat die individu tot passiewe neweproduk ("passive by-product") gereduseer word.

<sup>12</sup> "Structure" dui op die feit dat individuele handeling deur bemiddeling van die sosiale struktuur plaasvind en nie- op deterministiese wyse - deur die samelewing/maatskappy bepaal word nie (Shanks & Tilley 1987b:128). In die opsig is die argeologiese rekord "a structured record, structured in relation to the social construction of reality and in relation to social strategies of interest and power and ideology as a form of power" (Shanks & Tilley 1987a:98). "Structured" ook in die sin van patroonmatig ("the notion of social structure implicitly employed is more or less equivalent to pattern" (Shanks & Tilley 1987a:44). Hodder (1986:34) wys daarop dat aspekte van "structuralist approaches" aansluiting vind by "processual archaeology" deurdat klem gelê word op die verband ("inter-relationships") tussen die verskillende entiteite in die sisteem.



van sekere kenmerke daarvan, definisies van styl en tipes en lei daartoe dat die gegewens gekorreleer kan word met of in verband met ander aspekte van die sosiale totaliteit gestel kan word (Shanks & Tilley 1987a:51).

Material culture, as a human production, embodies meaning. It is not just a passive element but is an active element in the reproduction and transformation of social form (Tilley 1982:37).

In die vraag na die bydrae van die argeologie tot die verstaan van die Ou Testament is die impak van dié metodologiese ontwikkeling op die gebied onder meer sigbaar in die skerper ingesteldheid op die langtermyngebeure (*“la longee durée”*), waarvolgens 'n verband gelê word tussen menslike gedrag en die gepaardgaande argeologiese rekord wat oor 'n baie lang tydperk 'n werversydse invloed op mekaar gehad het <sup>13</sup>.

Anchored in people's quest for food, clothing, and shelter, this life is made up of repeated actions, empirical processes, old methods and solutions handed down from time immemorial (LaBianca 1988:374).

Een aspek wat uit die aard van die saak 'n belangrike rol gespeel het in dié verband is die familiegraf in Ou Israel waarvolgens die betrokkenheid van die gemeenskap by die dood na vore tree. Die mate waarvolgens grafgebruike (*“burial”*) aspekte van die samelewing waarbinne dit voorkom (indirek) reflekteer, hou verband met die

---

<sup>13</sup> 'n Basiese vooronderstelling van geskiedskrywing wat onder Bybelwetenskaplikes aangehang is, is dat dit hoofsaaklik afhanklik is van literêre bronne en te make het met die *“unique event or individual”* (Whitelam 1986:50). Daarteenoor is daar 'n groeiende bewuswording dat argeologie - in aansluiting by geskiedenis self - beskou kan word as 'n vorm van *“long-term history”* (Kohl 1993:14). Argeologie en geskiedenis sluit immers ten nouste bymekaar aan (Hodder 1986:1; Chippendale 1993:30).

betrokke samelewing se beskouinge ten opsigte van die dood (Hodder 1986:3)<sup>14</sup>. Dié verbintenis waarvan hier gepraat word en die aard daarvan kan as een van die “long-term continuities” (Hodder 1986:9) of “long term trends” beskou word wat tot 'n mate “undetected” is in die mate dat die implikasie daarvan<sup>15</sup> vir die verstaan van 'n aspek van die Ou-Testamentiese literatuur nie ten volle ontwikkel is nie (Davies 1991a:12).

Hierdie betrokkenheid by die dood, die verbintenis tussen die ontslape gemeenskap en die nog lewende gemeenskap, tree op 'n bepaalde wyse na vore in die argeologiese rekord (familiegraf en grafgebruike) en kan as 't ware beskou word as een van die “long term undercurrents that account for the continuities and changes which characterize complex societies” (LaBianca 1988:374). Die “patterned activities” - wat veral in religieuse handeling sigbaar word- vind neerslag in die argeologiese rekord (Holladay 1987:249; Blenkinsopp 1997a:78)<sup>16</sup>. As sodanig tree die betrokkenheid by die dood op 'n baie konkrete wyse na vore in die argeologiese rekord, dit is die familiegraf wat op sigself dan 'n bepaalde rol gespeel het in die samelewing van Ou Israel.

Memories are, however, communicable and, once communicated, can become part of the collective unconscious of a society, an ingredient, no doubt the central ingredient, of the tradition by which it understands itself and expresses its identity (Blenkinsopp 1997a:77).

---

<sup>14</sup> Die bestudering van grafgebruike is in die algemeen gerig tot en in verband met religie gestel (Binford 1972b:209).

<sup>15</sup> Shanks & Tilley (1987a:98) wys daarop dat die materiële nalatenskap as “a form of writing” beskou kan word.

<sup>16</sup> Ackroyd (1968:9) wys daarop dat die “discovery of patterns in history, fashionable as it has sometimes been, is always in danger of being an oversimplification”.

Die opvattinge oor die dood, wat dan ook in die Ou Testament op 'n bepaalde wyse verwoord word, en die gepaardgaande gebruike kan nie in isolasie van mekaar verstaan word nie (Mendenhall 1992:72)<sup>17</sup>. Om Blenkinsopp (1997:78) se terminologie te gebruik: “remembering belongs with grieving...”. Grafgebruike, insluitende die familiegraf, “effected its fears and hopes, influenced or shaped its mores, morality and social institutions” (Brichto 1973). In die literatuur van Ou Israel kom dié betrokkenheid van die gemeenskap by die dood dan ook ter sprake, onder andere in die genealogiese aanbieding van die doodsberigte.

## 5.2 Die verband tussen genealogie, doodsberigte en die graf in die eksiliese en na-eksiliese <sup>18</sup> konteks <sup>19</sup> van die aartsvaderverhale <sup>20</sup>

<sup>17</sup>Die argeologiese rekord of artefak kan nie geïsoleer word van die “relational context” daarvan nie (Shanks & Tilley 1987b:119).

<sup>18</sup>Die beskrywing van die tydvak as (na-) eksilies is tot 'n sekere mate kunsmatig (“artificial”) veral in die lig daarvan dat baie meer ter sprake is as slegs die vernietiging van Juda/Jerusalem in 587 v.C. en die gevangeneskap van 'n gedeelte van die bevolking in Babilonië (Ackroyd 1979:1).

<sup>19</sup>Vir dekades lank is daar voorkeur gegee aan 'n “korrekte” datering wat die Abraham-verhale plaas teen die agtergrond van die Middel of Laat Bronstyd (Van Seters 1975:11; McCarter 1988:352; Garret 1991:236). Uit die aard van die saak is daar aldus Van Seters (1975:9) nie eenstemmigheid wat betref 'n korrekte datering nie

The range of opinion represents at least an eight-hundred-year spread, but if the dating of the patriarchal age cannot be fixed more precisely than this, then it has scarcely been established at all.

Van Seters (1975) betwis die tweede millenium as agtergrond vir die verhale en probeer aantoon dat die sogenaamde patriargale era nie soseer histories is nie maar idealisties of ideologies van aard is en veral gelees moet word teen die agtergrond van die sesde eeu v.C. (Scheepers 1988:141). Presies wat onder “agtergrond” verstaan word, is nie altyd duidelik nie (Thompson 1978:76).

<sup>20</sup>Insoverre dit die historiese agtergrond betref, is dit belangrik om 'n onderskeid te tref tussen data wat verband hou met die (on-?) moontlike oorsprong van die materiaal en data wat in verband staan met die latere redaksionele konteks daarvan. “When dating is possible at all, we are never dating the *origin* of the elements which have gone into the formation of Genesis, but only the *redactional context* of these elements” (Thompson 1978:84).

In die Ou-Testamentiese navorsing is daar algemene konsensus dat die boek Genesis 'n saamgestelde stuk literatuur is wat by wyse van “mehreren Redaktionen” (Smend 1984:38) 'n beslag gekry het in 'n bepaalde “Endgestalt”(Blum 1991:57)<sup>21</sup> (waarskynlik deur 'n priesterlike redaksie of verwerking) gedurende die na-eksiliese era <sup>22</sup> (Smend 1984:35,57; Gottwald 1985:139; Le Roux 1987:134; Deist 1987:34 - 35; Houtman 1980:252; Schmidt 1982:97, Whybray 1987:235; Carr 1996:136)<sup>23</sup>. Die finale verwerking <sup>24</sup> van die tradisies deur P verteenwoordig 'n herkonseptualisering van Israel se tradisies in reaksie op die probleme en uitdagings van die ballingskapsituasie <sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Betreffende die aard van die literatuur noem Carr (1996:21) dat “ Genesis is part of a broader spectrum of originally anonymous, history-like ancient Near Eastern narratives, many of which were formed gradually out of earlier traditions and only achieved textual solidity as they became authoritative in the communities that transmitted them. Within this context, sharp modern contrasts between ‘author’ and ‘redactor’ often miss the point”.

<sup>22</sup> Die datering “ fixing the chronological limits” deur J. Wellhausen van P as 'n produk van die eksiliese en/of na-eksiliese periode het uit die aard van die saak 'n groot invloed uitgeoefen op die Pentateug studies (Haran 1981:321). Baie van die tradisionele materiaal (tradisies, mondelingse oorleweringe en literêre genres) waaruit die verhale ontwikkel het, het waarskynlik 'n voor-eksiliese oorsprong gehad (Carr 1996:134). Blum (1984:273) wys in dié verband, en met betrekking tot die Abraham-Lot vertelling in Genesis, op die “vordeuteronomistischen Komposition der Vätergeschichte”. Haran (1981:331) beskou die periode rondom Agas-Hiskia as moontlike historiese konteks waartydens die P-tradisies aanvanklik na vore sou kon tree.

<sup>23</sup> Die studie fokus nie soseer op die samestelling of “composition” van P en/of die relasie tussen 'n moontlike “Grundschrift” en latere verwerkings (“Bearbeitungsschicht”) daarvan nie (Emerton 1988:381), d.w.s. die debat betreffende P as redaksie (“redaction”) of as bron (“source”) (Campbell 1993:32).

<sup>24</sup> Thompson (1978) se kritiek teen die werkswyse van Van Seters (Scheepers 1988:82) baan die weg vir verdere debattering betreffende die ontwikkeling van die tradisies in die pentateug (Thompson 1978:23). Sy klem op Genesis as 'n literatuur eerder as geskiedenis (Garret 1991:247) gee daartoe aanleiding dat Genesis tesame met Eksodus 1-23 as etiologie beskou word, dit wil sê 'n verhaal wat probeer om die oorsprong van Israel te substansieer deur te vra na die wyse waarop Israel haarself beskou het op 'n gegewe stadium nadat Israel as entiteit reeds gevestig was in Palestina (Thompson 1987:40): “The question of origins, when asked of tradition, is emphatically never an historical question. It is ideological rather than historiographical”.

<sup>25</sup> Na 'n kort periode van Egiptiese beheer wat volg na die dood van Josia (609 v.C.) word die beheer in Siro-Palestina kort na 605 v.C. deur Nabopolasser en Nebukadneser - die Neo-Babiloniese ryk (604 - 562 v.C.) - oorgeneem. Verset teen die Babiloniese bewind lei tot die vernietiging van Jerusalem in 587 v.C. (Ackroyd 1968:17; Bright 1980:343).

Klem op die verskille in die onderskeie verhaaleenhede in Genesis het daartoe gelei dat die wyse waarop die verband tussen die verskillende verhaaleenhede gelê word deur die teks self, nie altyd genoegsaam in berekening gebring word nie (Specht 1987:409). Die strukturele koherensie is, onder andere, te bespeur in literêre styl, gebruik van temawoorde en sekere tematiese lyne (landbesit en nageslag), karakterontwikkeling (Fox 1989:33), asook literêre tegnieke<sup>26</sup> soos antisipasie, retrospeksie en grammatikale skakels (Deist 1987:9). In dié verband is die rol<sup>27</sup> van genealogiese materiaal ("toledoth book") goed bekend (Woudstra 1970:184; Fox 1989:33)<sup>28</sup>. Een van die mees opvallende aanduidings van strukturele koherensie is juis te bespeur in die genealogiese raamwerk van Genesis (Coats 1983:30; Hamilton 1990:2). Mann (1991:345) beskou die תולדות formule as 'n redaksionele ontwerp waarmee die verskillende saamgestelde verhale in Genesis tot 'n eenheid verwerk word. In dié opsig is die genealogiese materiaal nie net 'n literêre tegniek waardeur die verhale gebind of omraam word nie.

<sup>26</sup> Sien in dié verband die relasie tussen "Tod" en "Ausgang" m.b.t. Haran (Genesis 11:28), Terag (Genesis 11:32) en Abraham (Genesis 12:5). Die dood van die een gee as't ware aanleiding tot die wegtrek van die ander (Specht 1987:398).

<sup>27</sup> Volgens Julius Wellhausen is die תולדות formule 'n verdere aanduiding gewees dat P 'n latere dokument was en gebruik gemaak het van 'n "schematic construction imposed on the materials of the pentateuch" (Woudstra 1970:185). In die debat m.b.t. die rol van die formule word onder andere gevra in hoe 'n mate hier sprake is van 'n "vorliegenden Toledoth-Buch" van waaruit P die term sou ontleen (Scharbert 1970:45). Daar moet 'n onderskeid getref word tussen die formasie en die struktuur van P (Blenkinsopp 1976:275).

<sup>28</sup> In die algemeen is geslagsregisters in die antieke Nabye Ooste nie saamgestel met die doel om geskiedenis te skryf nie. Binne 'n betrokke samelewing het dit ook sosiologies gefunksioneer en is byvoorbeeld in verband gebring met die kultus en religieuse sfeer as deel van die sogenaamde doodskultus ("ancestor cult") (Wilson 1977:132). Op literêre vlak funksioneer geslagsregisters op verskillende wyses en deur genealogiese materiaal kan verskillende aspekte van die sosiale en religieuse lewe tot uitdrukking kom (Wilson 1979:19):

The idiom of genealogy can be used to express various dimensions of social reality.

Thus the whole of the P material in Genesis is classified under these headings; they do not simply introduce genealogies or fragments of genealogies (Graham 1940:141):

Genealogiese materiaal (waarby ingeslote die doodsberigte) is 'n belangrike, onafskeidbare<sup>29</sup> deel van die verhaal.

The genealogies of the Old Testament, especially those of the Pentateuch, have been integrated into the literary composition, retaining a function of their own in relation to the narrative, and they are bound together by these (Plum 1989:70).

Die gebruik van die תולדות formule in Genesis bind die verhaaleenhede tot 'n groter verhaaleenheid wat bestaan uit Genesis 1 tot Eksodus 23 (Thompson 1987:64)<sup>30</sup>. In dié verband is die finale verwerking van die tradisies deur P oor die voorvaders en oorsprong van Israel uiteraard deurslaggewend.

This last major developmental level of narrative building may with reason be spoken of as the final redactive process of the origin tradition in the pentateuch (on the Toledoth structure's relationship to the so-called P source, see most recently, Tengström, 1981). It holds together that the successive narrative blocks of Genesis 1 - Exodus 23 as a story unit, and gives it the form of an account of Israel's origin (Thompson 1987:62).

---

<sup>29</sup> Steinberg (1993:216) beklemtoon met reg die intrinsieke waarde van die *genealogieë* in dié verhaal.

<sup>30</sup> Thompson (1987) identifiseer die verhale as deel van die "origin tradition" van Israel, maar sy tipering van die *genre* ("ancient narrative genre") van die verhale as "complex chain narrative" word bevraagteken (Long 1989:330)

Vervolgens beskou Carr (1996:123) Genesis 5:1 - Genesis 50:26 as 'n uitgebreide genealogie (“expanded genealogy”)<sup>31</sup>. Die karakterisering daarvan as 'n uitgebreide genealogie dui enersyds op die kombinerings van liniêre genealogiese materiaal met horisontale lyste van 'n betrokke geslag. Andersyds dui dit ook op die insluiting van uitgebreide verhale in die genealogiese raamwerk en nie net kort kennisgewings of berigte nie (soos byvoorbeeld Genesis 5:1b-3, 22, 24).

'n Belangrike aspek wat betref die genealogiese karakter van die verhale, is die verband wat gelê word met die sterwe<sup>32</sup> van 'n persoon en die familiegraf<sup>33</sup>. Nie net dien die genealogiese materiaal telkens as inleiding en slot vir die verhaaleenhede nie, maar eindig elke verhaalkompleks met 'n verslag oor die dood van die hoofkarakter (“death reports”) (Coats 1983: 99).

Die verband tussen genealogiese materiaal en doodsberigte, wat die ligging van die graf self insluit, kom duidelik na vore in die berigte oor die dood van Sara en Abraham (soos ook in die beriggewing oor die dood van byvoorbeeld Isak<sup>34</sup> en

<sup>31</sup> McCarter (1988:341) beskryf die verhale van Abraham, Isak en Jakob as “genealogical elaborations”.

<sup>32</sup> Finkelstein dui in dié verband op die insluiting van 'n gebed aan die “shades of the dead” in die Babiloniese koningslyste en die verband met die *kispu*-offerandes (Lambert WG 1968:1; Wilson 1975:174)

<sup>33</sup> Nieteenstaande die onderskeid wat Wilson (1977) tref tussen “segmented genealogies” en “linear genealogies” en die onderskeie funksie(s) van elk (Roberts 1979:116), is daar 'n groeiende bewuswording van die diversiteit van funksie (s) van genealogiese materiaal in die Ou Testament (Wernberg-Møller 1979:218). Merrill (1979:364) voer aan dat “biblical genealogies, like other literary genres, must be understood in terms of the purpose of their composer(s)”.

<sup>34</sup> In die konklusie (slot) van die Isak vertelling word genealogiese materiaal aangewend in die beriggewing oor Isak se dood. Die dood van Isak (Genesis 35:28-29) word voorafgegaan deur die sterwe van Debora (Genesis 35:8) en Ragel (Genesis 35:17-20). Direk na genealogiese materiaal in Genesis 36:22-26 volg die doodsberig van Isak.

Jakob<sup>35</sup>). Die doodsberigte word telkens gekoppel aan genealogiese materiaal en kan as 't ware as 'n uitbreiding van die genealogie beskou word

The form itself is related to genealogy, where death and burial may be reported (Coats 1983:165).

Alhoewel Garret (1991:48) die formkritiese benaming 'doodsberigte'<sup>36</sup>, soos saangewend deur Coats (1983), bevraagteken, is daar nietemin 'n bepaalde formaat waarin oor die dood van Abraham en die ander karakters in die Boek Genesis berig word. Smith (1993:105) praat in dié verband van "burial language" wat bekendheid met grafgebruike en opvattinge oor die dood reflekteer.

It is clear the ways of reporting deaths in the Old Testament are varied. Some reports are mere notations; a few are connected with moral judgments regarding the deceased; others may take the form of a dirge or mourning song, as in David's lament over Saul and Jonathan in 2 Sam. 1:17-27 (Frerichs 1991:15).

In die geval van Abraham en Sara se dood word die doodsberigte by wyse van genealogiese materiaal aangebied. In Genesis 15:2,15 word weliswaar nie berig oor Abraham se dood in dieselfde literêre formaat as in Genesis 23 en Genesis 25:7-11

<sup>35</sup> Die dood van Jakob kom deurgaans voor in die Josef novelle (Genesis 37:35; 42:38; 43:27; 44:22,29,31; 45:9, 13, 18 en 46:30). Die dood van Jakob vorm die konklusie van die aartsvadervertelling (Westermann 1985:181) en kom veral ter sprake in Genesis 47:29-31; 48; 49:1-28 en 50:1-14 (Coats 1983:259). Nadat Jakob sterf, word hy begrawe 'by sy vaders' (Genesis 49:29-33), in die spelonk vand Magpela. Afgesien van kronologie en familiale verband (Fox 1989:32) kom die strukturele koherensie van die patriargale sages dus veral ook na vore in die familiegrafvertelling (doodsberigte).

<sup>36</sup> In die Ou Testament word op verskillende wyses oor die dood en gepaardgaande begrafnis in die familiegraf berig (Frerichs 1991:15), byvoorbeeld die sinspeling in Psalm 49:12 - '*die graf is vir altyd hulle tuiste, van geslag tot geslag*' - (Smith 1993:105).



nie. Die vertelling in Genesis 15 het immers 'n andersoortige samestelling as die priesterlike vertelling in Genesis 25 en Genesis 23. In Genesis 15 word egter ook duidelik gesinspeel op Abraham se dood, asook op die verband tussen Abraham se ouderdom en nageslag (genealogie) en die begrafnis van Abraham in die familiegraf (תברוא אל אבותיך). Die ooreenkomste<sup>37</sup> in die beriggewing oor Abraham en Sara se dood in Genesis 23 en Genesis 25:7-11 is egter duidelik. Ten opsigte van Abraham en Sara word die *ouderdom*, in noue aansluiting met genealogiese materiaal, ten tyde van die dood pertinent genoem (Hamilton 1995:125). Daarop volg die *doodsberig* wat die afsterwe of dood van die betrokke persoon bekend maak. In noue samehang met die doodsberig word inligting gegee wat betrekking het op die *rouproses*. Die betrokke persoon word *begrawe* deur sy naasbestaandes (seuns of eggenoot) in 'n *graf* waarvan die ligging spesifiek aangedui word. Die doodsberigte (doodsberig-formule) bevat sekere elemente wat deurgaans voorkom, soos geïllustreer in die geval van Sara en Abraham

Deur die genealogiese materiaal word 'n bepaalde verband gelê tussen die voorgeslagte (ontslapenes) en die nageslag (nog lewende gemeenskap), onder meer deur laasgenoemde se betrokkenheid by die familiegraf. Die nageslag, seuns, moes immers toesien dat die afgestorwene behoorlik begrawe word (Frerichs 1991:16). Daardeur word die doodsberigte in die sosiologiese konteks (בית-אב) van die familie geplaas (Westermann 1985:373)<sup>38</sup>. In die Ou Testament het familie-

<sup>37</sup> Soortgelyke ooreenkomste is te bespeur in die beriggewing oor die dood van Debora (Genesis 35:8); Ragel (Genesis 35:16-20); Isak (Genesis 35:28-29) Jakob (Genesis 47:29-31, 48; 49:1-28; 50:1-14) en Josef (Genesis 50:25-26).

<sup>38</sup> Albertz (1994:19a) wys op die onderskeid wat getref word tussen die "official religion" en "personal piety". Laasgenoemde hou verband met die individu in relasie tot die groter sosio-ekonomiese groepering van die familie. Robinson (1986:601) wys daarop dat "all the characters in Genesis are related as members of one extended family".

verwantskap immers 'n sentrale rol gespeel (Crüsemann 1996:63)<sup>39</sup>. Dié term dui meesal op die uitgebreide gesin<sup>40</sup>.

By common definition, the extended family embraces three to four generations: husband and wife, possibly one or two elderly parents, sons, both married and unmarried, single daughters, grandchildren in the paternal line, and in some cases unmarried uncles, aunts, or cousins. In addition to its consanguineous members, the family included slaves and retainers (e.g. manumitted slaves who had decided to stay with their former master), their wives, and their children, if any (Van der Toorn 1996:194).

Sosiologies gesproke kan die term בית-אב dui op die kerngesin of familie (Lemche 1985:249), die uitgebreide gesin sowel as op 'n bepaalde familie of verwante afstammeling (Van der Toorn 1996:195)<sup>41</sup>. Die uitgebreide familie kan bestaan uit die vader, seun(s), kinders en kleinkinders tesame met die aangetroude familielede soos byvoorbeeld dogters, skoonseuns ensomeer (De Geus 1976:134). Die kerngesin wat kan bestaan uit die man, vrou en kinders kan as 'n neolokale segment van die uitgebreide familie beskou word (Lemche 1985:259). Almal in die betrokke huishouding staan onder die gesag van die *pater familias* (Stager

<sup>39</sup> Die verwantskapstrukture word aangedui deur die terme בית-אב ("household"), משפחה ("clan") (Andersen 1969:35) - wat die voorafgenoemde בית-אב insluit (Scharbart 1982:221) - en die שבט ("tribe"). Die onderskeid tussen die verskillende vlakke is nie altyd duidelik nie, aangesien die verskillende verwantskapstrukture (veral wat betref die בית-אב en die משפחה) tot 'n mate oorvleuel (Dearman 1998:117; Halpern 1991:49).

<sup>40</sup> Volgens die tipologie van Emmanuel Todd (1985) word die verwantskapstruktuur van Ou Israel as 'n "Endogamous community family" beskryf (Hanson 1994:186).

<sup>41</sup> Vir 'n bespreking van die terme wat uitdrukking gee aan die sosiale struktuur in Ou Israel, naamlik בית-אב ("household"), משפחה ("clan") en שבט ("tribe") kan Van der Toorn (1996:194 - 205) geraadpleeg word. Hanson (1994) bied 'n inleiding tot die literatuur wat verband hou met "kinship analysis of biblical texts".

1985:20). Die Ou-Testamentiese gemeenskap was patriargaal van aard (Chamberlayne 1963:153) en het poligamie beoefen (Rogerson 1996:26). Die huishouding kan bestaan uit die bloedverwante sowel as die nie-bloedverwante. Almal wat, met ander woorde, die betrokke woonplek bewoon, word as deel van die **בית-אב** beskou.

In the first place it must be pointed out that living together was as important for the *beth av* as blood-relationship. Thus also slaves and strangers, even cattle may be counted among the *beth av*. (De Geus 1976:135).

Die **בית-אב** dui op 'n sosio-ekonomiese eenheid wat betref produksie sowel as bewoning van 'n bepaalde huis of bewoningsgebied (De Geus 1976:135). Die saamgestelde huishouding het die basiese sosio-ekonomiese eenheid <sup>42</sup> in die Ystertyd dorpies gevorm (Olivier 1988:11; McNutt 1999:164)<sup>43</sup>. Nieteenstaande sekere sosio-politieke ontwikkelinge in Ou Israel (politieke sentralisasie en sosiale stratifikasie gedurende die totstandkoming van die monargie) het die verwantskapstrukture 'n belangrike rol bly speel.

Comparison of textual and archaeological material with models suggests

---

<sup>42</sup> Die huishouding **בית-אב** was die spilpunt van die dorpies (Stager 1985:20) en was van kollektiewe boerdery afhanklik vir oorlewing. Die onderskeie huise is in 'n dorpie gegroepeer om saamgestelde wooneenhede te vorm (Stager 1985:18). Die huishoudelike argitektuur van die dorpies word oorheers deur die 4-kamerhuis. Hierdie meervoudige familiewooneenhede bestaan uit twee of drie huise, elk met sy eie ingang, wat los staan van mekaar of gekoppel is aan 'n gemeenskaplike muur. Die verskillende saamgestelde familiewooneenhede word van mekaar geskei deur 'n straat, muur of steenomheining (Stager 1985:19). Waar die kerngesin in 'n klein drie- of vierslaapkamerhuis gewoon het, het die saamgestelde wooneenhede die verskillende families gehuisves (Stager 1985:18; Gottwald 1979:285). Die lewensvatbaarheid van die dorpie was in die eerste plek afhanklik van die lewensvatbaarheid van die **בית-אב**.

<sup>43</sup> Stager (1985) bring die verwantskapstrukture in verband met die tipiese Ystertyddorpie "attempted to locate kinship units in the ground" (Halpern 1991:50).

that there was some continuity in social structure from Iron Age 1 to Iron Age 11, at least in rural settings. It is quite possible, for example, that the notion of tribe continued to play a part in people's self-understanding and their perceptions about how they relate to one another (McNutt 1999:164).

Die בית-אב is nie 'n statiese sosio-ekonomiese eenheid nie (Stager 1985:20). Net soos die samelewing is dit onderworpe aan 'n voortdurende proses van verandering, aanpassing en reaksie na aanleiding van bepaalde faktore soos byvoorbeeld gesamentlike bedreiging, klimaat, huishoudelike omstandighede en so meer. Ook die samestelling van die בית-אב is onderworpe aan verandering. Deur die afsterwe van 'n lid van die בית-אב, of die toename in die huishouding deur 'n huweliksluiting, kinders en selfs die koop van 'n slaaf is die lewensomstandighede en lewensvatbaarheid van die בית-אב voortdurend aan verandering onderworpe. Die בית-אב het nietemin as die mees basiese sosiale struktuur in Ou Israel bly voortbestaan tot gedurende die (na-) eksiliese periode (Scharbert 1982:235; McNutt 1999:199). In die na-eksiliese periode tree die בית אבות na vore (Weinberg 1973:401)<sup>44</sup>, wat in die praktyk neergekom het op 'n uitgebreide familieverwantskapstruktuur soortgelyk aan die משפחה (Rogerson 1996:39), waardeur solidariteit onder diegene in die ballingskap aangedui is (McNutt 1999:199). In die "Bürger-Tempel-Gemeinde" (Weinberg 1973:404; 1974:473) word bepaalde etniese en ekonomiese kriteria gestel ten einde deel te wees van die na-eksiliese tempel-georiënteerde gemeenskap

<sup>44</sup> Weinberg (1973:401) beskou die בית אבות as 'n sosiale instelling in Juda gedurende die na-eksiliese tydperk. Die instelling hou verband met die בית אב of משפחה van die voor-eksiliese periode, "befindet sich in genetischen Zusammenhang", maar die verband moet nie gereduseer word tot slegs 'n verdere ontwikkeling van die voor-eksiliese periode nie. Daartussen val immers die vernietiging van die Judese staat, die ballingskap en die daaropvolgende terugkeer of herstel (Weinberg 1973:413). Blenkinsopp (1991:22-53) bied 'n kritiese bespreking van Weinberg se teorie.

The ethnic requirements involved membership in one of the *báttê`ábôt*. An individual family could demonstrate membership through an appropriate connection to an earlier generation in the *bayit*. The genealogy required, at least initially, affinity with those who had been part of the exilic or *gôlâ* community. Moreover, membership in the *Gemeinde* regularly involved an economic requirement, namely, that one must own real estate (Petersen 1991:196).

In die verwerking van die aartsvaderverhale deur P is die fokus op die daarstel van 'n herstelde gemeenskap met 'n spesifieke fokus op die rol van die familie<sup>45</sup>. In dié opsig sluit die genealogiese materiaal ten nouste aan by dié aspek van die teologie van P, naamlik die belang van die familie (Blenkinsopp 1995:106; Crüsemann 1996:63). Deur die genealogiese definiëring van Israel in die priesterlike verwerking van die verhale tree 'n teologiese of religieuse definisie van identiteit<sup>46</sup> na vore<sup>47</sup> ten einde die probleme van die ballingskapsituasie aan te spreek (Plum 1989:86). In die na-ballingskap tyd is dit dan veral die familie wat die voortbestaan

---

<sup>45</sup> In die literatuur van die Ou Testament is daar min gegewens wat betrekking het op die sosio-ekonomiese strukture/organisering van Juda gedurende die Persiese periode en is Weinberg en Blenkinsopp veral aangewese op buite bybelse gegewens ("comparative evidence from other temples" wat betref die hipotese ten opsigte van die "Bürger-Tempel-Gemeinde" (Bedford 1991:155).

<sup>46</sup> So, byvoorbeeld, was besnydenis gebruiklik onder die Egiptenare en verskeie Semitiese volkere, maar nie onder die Babiloniers en Assiriërs (Teubal 1984:39) of Filistyne nie. Dit is spesifiek na die besnydenis van Abraham wat Sara 'n seun in die lewe bring. Deur die ritueel is 'n onderskeid getref tussen die 'ander' en die wat tot die 'huishouding' van Abraham behoort - moontlik in reaksie op Babiloniese invloede.

<sup>47</sup> Gedurende die ballingskap tyd vind 'n verskuiwing plaas "from the purely territorial to the broader ethnic-religious connotation-" met betrekking tot die identiteit van die regmatige bewoners van die Judese provinsie (Blenkinsopp 1995:47).

van die gemeenskap bewerkstellig (Westermann 1985:448)<sup>48</sup> en wat ook 'n sentrale rol speel in die godsdienstige belewenis van Ou Israel. As gevolg van die verlies van nasionale onafhanklikheid word die identiteit van die na-eksiliese gemeenskap meer in terme van religieuse praktyke en opvattinge gedefinieer, waaronder pogings “of establishing and affirming religious continuity with the 'past' ” (McNutt 1999:209). Op die mees basiese vlak het die verwantskap vervolgens onderlinge solidariteit bewerkstellig en erflating gefasiliteer (Hanson 1994:185)

As long as the kinship system remained functionally decisive, the pater familias would have represented the local unit in the performance of cult acts, often involving the ancestors of the group in question (Blenkinsopp 1995:72)

Die belang van die familie tree na vore teen die agtergrond van die disintegrasie van die staat en die daarmee gepaardgaande politieke en religieuse instellings. Die prominensie van genealogiese materiaal en die (terug-) verwysing na die aartsvaders verteenwoordig 'n teruggrype op persoonlike vroomheid (“personal piety”) of familiegodsdiens (Albertz 1994b:404)<sup>49</sup>. Die sentraliteit en kontinuïteit van die familie in die preserving (identiteit) van Israel gedurende die eksiliese en na-eksiliese periode word deur die grafvertellings op 'n bepaalde wyse verwoord, en sodoende word die graf deel van die apparatus “around which the community

---

<sup>48</sup> In dié opsig kan die genealogiese materiaal (doodsberigte) beskou word as 'n aspek van die “family-cycle” beskrywing, d.w.s “as metaphors of kinship structure - where specific stories emphasize appropriate and inappropriate behavior, they manifest multiple, sometimes conflicting, premises about the ways of achieving and maintaining kinship (corporal) purity” (Prewitt 1981:88).

<sup>49</sup> Albertz (1994b:509) praat in dié verband van die “convergence of personal piety and official religion”.

was to cluster in its restored condition” (Brueggemann 1972:398)<sup>50</sup>. Die saambindende faktor in die gemeenskap is nie die koningshuis nie, maar (in terme van die genealogiese materiaal), die nageslag wat by die familiegraf verenig word.

The Israelite took his identity from a horizontal, or contemporary, and from a vertical, or ancestral, corporation (Halpern 1991:12).

Die graf word as 't ware simbool van die verwagte toekoms in die beloofde land. Die belang van die graf het op verskillende wyses na vore getree. In die eerste plek is die graf verbind aan eiendom. Deur die graf kon aanspraak gemaak word op die grond (Halpern 1991:58; Cooper & Goldstein 1993:297). By die graf is die relasie tussen die ontslapenes (voorgeslagte) en nakomelinge bevestig en kan “the post-exilic addressees of Genesis find their own ancestors, and thus they find themselves” (Crüsemann 1996:65). By die graf is die nageslag met mekaar versoen. Deur die erfgrond, waarby die familiegraf ingesluit word, word die familie se identiteit en voortbestaan gehandhaaf.

Historically his claim refers to the exilic situation of poverty, misery and despair which he now transforms into a situation of joy and shalom (Brueggemann 1972:401).

Met verwysing na die graf en grafgebruike, om die familie in dieselfde graf te begrawe en die beendere binne-in die familiegraf te bewaar, word die eienaarskap van die grond bevestig.

---

<sup>50</sup> Albertz (1994b:407 - 408) verwys na die besnydenis en die dieet (eetgewoontes) as “long-established family customs” wat 'n rol gespeel het in die identifisering en handhawing van die naksiliese gemeenskap, maar in dieselfde sin van die woord nie na grafgebruike nie?!

This construal in turn was compelling to a broader community living in a context where nonstate structures, cultural boundaries, and order in general were appealing (Carr 1996:139).

Die vertelling sluit ten nouste aan, en gebruik waarskynlik aspekte wat verband hou met, die kultus van die dood in Ou Israel (Cooper & Goldstein 1993:302). Alhoewel die voorvader-verering deur die amptelike Jahwistiese teologie veroordeel is (Mendenhall 1992:70), kan aanvaar word dat die voorvader-verering en sekere aspekte wat daarmee verband hou steeds 'n bepaalde invloed uitgeoefen het op die Ou-Testamentiese samelewing (Lewis 1989:210; Albertz 1994a:38)<sup>51</sup>. Alhoewel hier nie 'n allesomvattende voorstelling van die kultus van die dode en voorouer-verering aangebied word nie, is daar nietemin belangrike aspekte daarvan (grafte en sekondêre graflegging) wat deel van die samelewing was en moontlik in verband met familiegodsdienst<sup>52</sup> en persoonlike piëteit staan (Van der Toorn

---

<sup>51</sup> Alhoewel die voorvader-verering deur die amptelike Jahwistiese teologie veroordeel is (Mendenhall 1992:70), tree aspekte wat verband hou met die kultus van die dood op verskillende wyses na vore in die Ou Testament. So word die ontslapenes byvoorbeeld aangedui as רפאים (Zulu 1998:94), d.w.s. “semi-divine, dead ancestors”, of “healers” (Van der Toorn 1996:231). En 1 Samuel 28 verhaal 'n geval van nekromansie waarvolgens die ontslapenes gekonsulteer is (Van der Toorn 1988:215). Die rol van die תרפים (“household deities”) en die verband daarvan met die kultus van die dood is algemeen bekend (Van der Toorn 1990: 203; 1996:231; Beck 1990:94). “Totenorakeln” kom ter sprake in die verwysing na וידענים en אורב (Wohlstein 1961:30). Hierdie studie kyk egter nie na die kultus van die dood in die Ou Testament as sodanig nie. In dié studie word gefokus op die relasie tussen die agtergeblewenes (nog lewende nageslagte) en die ontslapenes, enersyds soos wat dit na vore tree in die argeologiese rekord, onder andere deur die gebruik van sekondêre grafleggings en die plasing van bygawes, andersyds soos wat dit ter sprake kom in die genealogiese aanbieding van die doodsberigte in die Ou Testament. Vir 'n bespreking van die kultus van die dood kan Van der Toorn (1996) geraadpleeg word.

<sup>52</sup> Die onderskeiding en teenoor mekaar stel van “popular religion” en “official religion” hou nie genoegsaam rekening nie met die kompleksiteit van religieuse belewenis van die betrokke (in die geval Israelitiese) samelewing nie, asook die feit dat die twee aspekte ook in verband met mekaar staan, hetsy in 'n strydende (“belligerent”) of antagonistiese, ambivalente of simbiotiese relasie (Berlinerbau 1993:9).



1996:225)<sup>53</sup>. Die graf het immers 'n belangrike rol bly speel in die Israelitiese samelewing. Die solidariteit (identiteit) van die na-eksiliese samelewing en die kontinuïteit in familiële verband is met verwysing na die graf gehandhaaf (Mendenhall 1992:67). Die kontinuïteit van die na-eksiliese gemeenskap is gekoppel aan grondbesit, wat op sigself die “experiential world of family religion” na vore roep (Albertz 1994b:403). Aspekte wat verband hou met die kultus van die dood (graflegging, sekondêre begraving) word nou in die konteks van die land en nageslagsbelofte geplaas wat kulmineer in die verbond<sup>54</sup>.

It seems to me that what we have in the Genesis stories is an alternative to the iconoclastic method of deuteronomy, namely, the reinterpretation of these objects of popular piety as witnesses and memorials to Israel's past history (Carr 1996:163).

Die verhale in Genesis 12-36 veronderstel 'n situasie waar die herstel van grond 'n belangrike voorwaarde vir 'n geseënde lewe was.

..., the narrative cycles about the ancestors in Genesis 12-36 encode themes and concerns related to the establishment of a new commonwealth after the return to Zion. A major concern of the Babylonian-Jewish immigrants was the recovery of real estate confiscated after the Babylonian conquest (Jer. 52:16; Ezek. 11:14-15) (Blenkinsopp 1995:106).

---

<sup>53</sup> Segal (1976:2) beskou sekere aktiwiteite, waaronder huwelik, geboorte en dood, wat nou in verband staan met in die lewe van die individu eerder as “representative of the official cult” en dus tot “popular religion” hoort.

<sup>54</sup> Dit is opmerklik dat die “*bamoth*” en die gebruike wat daarmee gepaard gaan deur die Deuteronomis (Deuteronomium 7:5; 12:3) veroordeel word. Op soortgelyke wyse (Levitikus 19:25-29) word praktyke wat verband hou met die kultus van die dood en sekere grafgebruike (rou) verbied (Segal 1976:19). Bray (1993:70) beskou Genesis 23 as polemieë teen vooroueraanbidding (“ancestor worship”).

Dié verhaaleenheid, wat Steinberg (1993:35) tipeer as die Sara - Hagar siklus, fokus onder andere op die probleem van die erfplasing, insluitend die familiegrond wat deur die erfgenaam in stand gehou moet word (Glaser 1995:17). In dié verband waarborg die teenwoordigheid van die ontslape voorgeslagte die onvervreembaarheid van die land

It follows that the way to take possession of land is to install one's ancestor on it or in it (either literally or symbolically), first extirpating the ancestors of those whom one is dispossessing, if necessary (Cooper & Goldstein 1993:297).

Die voortgesette gebruik van die graf legitimeer die eiendomsreg van die betrokke familie/ gemeenskap.

The Israelite inherited the house of his ancestors, the fields of his ancestors, the tools of his ancestors, the gods of his ancestors, and, in the end, the place of his ancestors in the tomb (Halpern 1991:59).

Hierdie verband - die kontinuïteit tussen die (ontslape) voorgeslagte en die nog lewende nageslagte en die grondaanspraak van die huidige geslag op sterkte van die teenwoordigheid van die ontslape voorgeslagte (Van der Toorn 1996:207) - kom op 'n besondere wyse na vore in die genealogiese aanbieding van die doodsberigte. Deur die genealogiese materiaal word bestaande sorg in relasie gestel tot vervloë herinneringe ("resources and roots") (Brueggemann 1972:399). Die toekoms van die familie (nageslag) is seker op grond van die voorgeslagte (ontslapenes) se toekoms in die graf, dit wil sê hulle bly steeds teenwoordig by die erfgrond.

, the priestly system of burial and settlement notices makes it clear that it is the heirs of the promise, and they alone, who are buried in the land. Insofar as Israel shared the belief (attested elsewhere) that a family has a special claim to the land in which its ancestors' bones lie, this description of the burial of multiple generations of ancestors in the land is at the same time a claim of the Israelites' right to possess it (Carr 1996:122).

Die instandhouding van die toestand waarin die dode verkeer het, vooronderstel die kontinuering van die individuele bestaan asook die kontinuering van die relasie met die ontslapenes. Die graf illustreer op 'n heel konkrete wyse die aspek van die “family connectedness in communal life”. Die relasie tussen die oorlewendes en die ontslapenes is konkreet deur die grafgebruike gekoppel aan die familiegrond. Die reg tot grond was onvervreembaar en was konstituerend vir die familie. Die familie se voortbestaan is direk afhanklik van die erfgrond<sup>55</sup>, en die familie kan alleen bly voortbestaan vir so lank as wat die grond familiebesit bly (Westbrook 1991:17). Sosiaal-antropologiese studies het reeds gewys op die verband tussen verwantskap en eiendom wat dan ook in die genealogiese materiaal en genealogiese aanbieding van die doodsberigte (Genesis 15:3; Genesis 23: 20; Genesis 25:5,11) tot uitdrukking kom.

Statements about genealogy are claims to rights in land; since land is transferred commercially as well as through inheritance and marriage, statements about kinship links, although represented - and often misrepresented - as genealogical facts, are in actuality statements about rights to and claims to land (Moore 1981:579).

---

<sup>55</sup> Die verwantskapstrukture is ook beskerm deur die lossingsreg (Rut 4:5-10). In beide gevalle is die verbintenis tot die erfgrond (familiegrond) sentraal (Lewis 1991:605). Die lossingsreg (Rut) dien as illustrasie dat die sekuriteit en sinvolle voortbestaan van die ontslapene afhanklik is van 'n nageslag.

Die besit van die familiegrond (erfenis) het tot gevolg dat ook die familiegraf in stand gehou kan word.

Vertically, it is the property of the family in time past and future; it belongs to the dead ancestors and to their unborn descendants, it is a sine qua non of their stake in immortality (Brichto 1973:9).

Die solidariteit en kontinuïteit in familiële verband word deur die genealogiese aanbieding van die doodsberigte in terme van die graf gedefinieer. Die gedagte van “corporate identity” (Dearman 1998:117) hou verband met die “corporality” van die graf. Respek vir die vaders (Eksodus 20:12; Genesis 23:6) is immers na die dood gekontinueer deur die instandhouding en herhaaldelike gebruik van die familiegraf (Brichto 1973:31).

The condition of the dead in this afterlife is, in a vague but significant way, connected with proper burial upon the ancestral land and with the continuation on that land of the dead's proper progeny (Brichto 1973:23).

Dieselfde graf is vir 'n baie lang tydperk deur dieselfde familie/groep gebruik by wyse van sekondere grafleggings in (een van) die grafkamer(s) en daardeur word die verwantskapstrukture in stand gehou.

As the family was the major social nucleus in life, so it remained in death and in burial (Barkay 1988:49).

Die aanwending van die familiekonsep (“metaphor”) in die Ou Testament is uiteraard deur die sosio-kulturele milieu of kulturele konteks<sup>56</sup> daarvan beïnvloed (Dearman 1998:12)<sup>57</sup>. Genealogiese materiaal (waarby ingeslote is die doodsberigte) is op literêre vlak 'n sosiale konstruk wat nie noodwendig 'n refleksie is van die sosiale realiteit as sodanig nie. Die wyse waarvolgens die genealogie saamgestel word, word beïnvloed deur sosiale waardes onderliggend daaraan en die doel waarvoor dit saamgestel word (Hanson 1994: 187)<sup>58</sup>. Die fokus verskuif vanaf die kultus/ offisiële godsdienst as draers van die teologie van Israel na die familie as die draer van die teologiese identiteit. In die na-eksiliese periode het die geslagsregisters en doodsberigte (familiegrafvertellings) gevolglik 'n stabiliserende funksie gehad in die strewe na 'n herstelde gemeenskap. Die herinnering aan die verhale as deel van die teologiese nalatenskap van die betrokke gemeenskap het dikwels 'n konkrete konnotasie waardeur op 'n konkrete en sosiale wyse uitdrukking gegee is aan die tradisies (Blenkinsopp 1997a:77).

The new commonwealth also had to shape an identity and therefore construct a past by a selective incorporation of memories on which their self-understanding could be patterned (Blenkinsopp 1997a:80)

---

<sup>56</sup> “In most societies, even today, the primary vehicle for memory transmission at the local level is the kinship network and its many analogues -” (Blenkinsopp 1997:77).

<sup>57</sup> 'n Belangrike aspek van die teologie van die Ou Testament (wat 'n bepaalde beskouing ten opsigte van die mens insluit) is geleë in die feit dat die mens nie as mens leef, of voortbestaan, (ook in die dood) as 'n individu nie. Die gedagte van “corporate identity” kan ook met verysing na die familiegraf omskryf word.

<sup>58</sup> Dearman (1989:127) verwys hierna as 'n “extended family identity”:

If family identity and privilege became ways for ancient Israel to speak of fidelity, responsibility, judgement and reconciliation, with what metaphors shall modernity address the crisis of human society?

Die familiegrafte het sodoende 'n belangrike rol gespeel in die 'beliggaming'<sup>59</sup> van die tradisies (soos byvoorbeeld in 2 Samuel 18:18), of sekere aspekte daarvan<sup>60</sup>.

Through the genealogies, the exilic remnant was tracing its roots, to find a sense of stability and strength for the 'family', and to establish identity (Oosthuizen 1995: 42).

Die voortbestaan van verwantskapstrukture, selfs deur die dood heen, word geïllustreer deur die begrafnis van die ontslapene(s) in die familiegraf.

To grieve is to remember; to be unable to forget (Blenkinsopp 1997b:78).

### 5.3 Konklusie

Vergelykende studies het teweens reeds uitgewys dat 'oorsprongtradisies' -soos byvoorbeeld in die Boek Genesis- dikwels op 'n laat stadium toegevoeg is tot die teks ter verduideliking van die latere situasie (Whitelam 1989:19-42). In dié opsig handel die boek Genesis tot 'n groot mate nie net oor die ontstaan van Israel nie (Jagersma 1995:15), maar veral ook oor die voortbestaan en handhawing van Israel se identiteit ("maintenance of social identity") (McCarter 1988:342), veral gedurende die tydperk van die Babiloniese ballingskap. In dié proses kom 'n bepaalde (teologiese) perspektief na vore ten opsigte van die identiteit (self -

---

<sup>59</sup> "But how does such a community preserve its memories when the links of person-to-person transmission are stretched and thinned out with the passage of time?" (Blenkinsopp 1997a:77).

<sup>60</sup> Carr (1996:98) onderskat die belang van die "death narratives" deur daarna as "redundant detail" te verwys wat beswaarlik deur 'n latere redaktor van P en Nie-P materiaal in gesluit kon word in die saamgestelde verhaal.

begrip) van Ou Israel gedurende die (na-) eksiliese era (Gottwald 1985:164)<sup>61</sup>. In dié verband is veral die genealogiese karakter van die verhale en die insluiting van genealogiese materiaal (doodsberigte) wat na vore tree gedurende die eksiliese en na-eksiliese tyd van belang.

For example, it is beyond question that the Old Testament post-exilic reconstruction was a time of greatly increased concern for a genealogical structuring of society (Johnson 1980:357).

Die eksiliese en na-eksiliese konteks laat toenemend toe dat die wyse waarop religie tot uitdrukking kom nie uitsluitlik afhanklik is van die tempel of ander samelewings-instellings nie, veral in die lig van die relatiewe prominensie van die familie as 'n religieuse eenheid (Brettler 1999:429). In die eksiliese en na-eksiliese tyd kan die familie berus in die feit dat die voorgeslagte in Kanaän begrawe is, in 'n graf wat wetlik aan hulle behoort. Die familiegraf-vertellinge bied aan die bannelinge 'n nuwe geborgenheid, voortgedra deur die familiegraf.

Something more than word of mouth is needed if memory is to become a basic component of social consciousness and identity (Blenkinsopp 1997a:77).

Dit is nie net die geslagsregisters en genealogiese materiaal wat 'n rol gespeel het in die konstruksie van die na-eksiliese gemeenskap se identiteit nie (Steinberg 1993: 143). Dié identiteit is ook op konkrete wyse deur die familiegraf voortgedra.

---

<sup>61</sup> As sodanig reflekteer die Abraham verhaal (Genesis 12-25) die politiese, kultiese en teologiese agendas van 'n na-eksiliese redaksionele konteks (Kapsanis 1988:38; Blenkinsopp 1997b:80).

It is a story of almost constant struggle - **to survive, to retain a unique identity, and to pass on that identity and mission to the next generation** (Steinmetz 1991:11, eie beklemtoning).

In die genealogiese definisie van Ou Israel (geslagsregisters) word daar 'n duidelike verband gelê tussen die voorgeslagte (ontslape voorvaders) en die nageslag (nog lewende gemeenskap). Die familiegraf-vertelling (geslagsregisters en doodsberigte) moet, met ander woorde, in verband met die grafgebruik geplaas word. Met verwysing na Steinberg (1993) funksioneer die familiegraf as 't ware as metafoor vir die ware identiteit ("true identity") van Israel in die na-eksiliese tydperk (Matthews 1995:791). Deur terug te gryp na die verlede kon die na-eksiliese gemeenskap 'n blik op die toekoms daarstel wat veral van belang was in die lig van die afwesigheid van voormalige instellings soos die monargie, tempel en landsbesit wat die identiteit van Israel gekonstitueer het.

In addition, the P narratives up to Sinai reflect a more broadly documented move in Israel toward nonstate social and leadership structures. They articulate a genealogical (as opposed to state) definition of Israel; encourage endogamous marriage as a patriarchal custom (Gen. 26:34-35; 27:46-28:9); and ultimately as part of a broader trend toward ethnic boundary reinforcement (Carr 1996:138).

Dit is dan ook nie vreemd dat Abraham as 'n teken van hoop vir die 'latere' generasies (Jesaja 29:22; 41:8; Esegël 33:24) voorgehou word nie (Fishbane 1975:15). Dit is belangrik om te let op die verband wat gelê word tussen die graf en die nageslag by wyse van genealogiese materiaal. In die betrokke verhaaleenheid (Genesis 12 - Josua 21) kom die tema van landsbelofte - wat deur die familiegraf gesimboliseer en bevestig word- wat uitloop op die bewoning van die land telkens



na vore. Die sinspeling op die familiegraf en die verband daarvan met die landsbelofte en nageslagsbelofte kom duidelik na vore in Genesis 15. Ook in Genesis 23 val die klem op die grond wat Abraham as eiendom bekom (Tucker 1966:77). Coats (1983:164) is verkeerd in sy interpretasie as hy dink dat “divine promise and all other theological motifs of the patriarchal stories stand far removed from this unit”<sup>62</sup>. Die grafvertelling is uit die aard van die saak teologies van aard en werp nuwe lig op die verstaan van die teologiese betekenis van die verhaal. Die belofte aan Abraham (Genesis 12:1-3; 15; 17; 22:15-18) is ook van toepassing op sy nageslag (Brueggemann 1982:194). Genealogiese materiaal verwys wel na die verlede maar is terselfdertyd toekomsgerig (Christensen 1987:59; Steinberg 1989:43; 1991:45; Campbell 1993:46).

In dié opsig is daar ooreenstemming tussen P en die historiografiese tradisie van die ou Nabye Ooste waarvolgens in die soeke na identiteit, selfbegrip en legitimiteit na die verlede terug gekyk is (Weisman 1985:56; Blenkinsopp 1995:105)<sup>63</sup>. Dié verhale dien uiteindelik nie soseer om ‘n historiese oorsprong van Israel daar te stel nie, maar eerder om by wyse van ‘n beroep op vervloë tradisies<sup>64</sup>, hoop vir die toekoms vir ‘n bepaalde groep mense voor te hou (Ackroyd 1968:8). Die verhale het onder andere daartoe bygedra om Ou Israel te definieer deur middel van genealogie en deur die genealogiese aanbidding van die doodsberigte, ook by wyse

<sup>62</sup> Ook Von Rad (1972:249) sien geen betekenisvolle teologiese implikasies in die familiegraf vertelling nie.

<sup>63</sup> Die bydrae van Blenkinsopp (1997a:76 - 82) wys daarop dat P ooreenstem met die soortgelyke Sumeries-Akadiese skryftradisie waarvolgens die geskiedenis van 'n groep in 'n kosmiese konteks geplaas word wat begin met die skepping, en wat voortduur tot die Grieks-Siriese periode soos blyk uit die *Babylonika* van Berossus.

<sup>64</sup> Whybray (1987:136) definieer tradisie as “a *custom* or *belief* which has been transmitted within a particular group - such as a family, church, sect, society, nation, people or tribe - for a considerable time (usually for several generations) and which is accepted and handed on by each generation to its successor”.

van die graf. Robinson laat ook nie reg geskied aan die genealogiese materiaal in Genesis nie deur dit as "...thematically rather empty, especially in comparison with the richness of the naratives" voor te stel nie (1986:595):

No doubt there are stories to tell, but the genealogies do not tell them. Nor are the characters who appear in them fully drawn. Fundamental information about birth, death and age at the crucial act of begetting the next generation appears, but no psychological depth, no character development, no *Bildung* (Robinson 1986:595).

Die familiegrafvertellings (insluitende die genealogiese materiaal en doodsberigte), funksioneer as 'n stabiliserende strategie te midde van omstandighede wat die harmonieuse voortbestaan van die gemeenskap bedreig, soos in die geval van die na-eksiliese periode.

In it the Israelite families of the time of the exile were presented with the patriarchal families of the earlier period as figures with whom they could identify in more than one way, as bearers of unconditional promises which had still not gone out of date as models by which they could orientate themselves in their own time (Alberty 1994b:404).

In dié omstandighede word die toekoms in terme van die herstelde familie betree<sup>65</sup>, dit wil sê, 'n familie waar die ontslapenes 'n toekoms in die graf het en die naasbestaandes op grond van dieselfde graf die toekoms tegemoet kan gaan. In dié

---

<sup>65</sup> Die toekomsverwagting in Ou Israel kom op verskillende wyses tot uitdrukking. In die aartsvader verhale kom dit egter nie net na vore in terme van "Verheissung Gottes" nie (contra Loader 2000: 28). Die toekoms word onder andere ook gedefinieer in terme van kontinuïteit in familiale verband (Oosthuizen 1995:31 - 47).

opsig hou die grafgebruike verband met die betrokke samelewing se beskouing (e) van die dood en sosiale struktuur. Grafgebruike is met ander woorde 'n integrale deel van die samelewing, ook met verwysing na die betrokke samelewing se waardestelsel, en dra daartoe by dat die samehorigheid en stabiliteit in die samelewing gehandhaaf word.

In sum, the social formation is a totality of human experience and action, the entire ensemble of the relations between individuals and groups and of their relationships with their natural and social environment (Tilley 1982:36).

Deur die herinnering aan die voorvaders <sup>66</sup> - ook met verwysing na en instandhouding van die graf - is die genealogiese identiteit en bewussyn gehandhaaf (Van der Toorn 1996:235), en sodoende is die bestaande situasie in die lig van die verbond en belofte aan Abraham geïnterpreteer.

From the sixth century on, a subtle change came over the community, a shift from a national identity to that of a religious community. The very name Israel itself, formerly a description of a political identity, came increasingly to be used to designate the religious community (Brettler 1999:3).

Volgens die materiaal wat van P afkomstig is, is daar vervolgens 'n baie spesifieke verband tussen Hebron (ook na verwys as Kirjat-Arba, Mamre of Grot van

---

<sup>66</sup> Met verwysing na die graf word 'n bepaalde aanspraak - "In our present case the tradition concerns entitlement to a certain area of land so that we are justified in claiming that it was remembered by those who continued to occupy this land" (Clements 1967:36) - gemaak op die grond wat eintlik as familiebesit beskou word.

Magpela) en die voorvaders van Israel (Graham 1940:141)<sup>67</sup>. Dit is immers nie net die voorgeslagte wat daar begrawe is nie. Dawid is by Hebron as koning gesalf (2 Samuel 2:4) (Mazar 1986:60). Die land wat aan Abraham beloof word (Genesis 15:18-21), stem vervolgens ooreen met die landsgrense (1 Kronieke 13:5; Josua 13:2-6) van die Dawidies-Salomoniese ryk (Rendsburg 1986:438). In dié tyd is dit juis die verwagting dat die koninkryk van Israel (Dawidiese ryk) weer herstel sal word.

Biblical Israel's hope is the memory of an embellished historical past translated into the future (Talmon 1997:106).

---

<sup>67</sup>Volgens die beginsel van "*Ortsgebundenheit*", waarvolgens aangeneem word dat die tradisies betreffende Hebron afkomstig is vanaf Hebron (Clements 1967:36). In terme van die beginsel beskou Noth (1981:110, 169) die "grave traditions" as meer betroubare aanduiding van die herkoms ("provenance") van 'n betrokke figuur (d.i. ten minste dan volgens die tradisie) (Noth 1981:169). Noth is egter self nie konsekwent in die toepassing van die beginsel nie en beskou die verbinding tussen die "grave traditions" m.b.t. Abraham en Hebron as sekondêr (Whybray 1987:189), en "it was J who first introduced them into the Pentateuch" (Noth 1981:109).

## **Hoofstuk 6: Slotopmerkings**

Hierdie studie dui aan hoe 'n bepaalde aspek van die Ou-Testamentiese siening oor die dood, naamlik die samehang tussen die nageslag (lewendes) en die voorgeslagte (ontslapenes) - wat onder meer ter sprake kom in die genealogiese aanbieding van die grafvertelling - vanuit grafgebruik in Siro-Palestina verstaan kan word.

Dat die argeologie 'n bydrae kan lewer ten opsigte van 'n meer ingeligte interpretasie van die Ou Testament is vanselfsprekend. Deurslaggewend is die wyse waarvolgens die verband tussen die argeologiese data en die teks van die Ou Testament, in dié geval Genesis 11:27-25:11, gelê word. Die sukses al dan nie van die historiese diskoers - dit is die verbandlegging van die data vanuit twee eiesoortige maar verbandhoudende dissiplines - hang juis af van die kompetensie van die navorser ten opsigte van die verskillende dissiplines, die argeologie en die Bybelwetenskap<sup>1</sup>. In dié ondersoek word vanuit die staanspoor met onderskeie, maar verbandhoudende, gegewens te werk gegaan, naamlik tekstuele gegewens (literatuur) en argeologiese gegewens. Die andersoortige aard van die data noop 'n mens om in ag te neem dat daar 'n bepaalde distansie<sup>2</sup> ("gap" Jobling 1991:175) tussen die gegewens is. In dié "problematic tension" (Davies 1991a:13) dra die

---

<sup>1</sup> Die probleem van die Bybelse argeologie is onder andere geleë in die afstand ("gap" Jobling 1991:175) tussen die gegewens tot die beskikking van die historikus, of "radical discontinuity or distance at the root of archaeology-history" (Shanks & Tilley 1987b:17).

<sup>2</sup> Die diskontinuiteit of afstand met betrekking tot die argeologiese rekord en geskiedenis/samelewing impliseer die volgende (Shanks & Tilley 1987b:17):

- (1) the event or act of production does not coincide with the object produced;
- (2) the meaning of what is produced goes beyond what was meant or intended by the author;
- (3) the meaning of what is produced goes beyond the meaning communicated to the original audience;
- (4) the work produced does not refer to the social conditions of its creation, but in its articulation in the present through the process of interpretation the work points beyond history (Shanks & Tilley 1987b:18).

verskillende vakgebiede by tot die historiese diskoers<sup>3</sup>. Die onderskeid tussen die gegewens en die eiesoortige aard daarvan impliseer dat die interpretasieproses reg moet laat geskied aan beide in terme van die onderskeie vakgebiede, dit wil sê “on each side of the gap, modelling needs to occur more at the macro-level, that is, on the largest possible scale” (Jobling 1991:179).

We replace scepticism with an optimism based on an intervention which denies the polarization of objectivity and subjectivity. For the subjective idealism of scientific archaeology we substitute a view of the discipline as an hermeneutically informed dialectical science of past and present unremittingly embracing and attempting to understand the polyvalent qualities of the socially constructed world of the past and the world in which we live (Shanks & Tilley 1987b:243).

Pogings om die argeologiese gegewens in verband met die teks te bring laat nie altyd reg geskied aan die aard van die data tot die beskikking van die historikus nie. Die klem val dan meesal óf op die argeologiese gegewens, óp die teks. “Text based” rekonstruksies<sup>4</sup> van die geskiedenis van Ou Israel toon nie altyd die nodige waardering vir die sosiale konteks van die teks nie, dit wil sê die “ideological aspects or social function of literature” word nie genoegsaam in berekening gebring nie (Whitelam 1986:52). Die bydrae van die argeologie is vervolgens nie net relevant in die daarstel van 'n algemene konteks waarvolgens dan na ooreenkomste (historiese, geografiese, antropologiese en sosiologiese

---

<sup>3</sup> “How refreshing today to see a thousand alternative approaches to the past blooming! Since subjectivity and the bias of the observer can never be eliminated, let us not insist upon mathematical rigor for its own sake, but form impressionistic, qualitative judgements; the intuitive, gut feelings of traditional archaeologists often resulted in great discoveries, and we should emulate them as much as the unimaginative scientific drones who succeeded them” (Kohl 1993:14).

<sup>4</sup> Whitelam (1986:47) praat in dié verband van 'n mate van “sterility” in geskiedskrywing, met verwysing na byvoorbeeld Bright (1981), Herrmann (1981), Noth (1983, herdruk), De Vaux (1978) en Jagersma (1982). Die probleem is veral geleë in die afhanlikheid van literêre bronne, en die feit dat daar veral gekonsentreer word op unieke gebeure of individue (Whitelam 1986:50).

insette) vanuit die wêreld *agter* die teks gesoek word nie <sup>5</sup>. In die Bybelwetenskap sowel as in die argeologie het die noodsaak van interdisciplinêre interaksie na vore getree deur “all types of evidence” (Roberts 1989:3) in berekening te bring en die resultate van 'n verskeidenheid (multidisciplinêre) metodologiese benaderings te integreer met mekaar ten einde 'n beter begrip van menslike gedrag in die verlede te verkry (LaBianca 1988:369). Die aard van die materiële nalatenskap verbreed nie net die databasis van die Ou-Testamentiese historikus nie, maar laat veral ook toe dat die argeologiese gegewens in die interpretasieproses geïntegreer word, dit wil sê as integrale deel van die historiese diskoers <sup>6</sup> en nie net as “an appendix of illustrations to a history that has been established along the lines of ancient narrative” (Knauf 1991:40). Die bydrae wat die argeologie lewer in 'n multi-dimensionele eksegeese as “engagement with the past” (Shanks & Tilley 1987:133) dra daartoe by dat insae verkry word in “the shape of ordinary life” (Knauf 1991:44).

The historian needs to probe much deeper to other levels of social reality and to ask critical questions about how social processes were shaped or changed (Whitelam 1986:53)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Thompson (1978:76) praat van “historio-geographically constructed analogy”. (Sien hoofstuk 5, voetnota 4). Brandfon (1987:37) wys daarop dat “A legitimate understanding of how to do ‘biblical archaeology’ need not be limited to seeking correspondences between historical event and corroborative archaeological evidence”.

<sup>6</sup> “There is a general crisis in the human sciences: they are all overwhelmed by their own progress, if only because of the accumulation of new knowledge and the need to work together in a way which is yet to be properly organized” (Braudel 1980:25). In die Ou-Testamentiese geskiedskrywing is die verbandlegging tussen die teks (literatuur) en die argeologie 'n sentrale vraagstuk. Die wyse waarvolgens dié verband gelê word is van besondere belang (Whitelam 1986:48).

<sup>7</sup> “Ranke's concern that history is concerned with *wie es eigentlich gewesen* or Herodotus's attempt ‘to narrate what was’ (*ton eonta*) dominates the biblical histories of Israel to such an extent that no consideration is given to the deeper realities of history” (Whitelam 1986:54).

In dié ondersoek is vervolgens gekyk na die bydrae van die argeologie ten opsigte van een aspek van die Ou-Testamentiese samelewing, naamlik die betrokkenheid van die nog lewende nageslagte by die dood. Dié betrokkenheid kom na vore in die genealogiese aanbieding van die doodsberigte (soos in Genesis 11:27-25:11), sowel as in die argeologiese rekord van Ou Israel<sup>8</sup>. Die ondersoek dra vervolgens by tot die konseptualisering van die dinamiese kulturele proses onderliggend aan die data tot ons beskikking, dit is die literatuur van Ou Israel en die gepaargaande argeologiese rekord, en poog sodoende om die konsep 'dood' en sekere aspekte wat daarmee verband hou te (her-) definieer. Die konsepte wat ter sprake kom, soos byvoorbeeld dood en die lewe na die dood, is nou verweef met die aard van die samelewing waarbinne dit ter sprake gekom het, en kan nie geïsoleer van die betrokke samelewing se kenmerke, sosiale relasies en die aard van die norme en waardesisteen begryp word nie (Mendenhall 1992:67)<sup>9</sup>.

Vervolgens kan die graf en die grafvertelling (doodsberigte) aan die orde gestel word in terme van hul onderlinge betrokkenheid by mekaar in die historiese diskoers. Die graf is nie soseer die einde van 'n betrokke individu of familie nie, maar terselfertyd ook die kontinuering van die betrokke familie of individu<sup>10</sup>. In dié opsig dra argeologiese gegewens daartoe by om die doodsberigte (wat by wyse van genealogiese materiaal in die familiegrafvertelling na vore tree) te

---

<sup>8</sup> "Some structures, because of their long life, become stable elements for an infinite number of generations: they get in the way of history, hinder its flow, and in hindering it shape it" (Braudel 1980:25).

<sup>9</sup> Van den Toorn (1996:206-25) beskou die betrokkenheid van die nageslag by die ontslapene(s) in die lig van die godsdiensthistoriese situasie van familiegodsdienst in die Semitiese wêreld en baseer sy interpretasie op 'n analise van die betrokke literatuur. Maar die gemeenskaps-betrokkenheid by die dood kom nie net op literêre vlak tot uitdrukking in genealogiese materiaal (geslagsregisters en doodsberigte) nie, dit kry ook konkreet gestalte in die familiegraf en die gebruike wat daarmee gepaard gaan. In dié opsig merk Hodder (1987:3) op dat "the physical, social and ideational are all inextricably linked".

<sup>10</sup> Met betrekking tot die relasie tussen die lewende en die dooies merk (Da Gunha 1981:165) op dat "What is significant is, of course, the relationship rather than the specific terms opposed", waarvolgens die na-doodse bestaan ("after-life") deur familieverband bepaal word.



verstaan binne die kultuurhistoriese milieu waarin dit voorkom. Afgesien van die feit dat die argeologie die databasis van die historiese diskoers verbreed, tree belangrike aspekte van die Ou-Testamentiese leefwêreld of historiese milieu na vore in die historiese diskoers, wat grootliks geïgnoreer is in dié vakgebied (Whitelam 1986:47). Sodoende kom die teologiese betekenis van die doodsberigte en die rol van die familiegraf in dié verband skerp na vore.

Kenmerkend van die (laaste) priesterlike verwerking van die Pentateug is die klem op kronologie, organisatoriese lysse, kultiese skrywe en genealogiese materiaal (Gottwald 1985:480; Le Roux 1987:102)<sup>11</sup>. Die genealogiese materiaal wat dit bevat word in die interpretasie van die Ou Testament nie altyd ten volle benut nie. In die literatuur (geslagsregisters en doodsberigte) sowel as in die argeologiese rekord (grafte) is daar 'n verbintenis tussen die voorgeslagte (ontslape voorvaders) en die nageslagte (nog lewende gemeenskap). Deur die genealogiese aanbieding van die doodsberigte kom die verband tussen die ontslapenes en die nog lewende gemeenskap (nageslagte) ook op literêre vlak tot uitdrukking.

Die verband tussen genealogiese materiaal en die doodsberigte (en by implikasie die graf) is reeds opgemerk, soos byvoorbeeld met verwysing na Genesis 5.

Birth (וּיְלֹדָה) and death (וּיָמָת) are the two events that influence the life of the community in the most profound way (Oosthuizen 1993:200).

Uit die navorsing is dit duidelik dat daar 'n verband bestaan tussen genealogiese materiaal, waarby ingeslote is die doodsberigte, en die familiegraf. Die verband tussen die aartsvaderverhale en die doods-kultus word deur Westermann (1985:25)

---

<sup>11</sup> Afgesien daarvan dat die P materiaal op grond van woordeskat en 'Stileigentümlichkeiten' herkenbaar is in die literatuur van die Ou Testament (Schmidt 1982:91), moet daarmee rekening gehou word dat genealogiese materiaal afkomstig van die sogenaamde Jahwis geïnkorporeer is as basiese elemente van die Prieserlike redaksie (Plum 1989 :74).

gesuggereer, maar word nie genoegsaam verder uitgewerk nie. Ook Coats (1985) erken wel die verband tussen die doodsberigte en die genealogiese materiaal - maar oordeel dan ten opsigte daarvan dat "... it does not develop theological intentions". Coats erken met ander woorde nie die volle teologiese relevansie of implikasies daarvan nie. Dit is veral opmerklik dat Rendtorff (1977:157-163) die doodsberigte verbind met die kronologiese gegewens ("chronological notes")<sup>12</sup> wat dui op die priesterlike verwerking van die verskillende tradisies, wat dan in onderskeid met en teenoor die teologiese gedeeltes ("theological passages") gestel word.

It is an impression received by many that the priestly work is a rather dull and repetitive collection of laws and genealogies, descriptions of the ordering of cultic matters and the like (Ackroyd 1968:91).

Carr (1996:98) onderskat die belang van die "death narratives" deur daarna as "redundant detail" te verwys wat beswaarlik deur 'n latere redaktor van P en Nie-P materiaal ingesluit kon word in die saamgestelde verhaal. Die teologiese betekenis van die doodsberigte is nie net gesetel in die kronologiese raam wat deur 'n priesterlike verwerking daargestel word nie<sup>13</sup>. Dit is ironies dat Noth in dié opsig na die "skeleton" van die verhaal verwys.

In this way the genealogical skeleton of the entire "patriarchal" history was established (Noth 1981:216).

---

<sup>12</sup> Graham (1940:144) beskou ook die genealogiese en kronologiese materiaal van P as "restricted in scope". Crüsemann (1996:60) sien die doel van die genealogiese materiaal as geleë in "the skeleton of this book, a stable framework which holds together and carries all other parts".

<sup>13</sup> Blum (1984) beskou die "*toledoth* formulas" - waarby die doodsberigte dan ingesluit word, alhoewel "Die Todesnotizen bezieht er nur am Rande ein" (Blum 1984:438) - as wyse waarvolgens die priesterlike materiaal gestruktureer word (Campbell 1993:41).

Die teologiese betekenis van die doodsberigte tree duidelik na vore deur die verbandlegging daarvan met genealogiese materiaal en die subtiële wyse waarop die toekomsverwagting, met verwysing na die graf, as 't ware deur die graf na vore tree. Die verband wat gelê word in die familiegrafvertellinge tussen genealogiese materiaal (doodsberigte) en die familiegraf bring 'n belangrike perspektief na vore, naamlik die verbondenheid tussen die voorgeslagte en die nog lewende gemeenskap as 'n element van die toekomsverwagting of toekomsgerigtheid van Ou Israel (Oosthuizen 1994:42)<sup>14</sup>. Die toekomsverwagting word, met spesifieke verwysing na die graf, gedefinieer in terme van kontinuïteit in familiële verband. Die kontinuïteit in familiële verband kom nie net na vore in die argeologiese rekord nie, maar kom veral ook tot uitdrukking in die familiegrafvertellinge, dit wil sê deur die genealogiese aanbieding van die doodsberigte. Die graf word as 't ware simbool waardeur en op grond waarvan die familie (samelewing) die toekoms in beweeg. Sodoende is die doodsberigte nie soseer die einde van die betrokke persoon of familie nie maar eerder die “point of continuity” (Steinberg 1989:43).

Met verwysing na die probleem wat in dié studie ter tafel kom - die verbintenis of betrokkenheid van die nog lewende nageslagte by die dood- moet die gesprek ten opsigte van toekomstige navorsing voortgaan, in die besonder wat betref a) die grafvertellings en doodsberigte in die Ou Testament, en in die konteks van Suid-Afrika, en b) die vergelykbaarheid en oënskynlike ooreenstemminge tussen die Ou-Testamentiese opvattinge oor die dood en die daarmee gepaardgaande grafgebruike met dié van Afrika.

- a) In dié ondersoek is hoofsaaklik gekyk na Genesis 11:27-25:11, dit wil sê, die Abraham verhaal (תולד תרח). Daar is verwys na die soortgelyke beriggewing oor die dood van Isak (Hoofstuk 5, voetnota 23) en Jakob

---

<sup>14</sup> “The nation's hope for the future was expressed in terms of generational continuity - that is, it belongs to the plane of human history” (Oosthuizen 1994:42).

(Hoofstuk 5, voetnota 24). Die grafvertelling en die doodsberigte (“Grabnotizen” Wenning 1994:20) in die res van die Aartsvaderverhale moet geanaliseer word en in verband met die grafgebruike gestel word. Die teologiese betekenis van die doodsberigte en familiegrafvertellinge kan na vore tree deur die verbandlegging tussen die grafgebruike (familiegraf), genealogiese materiaal enersyds, en die doodsberigte andersyds. Verskillende aspekte wat verband hou met die dood moet hierby in berekening gebring word, waaronder erflating, die rol van die voorvaders/ouers, die doodskultus, die relasie tussen offisiële godsdiens en familiegodsdiens.

Die perseptief wat na vore tree impliseer ook dat opnuut gekyk word na die teologiese konsepte lewe/dood in die Ou Testament en die aard van die lewe na die dood soos dit vanuit dié Ou-Testamentiese perspektief na vore tree<sup>15</sup>. In dié verband verskil dit merkbaar van 'n Westerse (individualistiese) beskouing van die dood en sluit die Ou-Testamentiese beskouing ten nouste aan by die beskouing van Afrika<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Die individu se identiteit is bepaal deur die uitgebreide verwantskapsnetwerk (Halpern 1991:12): “The individual derives his identity from an expanded kinship network, the village or neighbourhood, the town, the nation. The line of descent, clan, tribe, nation- transposes the kinship network into a historical dimension: the vertical counterpart of the historical corporation, where the upper generations are ( or are equivalents of) village, town, tribe, nation. The collective burial of the family and the doctrine of ancestral reward or punishment (Yhwh visits the sins of the fathers on the children, who are by implication undeserving of punishment) illustrate the point”. Die bewussyn van die mens as gemeenskapswese kom tot uitdrukking in die Xhosa spreuk “*Umntu ungumntu ngabantu*”, (“Man is man by virtue of people”) (Burden 1983:53). Hierdie verbondenheid van die individu met die groep/gemeenskap waarvan die persoon deel was, is 'n belangrike norm (waarde) wat in die gemeenskap van Ou Israel gefunksioneer het, en is regdeur die Ou Testament te bespeur.

<sup>16</sup> In dié verband is daar 'n bepaalde ooreenstemming met die mensbeskouing in Afrika en Afrika tradisionele godsdienste. Die identiteit van die individu word bepaal deur sy of haar verbintenisse met die familie, groep of gemeenskap waarbinne sy of hy leef en eventueel sal sterf. Die dood is immers 'n sosiale aangeleentheid en hoort as sodanig in die konteks van die familie.

- b) Daar is reeds gesinspeel op die vergelykbaarheid tussen die Ou-Testamentiese beskouinge en gebruike ten opsigte van die dood, en dié van Afrika. In dié verband is daar 'n bepaalde ooreenstemming met die mensbeskouing in Afrika en Afrika tradisionele godsdienste (sien Aanhangsel 3). Soortgelyk aan die Ou Testament, word die identiteit van die individu bepaal deur sy of haar verbintenis met die familie, groep of gemeenskap waarbinne sy of hy leef en eventueel sal sterf

Common to a variety of conceptions in both the Old Testament and African traditional religion is, also, an understanding of death and similarity in the funerary practices and views with regard to death and the concern for the ancestors (descendants), that demands serious consideration (Oosthuizen 1997:49).

Dié vergelykbaarheid<sup>17</sup> behoort verder ontgin te word ten einde 'n bydrae te maak met betrekking tot die kontekstuele interpretasie van die Ou Testament in Afrika (Oosthuizen 1999:14)<sup>18</sup>.

In die laaste instansie moet daarop gewys word dat die aard van die argeologiese rekord en die stand van die argeologie vandag 'n besliste potensiaal inhou vir die Bybelwetenskap en inderdaad beskou kan word as 'n “entréé to a large and broad historical inquiry” (Brandfon 1987:38). Hier word aangedui hoedat Bybelse argeologie wat meer “critically selfconscious” is, dit wil sê “reflexive archaeology” (Shanks & Tilley 1987a: 2), 'n bydrae te kan maak tot die interpretasie en verstaan van die Ou Testament vandag. Die volle potensiaal kan

---

<sup>17</sup> Daar is reeds gefokus op die vergelykbaarheid tussen die Ou-Testamentiese beskouinge en gebruike ten opsigte van die dood, en die van Afrika. Zulu (1998) se navorsing in verband met die rol van die voorouers in die patriargale verhale (Genesis 11: 28 - 50: 26) dien as voorbeeld in die verband.

<sup>18</sup> Die Xhosa uitdrukking “*Umntu akazingcwabi*- one cannot bury oneself” gee uitdrukking aan die betrokkenheid van die gemeenskap by die dood en die feit dat die dood veral in die konteks van die familie tuishoort (Oosthuizen 1997:47).

eers werklik ontgin word wanneer bybelwetenskaplikes die implikasies van die ontwikkelinge in die vakgebied argeologie besef, alvorens daar gekyk word na die bydrae daarvan vir die verstaan van die Bybel

A problematic tension is in any case preferable to reductionism (Davies 1991a:13).

Nieteenstaande die problematiese aard van die Bybelse argeologie<sup>19</sup>, kan die gesprek voortgaan wat betref die aard en rekord van die argeologiese nalatenskap aan die een kant, en die relasie daarvan tot die Ou Testament as die literêre nalatenskap van Ou Israel aan die ander kant.

---

<sup>19</sup> Veral ook in die lig daarvan dat “material culture was neither a simple nor a direct reflection of human behaviour” (Hodder 1986:2). Die argeologie voorsien die Bybelwetenskaplike tog nie nêr eenvoudig van 'n spêel waarin die verlede bloot gereflekteer word nie (Shanks & Tilley 1987a:95).

**Aanhangsel 1: Braudel se model van Gestruktureerde Geskiedenis**<sup>1</sup> (“Braudel's Model of Historical Time (Durée)/ Structural History”)

**History of Events**

Short Term: Événements

Narrative, political history  
Events  
Individuals

**Structural History**

Medium-Term: Conjunctures

Social, Economic history  
Economic, Agrarian, Demographic Cycles  
History of Eras, regions, societies  
Worldviews, ideologies (mentalités)

Long-Term: Structures De La "Longue Durée"

Geohistory  
"Enabling and Constraining"  
History of Civilisations, Peoples  
Stable technologies, worldviews (Mentalités)

---

<sup>1</sup> “The great French historian Fernand Braudel in his approach to the past that he called STRUCTURAL HISTORY demonstrated the novel insight that can be obtained by studying the world of the past along three different timescales: the LONG TERM of millennia and millions of years, the MEDIUM TERM of several generations, and the SHORT TERM of a year or events within an individual's lifetime” (Bintliff 1989:85).

**Aanhangsel 2: Verdeling van Genesis 11:27 - Genesis 50:26**<sup>1</sup>**Terag verhaalkompleks: Genesis 11:27 - Genesis 25:11/18**<sup>2</sup> (ואלה תולד תרח)

Genesis 11:27 - 32	<b>Genealogiese materiaal:</b> (ואלה תולד תרח) Oorgang van voorgeskiedenis na Abraham verhaal
Genesis 12:1 - 9	Belofte van ( <b>land</b> )/nageslag en reis vanaf Haran tot by Bet-al/Ai.
Genesis 12:10 - 20	Hongersnood: Sarai word bedreig vanuit Egipte
Genesis 13:1 - 18	Abraham en Lot gaan uitmekaar (Abraham gaan woon by <u>Mamre</u> )
Genesis 14:1 - 24	Abraham red vir Lot (Melgisedek episode)
Genesis 15:1 - 21	Belofte van <b>land en nageslag</b>
15:1 - 6	Nageslagsbelofte (Abraham sal nie kinderloos <b>sterf</b> nie)
15:7 - 21	Landsbelofte (Abraham sal behoorlik <b>begrawe</b> word)
Genesis 16:1 - 16	Sara <i>versus</i> Hagar (Ismael)
Genesis 17:1 - 27	Verbond met Abraham (belofte van land en nageslag)
Genesis 18:1 - 16a	Abraham & drie gaste by <u>Mamre</u> (bevestig nageslag / kind vir Sara)
Genesis 18:16b - 33	Abraham doen voorbidding vir Sodom
Genesis 19:1 - 29	Sodom word vernietig en Lot word gered
Genesis 19:30 - 38	Nageslag vir Lot (deur bloedsbande)
Genesis 20:1 - 18	Abraham en Abimelek van Gerar (Sara word 'bedreig')
Genesis 21:1 - 7	Isak gebore. (belofte van nageslag verwesenlik)
Genesis 21:8 - 21	Sara (Isak) <i>versus</i> Hagar (Ismael) en die probleem van 'n erfgenaam.
Genesis 21:22 - 34	Abraham <i>versus</i> Abimeleg
Genesis 22:1 - 19	Abraham moet vir Isak as offer bring
Genesis 22:20 - 24	Nahor ( <b>Genealogiese materiaal</b> )
Genesis 23:1 - 20	Koop van Makpela grond & graf by Kirjat-Arba <sup>3</sup>
23:1 - 2	<b>Genealogie, doodsberig</b>
23:3 - 16	Koop transaksie
23:17 - 20	Konklusie: Sara word <b>begrawe in Makpela graf</b>
Genesis 24:1 - 67	Rebekka, vrou van Isak.
Genesis 25:1 - 18	Afsluiting van Terag verhaalkompleks
25:1 - 6	<b>Genealogiese materiaal</b> as inleiding
25:7 - 11	<b>Abraham sterf</b> en word <b>begrawe in Makpela graf</b> oos van <u>Mamre</u>
25:12 - 18	<b>Genealogiese materiaal</b> as slot en oorgang na Isak verhaal

<sup>1</sup> Daar is redelik eenstemmigheid wat betref die indeling van die boek Genesis. Vir die doeleinde van die oorsig word die indeling van Westermann (1985) gevolg.

<sup>2</sup> Die familie geskiedenis van Terag handel hoofsaaklik oor sy nageslag: Abraham.

<sup>3</sup> Coats (1983:163-4) onderskei tussen die "Death report", "Business negotiation dialogue" en "Conclusion" in dié hoofstuk, insoverre dit die struktuur daarvan betref. Die berig stem ooreen met die beriggewing oor die dood en begrafnis van Abraham (Genesis 25:7-11) insoverre dit die formele struktuur daarvan betref, naamlik genealogie, doodsberig, begrafnis in Makpelagraf.



**Isak verhaalkompleks: Genesis 25:19 - Genesis 36: 43 (37:2) (ואלה תולד יצחק) <sup>4</sup>**

- Genesis 25:19 - 28 Geboorte van Esau en Jakob  
 Genesis 25:29 - 34 Esau verruil sy eersgeboortereg.  
 Genesis 26:1 - 35 Isak *versus* Abimelek  
 Genesis 27:1 - 45 Jakob *versus* Esau (Isak seën vir Jakob)  
 Genesis 26:34 - 35; 27:46; 28:1-9 Esau en die Kanaänitiese meisies  
 Genesis 28:10 - 22 Jakob se droom by Bet-el (Lus)  
 Genesis 29:1 - 30 Jakob by Laban: Lea (vrugbaar) en Ragel (onvrugbaar)  
 Genesis 29:31 - 30:24 Jakob se kinders  
 Genesis 30:25 - 43 Jakob *versus* Laban  
 Genesis 31:1 - 54 Jakob verlaat Laban en keer terug na sy familie en land.  
 Genesis 32:1 - 22 Jakob tref voorbereidings vir die ontmoeting met Esau.  
 Genesis 32:23 - 33 Jakob se worsteling by Pniël  
 Genesis 33:1 - 20 Jakob ontmoet Esau.  
 Genesis 34:1 - 31 Dina en die mense van Sigem  
 Genesis 35:1 - 29 Jakob in Bet-el en Hebron (**Isak sterf**)  
 Genesis 36:1 - 43 Esau se nageslag (**genealogiese materiaal**) (ואלה תולד עשו)

**Jakob verhaalkompleks: Genesis 37:1 - Genesis 50:26<sup>5</sup> (ואלה תולד יעקב) <sup>6</sup>**

- Genesis 37:1-36 Josef, die dromer, deur sy broers verkoop.  
 Genesis 38:1-30 Juda en Tamar  
 Genesis 39:1-23 Josef en die vrou van Potifar (Josef in Egipte)  
 Genesis 40:1-23 Josef lê die drome uit van die skinker en die bakker.  
 Genesis 41:1-57 Josef lê die droom van Faro uit en word aangestel oor Egipte.  
 Genesis 42:1-38 Josef se broers kom na Egipte toe.  
 Genesis 43:1-34 Josef se broers kom die tweede keer na Egipte toe.  
 Genesis 44:1-34 Josef se beker in Benjamin se sak.  
 Genesis 45:1-28 Josef maak homself bekend aan sy broers.  
 Genesis 46:1-30 Jakob kom na Egipte toe.  
 Genesis 46:31-47:28 Josef voorsien vir sy mense in Egipte  
 Genesis 47:29-48:22 Jakob (Israel) se tyd kom om te sterf: Hy seën Efraim en Manasse.  
 Genesis 49:1b-28a Jakob seën sy seuns.  
 Genesis 49:1a; 28b - 50:14 Jakob **sterf** en word **begrawe**.  
 Genesis 50:15-21 Josef en sy broers se versoening.  
 Genesis 50:22-26 Josef **sterf** (Hy word gebalsem en in 'n kis in Egipte geplaas).

<sup>4</sup> Die familiegeskiedenis van Isak handel hoofsaaklik oor sy nageslag: Jakob en Esau.

<sup>5</sup> Die indeling van Genesis 37-50 van Westermann (1986) word gevolg.

<sup>6</sup> Die familiegeskiedenis van Jakob handel oor sy nageslag: Josef

### **Genesis 12:1-25:11/18 (Toledot Terag) (ואלה תולד תרר)**

Die vertelling word voorgestel as die familiegeskiedenis van Terag en handel hoofsaaklik oor Terag se seun, Abraham. Die Abraham siklus (Genesis 11:27 - Genesis 25:11/18) word **ingelei met die genealogie van Terag**, insluitend die berig van Terag se dood (Genesis 11:27-32). Die geslagsregister in Genesis 11, met spesifieke verwysing na Abraham (Sara) se situasie van kinderloosheid en landloosheid (Gen 11:30-31), bied die aanknoping met die daaropvolgende verhale in Genesis 12-36 (Deist 1981:9). Die hoofkarakter van dié 'episode' is Abraham, aan wie God 'n land en 'n nageslag belowe. Daar is redelike konsensus dat Genesis 12-25 as 'n eenheid beskou word met 'n eie wordingsgeskiedenis (Vosloo 1981:14; Westermann 1985:33). In teëstelling met die ander komponente van die 'voorvaderverhaal' bestaan Genesis 12-25 hoofsaaklik uit individuele verhale ("*single narratives*"). Coats (1983:102) hanteer Genesis 11:10 tot Genesis 25:11 as 'n eenheid wat handel oor die familiegeskiedenis van Sem, waarvan Abraham die tiende geslag verteenwoordig. **Die Abraham verhaalkompleks word afgesluit met die afsterwe en begrafnis van Abraham.**

### **Genesis 25:19- 36:43 (Toledot Isak) (ואלה תולד יצחק)**

Die Isak siklus (Genesis 25:19 - Genesis 36:43) word **ingelei met genealogiese materiaal** (Genesis 25:19-28) wat ook die hooftema, die konflik tussen Isak se seuns, Jakob en Esau aan die orde stel. Die tradisies oor Abraham (Genesis 12 - 25) word deur middel van 'n geslagsregister (Genesis 25:12-18) gekoppel aan die Isak vertelling (Genesis 25:19-27:46). Die verhaalkompleks word voorgestel as die familiegeskiedenis van Isak (25:19). Die hooftema in die vertelling is die konflik tussen Jakob en Esau. Die konflik tussen die broers bring die nageslagsbelofte in gedrang. **Die Isak verhaalkompleks word afgesluit met die sterwe en begrafnis van Isak (Gen 35:28-29).**

### **Genesis 37:1-50:26 (Toledot Jakob). (ואלה תולד יעקב)**

Die Jakob sage (Genesis 37:1 - Genesis 50:26) **word ingelei met genealogiese materiaal** (Genesis 36:1-37:2). Die familiegeskiedenis van Jakob word ingelei (Genesis 37:2) met dieselfde formule as die van Terag en Isak. Die fokus is veral op Jakob se nageslag, in die besonder die rol van Josef (Genesis 37, 39-50). Die vertelling verskil opmerklik van die ander aartsvaderverhale. Die oorbeklemtoning van die unieke aard van die Josef vertelling hou nie genoegsaam rekening met die verband wat gelê word tussen die Josef vertelling en die patriargale sages nie (Westermann 1985:27). Die verhaal word getipeer as 'n wysheidsnovelle wat 'n brug vorm tussen die aartsvadertradisies en die eksodustradisie (Schmidt 1982:68; Loader 1987:103). Voortdurend word in die verhaal gesinspeel op die dood van Jakob (37:35; 42:38; 43:27; 44:22,29,31; 45:9,13,28; 46:30). Dit vloei logies daaruit voort dat die Jakob **verhaalkompleks ook afgesluit word met die berig oor die dood en begrafnis van Jakob** (Genesis 49:1a, 28b - Genesis 50:14), en die **sterwe van Josef** (Genesis 50:22-26)

**Aanhangsel 3: Die verbondenheid tussen die voorgeslagte en die nageslagte soos wat dit tot uitdrukking kom in grafgebruike en beskouinge oor die dood in Afrika tradisionele godsdienste<sup>1</sup>.**

In die lig van Suid-Afrika se komplekse geskiedenis en pluralistiese bevolkingsamestelling is die behoefte aan 'n kontekstuele benadering tot die interpretasie van die Bybel 'n belangrike besprekingspunt in die teologie (Deist 1992: 211), veral ook in die lig van die verwydering wat plaasgevind het tussen die onderskeie bevolkingsgroepe in Suid-Afrika. Die debat is, onder meer na aanleiding van die politieke bestel van *apartheid*, in terme van twee wêreldes gevoer, dit wil sê in terme van 'n Afrika teenoor 'n Westerse affiliasie.

The interaction between African culture and Christian faith in South Africa can be regarded as a complicated interchange between aspects of African culture and religious ideas, belief and rituals with that of Christianity, and this interchange is a subject of continuing research (Oosthuizen 1998:1).

In die interaksie tussen Westerse en Afrika gespreksgenote, word die probleem met betrekking tot die kontekstualisering van die Bybel onder andere gevoer in terme van bevrydingsteologie of "Black Theology" wat na vore tree in 'n bepaalde sosio-ekonomiese en politieke konteks (Kawale 1995:27). 'n Belangrike benadering met betrekking tot die kontekstualisering van die Bybel in Afrika wat in die verband na

---

<sup>1</sup> Hierdie bespreking probeer nie om deel te neem aan die debat met betrekking tot die wyse waarop die Christelike geloof in Suid Afrika gestalte gekry het nie, dit wil sê, die verhouding tussen "Christianity in its western dress", teenoor "Christianity in its African dress" (Oosthuizen 1998:14). Die oorsig belig sekere aspekte wat belangrik blyk te wees in die (Suid-) Afrika konteks, en wat vergelykbaar is met die Ou-Testamentiese werklikheids-ervaring in soverre dit betref die dood en daarmee gepaardgaande grafgebruike.

vore tree, word aangedui deur die konsep “*Theologia Africana*”<sup>2</sup>, waarbinne die Afrika kulturele erfenis 'n belangrike rol speel (Hovland 1993:91; Oosthuizen 1999:20)<sup>3</sup>. Terwyl dit natuurlik nie die primêre doelstelling is van hierdie ondersoek om bepaalde rituele in Afrika tradisionele godsdienste (ATG) te verken nie, kan sekere aspekte wel aangedui word om sodoende 'n sekere aspek van die Afrika konteks waarbinne die eksegeet / navorser homself / haarself bevind, te belig.

Die oënskynlike vergelykbaarheid tussen Afrika en die Ou Testament is dikwels in die verlede opgemerk (Adamo 1997:49). Die ooreenkomste of vergelykbaarheid tussen die Afrika tradisionele godsdienste en die Ou Testament is in die verlede ondersoek met verwysing na sekere aspekte, soos byvoorbeeld offers ("sacrifice") (Thompson 1974:20); voorouerverering (Fashole-Luke 1974:209); ritueel, mitologie en wysheid (Burden 1986:103); tyd (Oosthuizen 1993:196); en ten slotte, ook grafgebruike (Oosthuizen 1997:49).

In fact, the world of the Old Testament and the world of Africa (Cush) have met before, in biblical times (Gn 10:6; Jr 13:23; Nm 12:1; 2 Sm 18:21; Ac 13:1). Not only is there a geographical connection between the Old Testament and Africa, but they also share numerous world-view characteristics, showing their affinity in terms of their respective concepts of experience (Oosthuizen 1993:193).

---

<sup>2</sup> Die gebruik van die Latynse uitdrukking vir Afrika teologie (“African Theologies”) word toegeskryf aan Harry Sawyer (M E Glasswell & E W Fashole-Luke (1974:206).

<sup>3</sup> Dit is nie moontlik om die diversiteit en kompleksiteit van die kontinent onder die een term Afrika te vervat nie. In die bespreking verwys Afrika na die konteks van Sub-Sahara Afrika, en meer spesifiek die sosio-kulturele erfenis van die inheemse bevolking in Suid-Afrika.

In dié verband is daar in die Afrika gemeenskap 'n verskeidenheid<sup>4</sup> gekompliseerde maar verbandhoudende aspekte wat voortvloei uit die dood, waaronder sekere seremonies/rituele, begrafnis, erflating, die toestand waarin die dode verkeer en die relasie van die nog lewende gemeenskap met die ontslapenes (Mbiti 1969:149; 1970:19).

Burial itself is not a single and isolated act but part of a range of interconnected customs that must be performed ritually correct in order to have the necessary effectiveness in terms of Xhosa religious beliefs, i.e. to help the deceased pass succesfully from one stage (status) to the next, from being a living member of the group to being an ancestor (Zide 1983:60).

'n Sentrale aspek van die tradisionele godsdienste in Afrika is die rol wat die voorvaders speel. In die sosiale netwerk van die tradisionele gemeenskappe is die voorvaders met respek bejeën vanweë dië geloof dat hulle, selfs nadat die fisiese dood ingetree het, nog deel is van die gemeenskap en 'n bepaalde invloed het op die agtergeblewe gemeenskap (Rinngren & Ström 1967:20; Mbiti 1969:163). Die voortgaande invloed van die ontslapene word onder andere beskryf met verwysing na seënwense (“blessing”) of vervloeking (“curse”) wat deur bemiddeling van iemand met hoër gesag realiseer (Zulu 1989:51). Die betrokkenheid en invloed van die ontslapene kom onder andere tot uitdrukking in die Noord-Basoetoe uitdrukking “*lentu lamohu ga le tshelwe* - you dare not ignore the instruction said at death bed” (Ramashapa 1996:356). Hulle bestaan word voortgesit in 'n soortgelyke wêreld as die waar hulle vandaan kom. Veral tree hulle op as bemiddelaars in die verhouding tot die Allerhoogste (Parrinder 1962:58). Die voorvaders is vereer, gekonsulter en versorg in hulle na-wêreldse bestaan. In die Afrika tradisionele godsdienste speel die voorouerverering en kultus van die dood 'n belangrike rol.

---

<sup>4</sup> Zulu (1998: 24-75) bied 'n nuttige oorsig oor grafgebruike in relasie tot wêreldbeskouing en die rol van die voorouers in die verband. Zide (1983) fokus spesifiek op die Xhosa gemeenskap se tradisies.

Because of this ontological position, the living-dead constitute the largest group of intermediaries in African societies. This explains, to a great extent, the reason why African respect for the departed is so great and the cult connected with the living-dead is so deeply rooted in African life and thought (Mbiti 1970:231).

Die ontslapene se voortbestaan in die gemeenskap en sy relasie tot die gemeenskap is bepaal deur die gebruike wat gevolg is.

Every African society has ways of establishing and maintaining contact between human beings and the departed. These include the pouring of libation, giving formal and informal offerings (mainly of food), making sacrifices, propitiating, praying, and fulfilling requests made by the departed (Mbiti 1970:267).

In die uitvoering van die rituele en gebruike is die kontak met die ontslapene behou en is hy/sy in die gemeenskap onthou. Solank as wat 'n persoon onthou is, is hy deur die gemeenskap behou as lid van die gemeenskap (Mbiti 1970:267).

Libation and respect; the drink and food so given are symbols of family continuity and contact (Mbiti 1979:9).

Grafte en grafgebruike is noukeurig nagevolg aangesien die ontslapene deel bly van die familie<sup>5</sup> en die verbintenis tussen die ontslapenes en die nog lewende familie in stand gehou is by wyse van die grafgebruike (Sihlangu 1969:99; Zide 1984:64). Verskeie grafgoedere of bygawes is met die ontslapenes begrawe. Dié bygawes

---

<sup>5</sup> In dié opsig speel genealogie 'n belangrike rol. Die identiteit van 'n individu word gedefinieer in terme van sy betrokkenheid en deel-wees van 'n betrokke familie (Zulu 1998:61).

bestaan uit persoonlike besittings van die ontslapene, soos byvoorbeeld slaapmatjie, snuifdosie, drinkbeker, dit wil sê, bygawes wat dit vir die ontslapene moontlik maak om sy lewe na die dood voort te sit op 'n soortgelyke wyse as voor die fisiese dood (Raum 1969:77). Die dood van 'n betrokke lid van die gemeenskap het tot gevolg dat die onderlinge relasies natuurlik verander. Die ontslapene is nou op 'n ander wyse deel van die gemeenskap en die agtergeblewenes (weduwee, kinders) se status verander dienooreenkomstig (Gluckmann 1937:119; Raum 1969:77).

'n Ontydige dood is beskou as 'n ongelukkige breuk in 'n persoon se lewe (Berglund 1976:79). Daarteenoor is 'n tydige dood nie beskou as die beëindiging van die individuele bestaan nie.

A timely death is in the Xhosa language expressed by such terms as “ukugoduka”, “ukuhamba”, etc., which all give notions of a passing on, a continuation.... It must be observed that physical death, coming at the correct time in life, is not in itself evil. It is also to be regarded as a natural continuation of man's existence (Zide 1983:69).

Die ontslapenes is beskou as “*the living-dead*” (Zide 1983:61) wat bly voortbestaan in 'n ander wêreld van waaruit hulle steeds 'n belangrike invloed uitoefen op die nog lewende gemeenskap.

In fact, they believed that the dead existed in another world and were the custodians of the living customs and traditions - hence the emphasis in their religious beliefs on ancestor worship (Zide 1983:61).

Die grafgebruike en rituele wat gevolg is, hou verband met die status van die betrokke ontslapene, asook die rol wat die persoon in die samelewing of gemeenskap gespeel het (Zulu 1989:34). Gegewe die verbintenis tussen die geslagte - die ontslape voorvaders en die nog lewende gemeenskap - het daar 'n verpligting

gerus op die nageslagte om toe te sien dat die ontslapene begrawe word en dat die rituele wat van toepassing is, korrek uitgevoer word.

If one behaves gently, one will die peacefully and receive a decent burial as well as offerings from one's children (Shorter 1975:139).

Volgens die "*ukukhapha*" ritueel is 'n offerdier geslag (bees) om die ontslape vader te vergesel en van voedsel te voorsien in die 'ander wêreld'(Zide 1983:68). Na 'n sekere tydsverloop is 'n bees geslag tydens die '*ukubuyisa*' ritueel waarvolgens die 'terugkeer' van die voorvader na die tuisplek herdenk is asook die suksesvolle heengaan van die ontslapene na die wêreld van die voorvaders, dit wil sê, die geestelike domein (Mbiti 1969:152). Tydens dié ritueel is die terugkeer van die eienaar van 'n "*umzi*" (kraal / woning) na sy woonplek herdenk.

... the head of the 'Umzi' was buried at the entrance to his kraal ('isibaya ') (Zide 1983:71).

Die verbintenis van die ontslapene met die kraal / eiendom het voortgeduur. Deur die grafgebruike is die familiebesit van die kraal gekontinueer<sup>6</sup>.

In the past, a cattle-kraal was mainly used by the traditionalists as the burial place for the head of the family. This was done so that the head of the family should be buried next to his ancestors, who also laid buried there (Zide 1983:99).

---

<sup>6</sup> In dié verband is dit opmerklik dat President Thabo Mbeki met die herverdeling van die grond aan die Amahlubi stam stel dat "Dit is nie enige grond dié nie. Dit is die grond waar baie van julle grootgeword het, waar geslagte voor julle grootgeword het en jul voorvaders begrawe is"(Burger 2000:9).



Die verantwoordelikheid om die ontslapene te begrawe, het veral berus by die oudste seun. Dit is dan ook dié seun wat as eerste erfgenaam, spesifiek die tuisplek (kraal) , gereedskap en kudde in besit neem

However, normally the eldest son is the one who, after the father's death, takes his place as the head of the family and sees to the needs of the family and also looks after his mother and his father's children (Zide 1983:127).

'n Goeie lewe is vervolgens beskou as 'n lang , gelukkige lewe met baie kinders. Die goeie lewe word gekontinueer in die graf op grond van die betrokkenheid van die gemeenskap by die dood (Magoti 1991:181). Die rituele het nie net 'n meganisme daargestel waarvolgens die rouproses gefasiliteer word en die sielkundige effek van die verlies verwerk word nie. Dit het veral ook die verbintenis van die geslagte onderling versterk, (selfs) deur die dood heen.

The ancestors are besought for benefits, albeit with fear and trembling. They are the proprietors of the land, as elders of the community, and alienation of the land in these days of sales and "enclosures" are often against the ancient customary laws which would have allowed rent but not sale (Parrinder 1962:60).

Deur die korrekte rituele en gebruike te volg, is die relasie wat bestaan tussen die ontslapene en die nog lewende gemeenskap gehandhaaf.

Thus throughout life, also in death and the various rites associated with it, runs the expression of group unity. Thus unity is ensured through generational continuity, i.e. it involves the deceased as well as the coming generations (Oosthuizen 1997:52).

10-100000

Almon, J. B. 1974. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

Almon, J. B. 1975. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

## Bibliografie

10-100000

Almon, J. B. 1974. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

Almon, J. B. 1975. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

Almon, J. B. 1976. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

Almon, J. B. 1977. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

Almon, J. B. 1978. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

Almon, J. B. 1979. *Evolution of the Pennsylvania Group 1870 to 1910*. Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania.

**Bibliografie.**

- Abercrombie, J R      1979. *Palestinian Burial Practices from 1200 to 600 B.C.E.* Ph. D Thesis, University of Pennsylvania.
- Abrahams, S A, Punt, J & Williams, D T (eds) 1997. *Theology on the Tyume*. Alice: Lovedale Press.
- Ackroyd, P R            1968. *Exile and restoration*. London: SCM.
1979. *Israel under Babylon and Persia*. Oxford: Oxford University Press.
- Adam, G, Kaiser, O, & Kümmel, W G 1975. *Einführung in die exegetischen Methoden*. München: Kaiser.
- Adamo, D T              1997. Doing Old Testament research in Africa. *Newsletter on African Old Testament Scholarship* 3, 8 - 11.
- Ahituv, S & Levine, B A 1986. *The Early Biblical Period: Historical Studies*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Ahlström, G W         1984. An archaeological picture of Iron Age religions in ancient Palestine. *Studia Orientalia* 55, 117 - 145.
1993. *The history of ancient Palestine from the Paleolithic period to Alexander's Conquest*. Sheffield: JSOT.

- Albertz, R                    1994a. *A History of Israelite religion in the Old Testament Period (Volume 1). From the Beginnings to the End of the Monarchy*. Louisville: John Knox.
- 1994b. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period (Volume 2). From the Exile to the Maccabees*. London: SCM.
1997. Boekbespreking van K van der Toorn, 'Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and change in the form of religious life'. *Biblica* 78 (4), 589 - 594.
- Albrektson, B                1967. *History and the Gods*. Lund: Coniectana Biblica.
- Albright, W F                1957. The High Place in Ancient Palestine. *Vetus Testamentum (Volume du Congres)*, 243 - 258.
- Alexander, D                1986. The Old Testament view of life after death. *Themelios* 11 (2), 41 - 46.
- Anbar, M                    1982. Genesis 15: A conflation of two deuteronomic narratives. *Journal of Biblical Literature* 101 (1), 39 - 55.
- Andersen, F I                1969. Israelite kinship terminology and social structure. *The Bible Translator* 20, 29 - 39.
- Anderson, A A                1983. *Psalms (73-150)*. The New Century Bible Commentary. London: Marshall, Morgan & Scott.

- Anderson, B W      1988. Abraham, the friend of God. *Interpretation* 42, 353 - 366.
- Arden-Close, C F    1951. The cave of Machpelah. *Palestine Exploration Quarterly* 83, 69 - 77.
- Arensburg, B & Rak, Y 1985. Jewish skeletal remains from the period of the Kings of Judea. *Palestine Exploration Quarterly* 117, 30-34.
- Bailey, L R          1979. *Biblical Perspectives on Death*. Philadelphia: Fortress.
- Baker, A R H        1984. Reflections on the relations of historical geography and the Annales school of history, in Baker & Gregory (eds) 1984, 1 - 27.
- Baker, A R H & Gregory, D (eds) 1984. *Explorations in historical geography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bapty, I & Yates, T    1990. *Archaeology after structuralism: Post-structuralism and the practice of Archaeology*. London: Routledge.
- Barkay, G            1983. News from the field: The divine name found in Jerusalem. *Biblical Archaeology Review* (March/April), 14 - 21.
1988. Burial headrests as a return to the womb: A re-evaluation. *Biblical Archaeology Review* 14 (2), 48 - 55.
1992. The Iron Age II - III, in Ben-Tor (ed) 1992, 302 - 373.

- Barkay, G & Kloner, A 1986. Jerusalem tombs from the days of the first Temple. *Biblical Archaeology Review* 12 (2), 22 - 39.
- Barrick, W B 1975. The funerary character of "high places" in ancient Israel: A reassessment. *Vetus Testamentum* 25 (3), 36 - 595.
- Bartel, B 1982. A historical review of ethnographical and archaeological analyses of mortuary practice. *Journal of Anthropological Archaeology* 1 (32), 32 - 58.
- Barton, S 1996. *The family in theological perspective*. Edinburgh : T&T Clark.
- Bayliss, M 1973. The cult of the dead kin in Assyria and Babylonia. *Iraq* 35, 115 - 125.
- Beal, T K 1992. Ideology and intertextuality: surplus of meaning and controlling the means of production, in Fewel (ed) 1992, 27 - 39.
- Beck, P 1990. A Note on the "Schematic Statues" from the stela temple at Hazor. *Tel Aviv* 17, 91-95.
- Bedford, P R 1991. On models and texts: A response to Blenkinsopp and Petersen, in Davies (ed) 1991, 154 - 174.

- Begg, C T                    1988. Rereadings of the "Animal-rite" of Genesis 15 in early Jewish narratives. *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1), 36 - 46.
- Ben-Tor, A (ed)            1992. *The Archaeology of Ancient Israel*. New - Haven: Yale University Press.
- Berglund, A-I              1969. Fasting and cleansing rites, in 'Report of the Missiological Institute on Concepts of Death and funeral rites,' Umpumulo Luthern Theological College, 2 - 9 Oktober 1969, 41 - 46.
- Berlin, I                      1966. The concept of scientific history, in Dray (ed) 1966, 5 - 53.
- Berlinerblau, J              1993. The "Popular Religion" paradigm in Old Testament research: A sociological critique. *Journal for the Study of the Old Testament* 60, 3 - 26.
- Binford, L R                1962. "Archaeology as anthropology". *American Antiquity* 28, 217 - 225.
1965. Archaeological systematics and the study of cultural process. *American Antiquity* 31, 203 - 210.
- Binford, L R (ed)        1972a. *An archaeological perspective*. New York: Seminar Press.
- 1972b. Mortuary practices: their study and their potential, in Binford (ed.), 1972, 208 - 243.

- 1983a. *In pursuit of the past. Decoding the archaeological record.*  
London: Thames & Hudson.
- 1983b. *Working at archaeology.* New York: Academic Press.
- Bintliff, J            1989. Cemetery populations, carrying capacities and the individual  
in history, in Roberts, Lee and Bintliff (eds) 1989, 85-104.
- Biran, A             1986. The dancer from Dan, the empty tomb and the altar room.  
*Israel Exploration Journal* 36 (3-4), 168 - 187.
- Blenkinsopp, J     1976. The structure of P. *Catholic Biblical Quarterly* 38, 275 - 292.
1995. *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership  
in Ancient Israel.* Westminster: John Knox.
- 1997a. Memory, Tradition, and the construction of the past in  
ancient Israel. *Biblical Theology Bulletin* 27 (3), 76 - 82.
- 1997b. Boekbespreking van K van der Toorn, 'Family Religion in  
Babylonia, Syria and Israel. Continuity and change in the  
form of religious life'. *Journal of Biblical Literature* 116,  
529 - 530.
- Bloch-Smith, E     1992. *Judahite Burial practices and beliefs about the dead.*  
Sheffield: JSOT.



1998. Boekbespreking van Thomas E Levy (ed.), 'The archaeology of society in the Holy Land'. *Catholic Biblical Quarterly* 60 (2), 397.
- Blum, E 1984. *Die Komposition der Vätergeschichte*. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
1991. Gibt es die Endgestalt des Pentateuch? in Emerton (ed) 1991, 46 - 57.
- Boorer, S 1989. The importance of a diachronic approach: The case of Genesis-Kings. *Catholic Biblical Quarterly* 51 (2), 195 - 208.
- Bornkamm, G 1959. Die Ältesten in der israelitisch-jüdischen Verfassungsgeschichte in Kittel (ed), 1959, s.v.
- Boshoff, W 1990. Geskiedskrywing, godsdiensgeskiedeins en die Ou Testament. *Theologia Evangelica* 23 (3), 12 - 21.
1998. Demografie, omgewing en oorlewing: Die sentrale hoogland van Palestina as leefwêreld. *Old Testament Essays* 11 (3), 375 - 385.
2000. Archaeology and its secondary users. Referaat gelewer tydens die OTWSA/SAVSEM kongres, 4 - 7 September.

- Bosman, H L            1986a. Modelle van Skrifuitleg: Samehang en verskil. *Scriptura* 19, 1-17.
- 1986b. Die ontstaan en verstaan van die Ou Testament, in Deist & Vorster (red) 1986, 1-15.
- Brandfon, F R 1987. Kinship, culture and “Longue Durée”. *Journal for the Study of the Old Testament* 39, 30 - 38.
- Braudel, F            1980. *On History*’ (vertaal deur Sarah Matthews) Chicago: University of Chicago Press.
1980. History and the social sciences, in Braudel, F (vertaal deur Sarah Matthews) 1980, 25 - 54.
- Braulik, G, Gross, W & McEvenue, S 1993. *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Freiburg: Herder.
- Bray, J S            1993. Genesis 23 - A priestly paradigm for burial. *Journal for the study of the Old Testament* 60, 69-73.
- Brenner, A    (ed) 1998. *Genesis: A feminist companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Brett, M G (ed)    1996. *Ethnicity and the Bible*. Leiden: Brill.

- Brettler, M Z            1999. Judaism in the Hebrew Bible? The transition from ancient Israelite religion to Judaism. *Catholic Biblical Quarterly* 61 (3), 429-442. (EBSCO databasis).
- Brichto, H C            1973. Kin, cult, land and afterlife: a Biblical complex. *Hebrew Union College Annual* 44, 1-54.
- Briggs, C A            1976. *Psalms (vol 11). The International Critical Commentary on the Books of Psalms*. Edinburgh: T & T Clark.
- Bright, J                1980. *A history of Israel* (3<sup>rd</sup> ed). London: SCM.
- Brueggemann, W      1972. The Kerygma of the Priestly Writers. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84, 397 - 414.
1982. *Genesis*. Atlanta: John Knox Press.
- Burden, J J            1983. Are Shem and Ham bloodbrothers? The relevance of the Old Testament to Africa. *Old Testament Essays* 1, 49 - 72.
1986. World-view in interpreting the Old Testament in Africa. *Old Testament Essays* 4, 95 - 110.
- Burden, J & Prinsloo, W S (red) 1987. *Tweegesprek met God*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Burger                 21 November 2000. Mbeki gee stam se grond na jare terug, bladsy 9.

- Burger, J 1987. Die Psalms, in Burden & Prinsloo (red) 1987, 9 - 40.
1990. Biblical archaeology- a misnomer ? *Theologia Evangelica* 23 (2), 2 - 6.
1992. Tombs and burial practices in ancient Palestine. *Old Testament Essays* 5 (1), 103 - 123.
- Burr, G 1990. The joker is wild, the text untameable, in Bapty & Yates 1990, 36- 59.
- Callaway, J A 1963. Burials in Palestine: From the stone age to Abraham. *Biblical Archaeologist* XXVI, 74 -91.
- Campbell, A F 1993. The Priestly text: Redaction or source? In Braulik et al (eds) 1993, 32 - 46.
- Campbell, E F 1975. *Ruth*. New York: Doubleday & Company.
- Carr, D M 1996. *Reading the fractures of Genesis: Historical and literary approaches*. Louisville: Westminster John Knox.
- Carroll, R P (ed) 1992. *Text as Pretext: Essays in Honour of Robert Davidson*. Sheffield: JSOT.
- Chamberlayne, J H 1963. Kinship relationships among the early Hebrews. *Numen* 10, 153 - 164.

- Chapman, R, Kinnes, I & Randsborg, K 1981. *The archaeology of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapman, R & Randsborg, K 1981. Approaches to the archaeology of death, in Chapman, Kinnes & Randsborg 1981, 1-24.
- Chiera, E 1925. Report of the professor in charge of the school in Baghdad. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 20, 19 - 25.
- Chippendale, C 1993. Ambition, deference, discrepancy, consumption: the intellectual background to a post-processual archaeology, in Yoffee & Sherratt 1993, 27-36.
- Chiu, A 1984. Is there ancestor worship in the Old Testament? *Evangelical Review of Theology* 8 (2), 217-224.
- Christensen, D L 1987. Biblical genealogies and eschatological speculation. *Perspectives in Religious Studies* 14, 59 - 66.
- Claassen, W T 1986. *Die inligtingsprobleem en die beoefening van die wetenskap. Prioriteite tot by die jaar 2000*. Pretoria: SA Akademie.
- Clarke, D L 1968. *Analytical Archaeology*. London: Methuen.
- Clarke, D.L. (ed) 1972. *Models in Archaeology*. London: Methuen.

- Clements, R E            1967. *Abraham and David: Genesis 15 and its meaning for Israelite tradition*. London: SBT.
- Clements, R E (ed)    [1989] 1991. *The world of Ancient Israel*. (1<sup>st</sup> Paperback edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Coats, G W                1974. Redactional Unity In Genesis 37 - 50. *Journal of Biblical Literature* 93, 15 - 21.
1983. *Genesis, with an introduction to narrative literature*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Cody, A                    1976. Boekbespreking van Thomas L Thompson , 'The historicity of the Patriarchal Narratives: The quest for the historical Abraham'. *Biblica* 57, 262 - 265.
- Cohn, R L                 1983. Narrative structure and canonical perspective in Genesis. *Journal for the study of the Old Testament* 25, 3 - 16.
- Combrink, H J B        1990. Die krisis van die Skrifgesag in die gereformeerde eksegese as 'n geleentheid. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 31 (3), 325 - 335.
- Cooley, R E                1983. Gathered to his people: A study of a Dothan family tomb, in Inck (ed) 1983, 47-58.

- Cooper, J W 1989. *Body, soul, and life everlasting: Biblical anthropology and the monism-dualism debate*. Grand Rapids, Michigan; Eerdmans.
- Cooper, A & Goldstein, B R 1993. The cult of the dead and the theme of entry into the land. *Biblical Interpretation 1* (3), 285 - 303.
- Craffert, P F 1998. Biblical Archaeology as an academic discipline: In search of its academic identity. *A Journal of Contemporary Religious Discourse 5*, 335 - 364.
- Craigie, P C 1976. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Crüsemann, F 1992. *Die Tora, Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Munchen: Kaiser.
1996. Human solidarity and ethnic identity: Israel's self-definition in the genealogical system of Genesis, in Brett (ed) 1996, 57 - 77.
- Culley, R 1985. Exploring new directions, in Knight & Tucker (eds) 1985, 167 - 20.
- Da Cunha, M C 1982. Eschatology among the Krahó, in Humphryes & King (eds) 1982, 161 - 174.
- Daiches, S 1929. The meaning of עַם הָאָרֶץ in the Old Testament. *The Journal of Theological Studies 30* (117), 245 - 249.

- Davies, E W            1981. Inheritance rights and the Hebrew levirate Marriage. *Vetus Testamentum* 31 (3), 257 - 268.
1991. Land: Its rights and privileges, in Clements (ed) 1991, 349-369.
- Davies, P R (ed)        1991a. *Second Temple Studies: 1. Persian Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Davies, P R            1991b. Sociology and the Second Temple, in Davies (ed) 1991, 9 - 11.
1992. *In search of 'Ancient Israel'*. (JSOT Supplement 148). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Davis, J J                1988. Excavation of Burials, in Drinkard, Mattingly & Miller (eds) 1988, 179 - 207.
- Dearman, A J          1998. The family in the Old Testament. *Interpretation* 52 (2), 117 - 129.
- De Geus, C H J         1976. *The tribes of Israel: an investigation into some of the presuppositions of Martin Noth's amphictyony hypothesis*. Assen: Van Gorcum.
- Deist, F E              1981. The problem of history in the Old Testament. *OTWSA* 24, 23-39.



1982. Bybelinterpretasie en ideologiekritiek: 'n Hermeneutiese oefening. *Theologia Evangelica* XV (2), 4 - 17.
1984. *A Concise Dictionary of Theological Terms*. Pretoria: JL Van Schaik.
- 1986a. Die skrywer, sy teks en sy gehoor, in Deist & Vorster (reds) 1986, 16 - 36.
- 1986b. Tekste met 'n regspektief. Deist & Vorster (reds) 1986, 177 - 220.
1987. Strominge in die geskiedenis van geskiedskrywing, in Deist & Le Roux (reds) 1987, 1 - 30.
1990. Biblical and modern historiography: on presuppositions and hermeneutics. *Old Testament Essays* 3 (1):7 - 22.
1992. South African Old Testament studies and the future. *Old Testament Essays* 5 (3), 311 - 331.
1993. The nature of historical understanding. *Old Testament Essays* 6, 384 - 398.
1994. The Bible as Literature: Whose literature. *Old Testament Essays* 7 (3), 327 - 342.

- Deist, F E & Burden, J J 1980. *'n ABC van Bybeluitleg*. Pretoria: JL Van Schaik.
- Deist, F E & Le Roux, J H 1987. *Rewolusie en Reïnterpretasie*. Kaapstad: Tafelberg
- Deist, F E & Vorster, W (reds) 1986. *Woorde wat ver kom*. Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, F & Vosloo, W (reds) 1981. *Van Eden tot Rome*. Pretoria: J L Van Schaik.
- Delany, C                      1998. Abraham and the seeds of Patriarchy in Athalya Brenner (ed) 1998, 129 - 149.
- Delsman, W C, Nelis, J T, Peters, J R T M, Römer, W H Ph, & Van der Woude, A S, 1982. *Von Kanaan bis Kerala*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Deurloo, K                      1994. The way of Abraham, in Kessler (ed) 1994, 95 - 112.
- De Vaux, R                      1961. *Ancient Israel: It's life and insitutions*. London: Darton, Longmann & Todd.
1970. On right and wrong uses of Archaeology, in *Near Eastern archaeology in the twentieth century*, vide Sanders, 1970:64 - 80.
1978. *The early history of Israel*. London; Darton, Longmann & Todd.

- Dever, W G
1981. The impact of "New Archaeology" on Syro-palestinian Archaeology. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 242: 5 - 19.
1982. Retrospects and prospects in Biblical and Syro-Palestinian archaeology. *Biblical Archaeologist*, 103-107.
1985. Syro-Palestinian and Biblical Archaeology, in Knight & Tucker (eds) 1985, 31-74.
1987. The contribution of Archaeology to the study of Canaanite and Early Israelite Religion. *Ancient Israelite Religion*, 209-247.
1990. *Recent archaeological discoveries and biblical research*. London: University of Washington Press.
1996. The identity of Early Israel: A Rejoinder to Keith W. Whitlam. *Journal for the Study of the Old Testament* 72, 3-24.
- [1998]. Divine Crisis [Internet]. Beskikbaar by: <http://al.arizona.edu/communications/alumnus/newspage3.htm>.
- Dray, W H
1966. *On history and philosophers of history*. Leiden: Brill.

- Drinkard, J F, Mattingly, G L & Miller, J M (eds) 1988. *Benchmarks in Time and Culture*  
Atlanta, Georgia: Sholars Press.
- Driver, S R            1905. *The Book of Genesis*. London: Methuen.
- Druks, A                1966. A "Hittite" burial near Kefer Yehoshua: *Bulletin of the Israel  
Exploration Society* 30, 213 - 220 (Hebrew)
- Dyson, S L            1993. From new to New Age archaeology: Archaeological theory  
and classical archaeology - a 1990 perspective. *American  
Journal of Archaeology* 97, 195 - 206.
- Edelman, D V (ed)    1991. *The fabric of history: Text, artifact and Israel's past*.  
Sheffield: Sheffield Academic Press.
1996. Ethnicity and early Israel, in Brett (ed) 1996, 5-56.
- Emerton, J A           1982. The origin of the promises to the patriarchs in the older  
sources of the book of Genesis. *Vetus Testamentum* 32 (1)  
14 - 32.
1988. The priestly writer in Genesis. *Journal of Theological Studies*  
39, 381 - 400.
- Emerton, J A (ed)    1991. *Vetus Testamentum Congress Volume*. Leiden: Brill.
- Eshel, H                1987. The late Iron Age Cemetery of Gibeon. *Israel Exploration  
Journal* 37 (1), 1-17.

- Evans, C & Talmon, S 1997. *The quest for context and meaning*. Leiden: Brill.
- Fewel, D N (ed) 1992. *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville, Kentucky: John Knox.
- Finkelstein, I 1988. *The archaeology of the settlement of Israel*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Finkelstein, J J 1966. The genealogy of the Hammurapi dynasty. *Journal of Cuneiform Studies* 20, 95 - 118.
- Finkelstein, I & Gophna, R 1993. Settlement, demographic and economic patterns in the highlands of Palestine in the Chalcolithic and Early Bronze periods and the beginning of urbanism. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 289, 1 - 22.
- Fishbane, M 1975. Composition and structure in the Jacob cycle (Gen. 25:19-35:22). *Journal of Jewish Studies* 26, 15-38.
- Flint, P W 1986. Old Testament Scholarship from an African Perspective. *OTWSA/OTISA* 29, 179 - 214.
- Fohrer, G , Hoffmann, W, Huber, L M & Wanke, G 1983. *Exegese des Alten Testaments*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Fowler, M D 1982. The Israelite bāmâ: A question of interpretation. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94, 203 - 213.

- Fox, E                    1989. Can Genesis be read as a book? *Semeia* 46, 31 - 41.
- Freedman, D N        1992. *The Anchor Bible Dictionary, Volume 1*. New York: Doubleday.
- Frerichs, W W        1991. Death and resurrection in the Old Testament. *Word & World* 11 (1), 14 - 22.
- Frick, F S             1991. Ecology, agriculture and patterns of settlement, in Clements (ed) 1991, 67 - 94.
- Frost, S B             1972. The memorial of the childless man. *Interpretation* (26), 437 - 450.
- Galling, K             1972. *Grab. Biblische Reallexikon (BRL2)*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Garret, D             1991. *Rethinking Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Garland, A N         1989. The taphonomy of inhumation burials, in Roberts, Lee & Bintliff (ed) 1989, 38 - 48
- Gemser, B.            1963. *Sprüche Solomos*. Handbuch zum Alten Testament. Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Gerleman, G 1977. Nutzrecht und Wohnrecht: Zur Bedeutung von ארחה und נחלה. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89, 313-325.
- Gibbon, G 1989. *Explanation in Archaeology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gispén, W H 1974. *Genesis*. Kampen: Kok.
- Glaser, I 1995. Boekbespreking van Naomi Steinberg, 'Kinship and marriage in Genesis: A household economics perspective'. *Themeleios* 21 (1), 17-18.
- Glaswell, M E & Fashole-Luke, E W (eds) 1974. *New Testament Christianity and the world*. London: SCM.
- Gluckman, M 1937. Mortuary customs and the belief in survival after death among South - Eastern Bantu. *Bantu Studies* 11, 117-136.
- Gonin, R 1992. *Burial patterns and cultural diversity in Late Bronze Age Canaan*. (Dissertation Series 7. American School of Oriental Research). Winona Lake: Eisenbrauns.
1996. Human solidarity and ethnic identity: Israel's self-definition in the genealogical system of Genesis, in Brett (ed) 1996, 57-76.
- Gordon, C H 1940. Biblical customs and the Nuzu tablets. *Biblical Archaeologist* 111 (1), 2-13.

- Gottstein, M H      1953. Short Notes נשיא אלהים (Gen. XXIII:6). *Vetus Testamentum* (3), 298 - 299.
- Gottwald, N K      1979. *The tribes of Yahweh. A sociology of the religion of liberated Israel 1250-1050 B.C.E.* London: SCM.
1985. *The Hebrew Bible. A socio-literary introduction.* Philadelphia: Fortress Press.
- Gous, I G P      1993. Old Testament theology of reconstruction: socio-cultural anthropology, Old Testament theology and a changing South Africa. *Old Testament Essays* 6 (2), 175 - 198.
- Graham, A C      1940. Hebronite tradition behind P in Genesis. *Journal of Theological Studies* 41, 140 - 152.
- Ha, J      1989. *Genesis 15. A theological compendium of Pentateuchal history.* Berlin: Walter de Gruyter.
- Hachlili, R & Killebrew, A 1983. Jewish funerary customs during the second Temple period, in the light of the excavations at the Jericho necropolis. *Palestine Exploration Quarterly* 115, 109 - 132.
- Hachmann, R & Penner, S 1999. *Kamid el Loz: Der eisenzeitliche Friedhof und seine kulturelle Umwelt.* Bonn: DR Rudolf Habelt GMBH.



- Halpern, B                    1991. Jerusalem and the lineages in the seventh century BCE: Kingship and the rise of individual moral liability, in Halpern & Hobson 1991, 11-108.
- Halpern, B & Hobson, B W, 1991. *Law and ideology in monarchic Israel*. Sheffield: JSOT
- Hamilton, V P                1990. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
1995. *The Book of Genesis: Chapters 18-50*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Hanson, K C                    1994. BTB Readers guide: kinship. *Biblical Theology Bulletin* 24 (4), 183 - 194.
- Haran, M                        1981. Behind the scenes of history: determining the date of the priestly source. *Journal of Biblical Literature* 100 (3) 321 - 333.
- Harrison, R K                 1970. *Old Testament Times*. London: Inter-Varsity Press.
- Hartman, G H                 1986. The struggle for the text, in Hartman & Budick (eds) 1986, 11 - 17.
- Hartman , G H & Buddick, S 1986. *Midrash and Literature*. London: Yale University press.

- Hatina, T R            1999. Intertextuality and historical criticism in New Testament studies: Is there a relationship? *Interpretation* 7(1) 28-43.
- Hayes, J H & Holladay, C R 1987. *Biblical Exegesis: A Beginners Handbook*. Atlanta, Georgia: John Knox.
- Healey, J F            1997. Das Land ohne Wiederkehr: Die Unterwelt im antiken Ugarit und im Alten Testament. *Theologische Quartalschrift* 2, 95-104.
- Herion, G A            1986. The impact of modern and social science assumptions on the reconstruction of Israelite history. *Journal for the study of the Old Testament* (34): 3 - 33.
- Herr, L G              1988. Tripartite pillared buildings and the market place in Iron Age Palestine. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 272, 47 - 67.
- Herrmann, S           1981. *A history of Israel in Old Testament times*. (2<sup>nd</sup> revised edition). Philadelphia: Fortress.
- Herzberg, H W        1964. *I & II Samuel*. London: SCM.
- Hess, R S              1994. Recent studies in Old Testament History: a review article. *Themeleios* 19(2), 6-15.
1996. Boekbespreking van BB Schmidt, 'Israel's Beneficient Death'. *Themeleios* 22,51.

- Hill, J N                      1972. The methodological debate in archaeology, in Clarke 1972 (ed) *Models in Archaeology.*, 61-109.
- Hodder, I                      (ed) 1982. *Symbolic and Structural Archaeology.* Cambridge: Cambridge University Press.
1986. *Reading the past. Current approaches to interpretation in Archaeology.* Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987a. *Archaeology as long-term history.* Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987b. The contribution of the long term, in Hodder (ed) 1987, 1-8.
1989. *The meaning of things: Material culture and symbolic expression.* London: Harper Collins.
1992. *Theory and practice in Archaeology.* London: Routledge.
- Holladay, J S                      1987. Religion in Israel and Judah under the Monarchy: an explicitly archaeological approach, in Miller et al 1987, 249 - 299.
- Hooke, S H                      1965. Life after death: V. Israel and the afterlife. *Expository Times* 76 (8) 236 - 245.
- Houtman, C                      1980. *Inleiding in de Pentateuch.* Kampen: Kok

- Hovland, T H            1993. The new paradigm of African Theology. *African Theological Journal* 22, 91 - 106.
- Humphryes, S C & King, H (eds) 1982. *Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death*. London: Academic Press.
- Inck, M (ed)            1983. *The living and active world of God: Essays in honour of S. Schultz*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Jagersma, H            1982. *A history of Israel in the Old Testament period*. London: SCM
1995. *Genesis 1:1-25*. Nijkerk: Uitgeverij G.F. Callenbach.
- Janowski, B, Koch, K, & Wilhelm, G, 1993. *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Feiburg Schweiz Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Janzen, W            1994. *Old Testament Ethics*. Louisville: John Knox.
- Jeansonne, S P        1988. The characterization of Lot in Genesis. *Biblical Theology Bulletin* 18 (4), 123 - 129.
- Jenni, E & Westermann, C 1984. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München: Kaiser.

- Jobling, D 1991. Texts and the world - an unbridgeable gap? A response to Carroll, Hoglund and Smith, in Davies (ed) 1991, 175 - 182.,
- Johnson, M D 1980. Boekbespreking van RR Wilson, 'Genealogy and history in the biblical world' *Journal of American Oriental Society* 100 (3), 357 - 358.
- Johnston, P S 1996. Boekbespreking van BB Schmidt, 'Israel's Beneficient Dead'. *Journal of Theological Studies* 47:169 - 172.
- Jonker, L 1991. Eksegese sonder grense? Gedagtes rondom meerdimensionele Skrifuitleg. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 32(4), 552 - 560.
- 1993a. Exclusivity and Variety: A Typological study towards the integration of exegetical methodologies in Old Testament studies. Dth Proefskrif. Stellenbosch. (gepubliseer 1996 - Pharos: Kampen).
- 1993b "Text" in a multidimensional exegetical approach. *Scriptura* 46, 100 - 115.
- Kaiser, O 1958. Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15. *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft* 70,10-118.
1975. Die alttestamentliche Exegese, in Adam et al (eds) 1975, 9 - 60.

1981. *Das Buch des Propheten Jesaja , Kapitel 1-12*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaiser, O & Lohse, E 1981. *Death and life*. (Biblical encounters series) Nashville: Abingdon.
- Kamp, K A & Yoffee, N 1980. Ethnicity in ancient Western Asia during the early second millennium B.C.: Archaeological assessment and ethnoarchaeological prospectives. . *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 237, 85 - 104.
- Kapsanis, K A 1988. *Children of exile, ancestors of hope: a Literary and post-exilic reading of Genesis 18:16-22:19*. Anne Arbor : UMI
- Kawale, W R 1995. Divergent interpretations of the relationship between some concepts of God in the Old Testament and in African traditional religions - a theological critique. *Old Testament Essays* 8 (1), 7 - 30.
- Keel, O 1987. The Peculiar Headrests for the Dead in the First Temple Times. *Biblical Archaeology Review* 13(4), 50 - 53.
- Kennedy, C A 1989. Isaiah 57:5-6: Tombs in the rocks. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 275, 47 - 52.
- Kessler, M (ed) 1994. *Voices from Amsterdam : A modern tradition of reading biblical narrative / selected, translated, and edited*. Atlanta, Ga. : Scholars Press.

- Kidner, D 1976. *Genesis: An introduction and commentary*. Leicester: Intervarsity Press.
- King, P J 1994. Boekbespreking van E Bloch-Smith, 'Judahite burial practices and beliefs about the dead'. *Catholic Biblical Quarterly* 56(4), 748.
- Kittel, G 1959. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (herausgegeben von Gerhard Friedrich, sechster band). Stuttgart: Kohlhammer.
- Kloner, A 1987. Have the tombs of the kings of Judah been found? *Biblical Archaeology Review* 13 (4) 54 - 56.
- Kloppers, M H O 1987. 'n Verkenning van die wyse waarop die "vreemdeling" (*gér*) as teologiese term binne die ketubim funksioneer, met besondere verwysing na die Psalms. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 28 (3), 130 - 141.
- Knapp, A 1993. *Society and polity at Bronze Age Pella: An Annales perspective*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Knapp, S A 1995. Boekbespreking van N Steinberg, 'Kinship and marriage in Genesis: A household economics perspective'. *Currents in Theology and Mission* 22, 216 - 217.
- Knauf, E A 1991. From history to interpretation, in Edelman (ed) 1991, 26 - 65.

- Knibb, M A                    1991. Life and death in the Old Testament, in Clements (ed) 1991, 395 - 415.
- Knierim, R                    1985. Criticism of Literary Features, Form, Tradition and Redaction, in, Knight & Tucker (eds) 1985, 123 - 167.
- Knight, D & Tucker, G M (eds) 1985. *The Hebrew Bible and its modern Interpreters*. Chico, California: Scholars Press.
- Kohl, P L                    1993. Limits to post-processual archaeology (or, The dangers of a new scholasticism), in Yoffee & Sherratt 1993, 13-19.
- König, A                    1981. Contextual Theology. *Theologia Evangelica* 14 (3), 37 - 43.
- Kottak, C P                    1991. *Anthropology. The exploration of human diversity*. New York: McGraw-Hill.
- Kselman, J S                    1991. The book of Genesis: A decade of scholarly research. *Interpretation* 14, 380 - 392.
- Kuhn, T S                    1970. *The structure of scientific revolutions*. (2<sup>nd</sup> ed). Chicago: Pan Books.
- Küng, H                    1986. Where is Christianity going? Paper presented at the 18<sup>th</sup> annual congress of the South African Missiological Society, Pretoria.



- Kurewa, J W Z           1975. The meaning of African Theology. *Journal of Theology for Southern Africa* 11, 32-42.
- Kurz, W S                1987. Narrative approaches to Luke-Acts. *Biblica* 68, 195-220.
- Kuschke, A              1977. Art. "Grab": BRL, 121 - 129.
- LaBianca, Ø S           1988. Sociocultural anthropology and Syro-Palestinian archaeology, in Drinkard, Mattingly & Miller (eds) 1988, 369 - 387.
- Lambert, W G           1968. Another look at Hammurabis Ancestors. *Journal of Cuneiform Studies* 22,1-2.
1980. Boekbespreking van RR Wilson, 'Genealogy and history in the biblical world'. *Journal of Near Eastern Studies* 39(1), 75-77.
- Lang, B (ed)             1985. *Anthropological approaches to the Old Testament*. (Issues in Religion and Theology , no 8). Philadelphia: Fortress.
1985. Introduction: Anthropology as a new model for Biblical Studies, in Lang (ed) 1985, 1 - 21.
- Lasine, S                1993. The ups and downs of monarchical justice: Solomon and Jehoram in an intertextual world. *Journal for the Study of the Old Testament* 59, 37 - 53.

- Lategan, B C 1987. Inleidende opmerkings oor resepsieteorie en die uitleg van Bybelse materiaal. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 28 (2), 112-117.
1988. Why so few converts to new paradigms in theology? in Mouton et al (reds) 1988, 65 - 80.
- Lehman, M R 1953. Abraham's purchase of Machpelah and Hittite Law. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 129, 15-18.
- Lemche, N P 1985. *Early Israel. Anthropological and Historical studies on the Israelite society before the Monarchy*. Leiden: Brill.
1990. On the use of 'system theory', 'macro theories' and 'evolutionistic thinking' in modern OT research and Biblical Archaeology. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2, 73 - 88.
1998. *The Israelites in History and Tradition*. London: SPCK.
- Leone, M P 1982. Some opinions about recovering mind. *American Antiquity* 47, 742 - 760.
- Le Roux, J 1987. Teologie in 'n krisis, in Deist & Le Roux 1987, 101 - 159.
1990. Historiography: The widest horizon. *Old Testament Essays* 3,23-42.

1996. 'n Nuwe godsdieningsgeskiedenis van Israel. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 37, 610 - 622.
- Levy, T E (ed) 1995. *The archaeology of society in the Holy Land*. London: Leicester University Press.
- Lewis, T J 1989. *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
1991. The Ancestral estate (*nahalat 'elóhim*) in 2 Samuel 14:16. *Journal of Biblical Literature* 110: 597 - 612.
- Loader, J A 1978. Gedagtes oor gekontroleerde eksegesi. *Hervormde Teologiese Studies* (34), 1-40.
1987. Spreuke, in Burden & Prinsloo (red) 1987, 41- 48.
2000. Die Hoffnung Israels - Israel als Hoffnung. *Old Testament Essays* 13 (1), 27-45.
- Loffreda, S 1968. Typological Sequence of Iron-Age Rock-cut Tombs in Palestine. *Liber Annuus Studii Biblici Franciskani* 18, 244 - 287.
- Long, B 1989. Boekbespreking van T L Thompson, 'The literary formation of Genesis and Exodus 1 - 23. *Journal of Biblical Literature* 108, 327 - 331.

- Loretz, O 1993. Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel, in Janowski, Koch, and Wilhelm (eds) 1993, 285 - 315.
- Loubser, J A 1986. Die belang van die konteks in die lees van 'n teks. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 27 (2), 146 - 157.
- Maag, V 1980. Tod und Jenseits nach dem Alten Testament. *Schweizerische Theologische Umschau* 34, 17-37.
- Macosta, B 1994. Oldest Biblical Scrolls ever found. *Holyland: Biblical Past and modern Israel* 2 (4), 1.
- Magoti, E 1991. An African theology of Death: The plenitude of Human life. *Africa Theological Journal* 20 (3), 176 - 188.
- Malina, B J 1982. The social sciences and biblical interpretation. *Interpretation*, 229 - 255.
- Mallaroy, J P 1990. Social structures in the Pontic-Caspian Eneolithic: A preliminary review. *The Journal of Indo-European Studies* 18 (1-2), 15- 57.
- Manchester, K 1989. The state of the art, past and present, in Roberts, Lee and Bintliff (eds) 1989, 5 - 13.
- Mann, T W 1991. "All the families of the earth". The theological unity of Genesis. *Interpretation* 14, 341 - 353.

- Martey, E 1993. *African Theology: Inculturation and liberation*. Maryknoll: Orbis.
- Martin-Achard, R 1960. *From death to life: A study of the development of the doctrine of the resurrection in the Old Testamen*. London: SCM.
- Matthews, V H 1995. Boekbespreking van Naomi Steinberg, 'Kinship and marriage in Genesis: A household economic perspective'. *Catholic Biblical Quarterly* 57 (4), 791-792.
- Mayes, A D H 1991. Sociology and the Old Testament, in Clements (ed) 1991, 39 - 66.
- Mazar, A 1986 The historical background of the book of Genesis, in Ahituv & Levine (eds) 1986, 9 - 62.
1990. *Archaeology of the Land of the Bible (10,000 - 586 B.C.E.)*. New York: Doubleday.
1992. The Iron Age 1, in Amnon Ben-Tor (ed) 1992, 258 - 301.
- Mbiti, J S 1969. *African religions and philosophy*. London: Heinemann.
1970. *Concepts of God in Africa*. Southampton: SPCK.

- McCane, B R            1990. Let the dead bury their own dead": Secondary Burial and Matt 8:21- 22. *Harvard Theological Review* 83 (1), 31 - 43.
- McCarter, P K            1987. Aspects of the religion of the Israelite monarchy: Biblical and Epigraphic data, in Miller et al (eds) 1987, 137-155.
1988. The historical Abraham. *Interpretation* 42, 341 - 352.
- McNutt, P                1999. *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. London: SPCK.
- Mendelsohn, I            1959. On the preferential status of the eldest son. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 156, 38 - 40.
- Mendenhall, GE        1987. The nature and purpose of the Abraham narratives, in Miller, Hanson, & McBride (eds), 1987, 337 - 356.
1992. From witchcraft to justice: Death and afterlife in the Old Testament, in Obayashi (ed) 1992, 67 - 81.
- Merrill, E H            1979. Boekbespreking van RR Wilson, 'Genealogy and History in the Biblical World'. *Bibliotheca Sacra*, 363 - 364.
- Metcalf, P                1981. Meaning and materialism: The ritual economy of death. *Man* 16, 563 - 578.
- Meyers, E M            1970. Secondary Burials in Palestine. *The Biblical Archaeologist*. 33, 2-29.

1971. The Theological implications of an ancient Jewish burial custom. *The Jewish Quarterly Review* 62 (2), 96 - 119.
1972. *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth, Secondary Burial in their Near Eastern Setting*. Rome: Biblical Institute Press.
1984. The Bible and archaeology. *Biblical Archaeologist* (March), 36 - 40.
- Miles, D 1965. Socio-economic aspects of secondary burial. *Oceania* 35 (3), 161-174.
- Milgrom, J 1976. The legal terms SLM and BR'SW in the Bible. *Journal of Near Eastern Studies* 35, 271 - 273.
- Miller, M 1987. Old Testament History and Archaeology. *Biblical Archaeologist*, 55 - 63.
- Miller, P D, Hanson, P D & McBride S D (eds) 1987. *Ancient Israelite religion*. Philadelphia: Fortress.
- Moberly, R W L 1992. *Genesis 12 - 50*. London: JSOT.
- Moorey, P R S 1991. *A Century of Biblical Archaeology*. Louisville, Kentucky: John Knox.





1981. *A History of pentateuchal traditions* (Translated by Bernhard W Anderson). Atlanta, Georgia: Scholars Press
1983. *The History of Israel* (herdruk). London: SCM.
- Obayashi, H (ed) 1992. *Death and afterlife; perspectives of world religions*. New York: Praeger.
- Odendal, F F (red) 1979. *Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal (HAT)*. Johannesburg: Perskor.
- Olivier, J P J 1988. A Land flowing with milk and honey: Some observations on the modes of existence in Ancient Israel. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 29 (1), 2 - 13.
1989. Biblical Archaeology. Why and How? *Acta Academica* 21 (3), 49 - 60.
- [1993]. Verslag van SWO Projek: Die implementering van Bybelse argeologiese gegewens in teologiese navorsing en opleiding (met btrekking tot die Ou Testament) in die Republiek van Suid Afrika. Universiteit van Stellenbosch. (1992?)
1994. Kantaantekeninge ten opsigte van die sosio-ekonomiese opset tydens die regering van koning Manasse van Juda. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 35 (2), 171 - 184.

- Oosthuizen, R
1993. African experience of time and its compatibility with the Old Testament view of time as suggested in the genealogy of Genesis 5. *Old Testament Essays* 6 (2), 190 - 204.
1994. Onderhoud met G Barkay, Jerusalem.
1995. Future expectation as continuation of life *Coram Deo* in the Old Testament through generational continuity. *Old Testament Essays* 31 - 47.
1997. "Umntu akazingcwabi": The living dead in the Old Testament and in Africa. Abrahms et al (eds), *Theology on the Tyume*, 1997, 47 - 58.
- 1998a. What "African" means for South African Old Testament scholarship. *Newsletter on African Old Testament Scholarship* 5, 12 - 19.
- 1998b. Privaatgesprek met R. Wenning 5 April 1998, Hartenbos
- 1999a. 2 Sam 14:16: Stop the wicked man. *Scriptura* 1, 13-29.
- 1999b. Onderhoud met Professor S Mittmann, Fort Beaufort.
- Parrinder, E G
1962. *African traditional religion*. London: Sheldon Press.
- Patte, D
1975. *Early Jewish ermeneutic in Palestine*. Montana: Scholars Press.

- Pearson, M P 1982. Mortuary practices, society and ideology: and ethnoarchaeological Study, in Hodder (ed) 1982, 99 - 113.
- Peerman, D 1990. Bare-bones imbroglio: Repatriating Indian remains and sacred artifacts. *The Christian Century* 107 (17 October), 935 - 937.
- Peterson, D L 1991. Israelite prophecy: Change versus continuity, in Emerton (ed) 1991, 190 - 203.
- Petschow, H 1965. Die Neubabylonische zweigesprachsurkunde und Genesis 23. *Journal of Cuneiform Studies* 19, 103 - 120.
- Pienaar, D N 1990. Bybelse Argeologie en Ou Testamentiese geskiedskrywing. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 31, 310 - 318.
- Pilch, J J 1997. Are there Jews and Christians in the Bible? *Hevromde Teologiese Studies* 53 (1&2), 119 - 125.
- Plum, K F 1989. Genealogy as Theology. *Scandinavian Journal for the Study of the Old Testament* 1, 66 - 92.
- Podella, T 1997. Nekromantie. *Theologische Quartalschrift* 2, 121 - 133.
- Poppa, R 1978. *Kamid el Loz. Der eisenzeitliche Friedhof Befunde und Funde*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag.

- Prewitt, T J 1981. Kinship structures and the Genesis genealogies. *Journal of Near Eastern Studies* 40 (2), 87 - 98.
- Prinsloo, W S 1987. Die Boek Jesaja, in Burden & Prinsloo (red), *Tweegesprek met God*. 83 - 113. Kaapstad: Tafelberg.
- Pritchard, J B 1958. *Archaeology and the Old Testament* London: Oxford University Press.
- Rabin, C [sa] L- with imperative (Gen XXIII). *Journal of Jewish Studies* 13, 113 - 124.
- Rahmani, L Y 1958. A Jewish tomb on Shahin Hill, Jerusalem. *Israel Exploration Journal* 8, 101 -105.
1973. Boekbespreking van E.M. Meyers, 'Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth, Secondary Burial in their Near Eastern Setting'. *Israel Exploration Journal* 23, 121- 126.
- 1981a. Ancient Jerusalem's funerary customs - part one. *Biblical Archaeologist* 44 (3) 171 - 177.
- 1981b. Ancient Jerusalem's funerary customs - part two. *Biblical Archaeologist* 44 (4) 229 - 235.
- Ramafuthula, L J 1994. Clay sarcophagi from ancient Palestine: A neo-Assyrian influence. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 35 (4), 475 - 479.

- Ramashapa, J M 1996. Northern basotho world-view: a theological reflection. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 37 (2), 352-359.
- Rashkow, I N 1992. Intertextuality, transference, and the reader in/of Genesis 12 and 20, in Fewel (ed) 1992, 57-73.
- Raum, O F 1969. African concepts of death, in 'Report of the Missiological Institute on concepts of death and funeral rites,' Umpumulo Luthern Theological College, 2 - 9 Oktober 1969, 52 - 72.
- Reed, S C 1980. *The Abrahamic section of Genesis: (11:27-25:1): New translation, with essays and notes on the text and theory of Biblical translation*. PhD, University of Texas, Austin.
- Rendsburg, G A 1986. David and his circle in Genesis xxxvii, *Vetus Testamentum* (4), 438 - 446.
1990. The internal consistency and historical reliability of the biblical genealogies. *Vetus Testamentum* 40 (2), 185 - 206.
- Rendtorff, R 1977. *The problem of the process of transmission in the Pentateuch* (Translated by J J Scullion) Sheffield: JSOT Press.
1988. Between historical criticism and holistic interpretation: New Testament exegesis, in Emerton (ed), 1988; 298 - 321.
1993. The paradigm is changing: Hopes - and fears. *Biblical Interpretation* 1(1) 34 - 53.

1996. The Ger in the Priestly Laws of the Pentateuch, in Brett (ed) 1996, 77 - 88.
- Renfrew, C 1982. *Theory and explanation in archaeology*. New York: Academic Press.
- Renner, H P V 1992. A Christian rite of burial: An instrument of pastoral care. *Lutheran Theological Journal* 26, 72 -77.
- Reviv, H 1977. Early elements and late terminology in the descriptions of non-Israelite cities in the Bible. *Israel Exploration Journal* 27 (4), 191 - 196.
- Ringgren, H & Ström, A 1967. *Religions of Mankind*. Philadelphia: Fortress.
- Ringgren, H & Zimmerli, W 1980. *Sprüche/Prediger*. Das Alte Testament Deutsch (ATD 6/1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Robinson, R B 1986. Literary functions of the genealogies of Genesis. *Catholic Biblical Quarterly* 48, 595 - 608.
- Roberts Charlotte A, Francis Lee and John Bintliff (eds.) 1989. *Burial Archaeology: Current research, methods and developments*. Oxford: BAR British Series 21.
- Roberts, Charlotte 1989. The holistic approach, in Roberts, Lee and Bintliff (eds), 1989, 1 - 3.



1990. A methodological debate in Biblical Archaeology. *Old Testament Essays* 3 (3), 325 - 339.
- Scheffler, E 1988. Op weg na 'n komprehensiewe geskiedenis van Ou-Israel. *Hevormde Teologiese Studies* 44 (3), 665 - 683.
1999. Die ontstaan (vestiging) van Israel as 'n komplekse gebeure. *Old Testament Essays* (3), 555 - 578.
- Schmidt, B B 1994. *Israel's beneficent death. Ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Schmidt, W 1982. *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Seebass, H 1963. Gen 15:2. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 75, 317 - 319.
- Segal, J B 1976. Popular religion in Ancient Israel. *Journal of Jewish Studies* 27, 1 - 23.
- Shanks, M. & Tilley, C 1987a. *Social theory and Archaeology*. Cambridge: Polity Press.
- 1987b. *Re-Constructing Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Sharer, R J & Ashmore, W 1979. *Fundamentals of Archaeology*. London: Benjamin/Cummings
- Shiloh, Y 1970. The four-room house: Its situation and function in the Israelite city. *Israel Exploration Journal* 20, 180 - 190.
- Shorter, A 1975. *Prayer in the religious traditions of Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Sihlangu, P 1969. Death and its effects on the community, in 'Report of the Missiological Institute on Concepts of Death and funeral rites,' Umpumulo Luthern Theological College, 2 - 9 Oktober 1969, 94 - 116.
- Smend, R 1984. *Die Entstehung des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Smith, M S & Bloch-Smith, E M 1988. Death and afterlife in Ugarit and Israel. Boekbespreking van K Spronk, 'Beatific afterlife in Ancient Israel and in the ancient Near East'. *Journal of the American Oriental Society* 108, 277 - 284.
- Smith, M S 1993. The invocation of the deceased ancestors in Psalm 49:12c. *Journal of Biblical Literature* 112, 105 - 107.
1996. Boekbespreking van BB Schmidt, 'Israel's Beneficent Dead'. *Catholic Biblical Quarterly* 58, 724 - 725.

- Snijders, L A            1958. Genesis XV: The covenant with Abraham. *Oudtestamentische Studiën* 12, 261 - 279.
- Specht, H                1987. Von Gott enttäuscht - Die priestliche Abrahamsgeschichte. *Evangelische Theologie* 47, 395 - 411.
- Spronk, K                1986. *Beatific afterlife in ancient Israel and in the ancient Near East*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Stager, L E              1985. The archaeology of the family in Ancient Israel. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 260, 1 - 35.
- Stamm, J J & Jenni, E, 1970. *Wort-Gebot- Glaube*. Zürich: Zwingli Verlag.
- Steinberg, N            1989. The genealogical framework of the family stories in Genesis. *Semeia* 46,41 - 50.
1991. Alliance or descent? The function of marriage in Genesis. *Journal for the Study of the Old Testament* 51, 45 - 55.
1993. *Kinship and marriage in Genesis: a household economics perspective*. Minneapolis: Fortress.
- Steinmetz, D            1991. *From father to son. Kinship, conflict and continuity in Genesis*. Louisville, Ky.: John Knox.
- Stern, E                 1975. Israel at the close of the Monarchy: An archaeological survey. *Biblical Archaeologist* 38 (2) 26 - 54.

1982. *Material culture of the land of the Bible in the Persian period 538 - 332 B.C.* Jerusalem: Israel exploration Society.
- Sternberg, M 1991. Double cave, double talk: The indirections of biblical dialogue, in Rosenblatt & Sitterson (eds) 1991, 28 - 57.
- Still, J & Worton, M (eds) 1990. *Intertextuality: Theories and practices.* Manchester: Manchester University Press.
- Talmon, S 1997. The signification of שלום and its semantic field in the Hebrew Bible, in Evans & Talmon (eds), 1997, 75 - 116.
- Taylor, M [1998]. The view of Afterlife in Ancient Egypt, Mesopotamia and Israel. [Internet] Beskikbaar by:  
<http://www.sit.wisc.edu/mptaylo/afterlife.html>
- Teubal, S J 1984. *Sarah the Priestess: The first matriarch of Genesis.* Ohio: Swallow Press.
- Thompson, J A 1980. *The Book Of Jeremiah.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Thompson, P E S 1974. The anatomy of sacrifice. A preliminary investigation, in Glaswell & Fashole-Luke (eds) 1974, 205 - 214.
- Thompson, T L 1974. *The historicity of the Patriarchal narratives: The quest for the historical Abraham.* New York: Walter de Gruyter.

1978. A new attempt to date the patriarchal narratives. *Journal of the American Oriental Society* 98 (1), 76 - 84.
1987. *The Origin Tradition of Ancient Israel*. Sheffield. Sheffield Academic Press.
1992. *Early history of the Israelite people from the written and the archaeological sources*. (Studies in the History of the Ancient Near East 4). Leiden: Brill.
- Tilley, C 1982. Social transformation, social structures and social change, in Hodder (ed) 1982, 26 - 38.
1989. On modernity and archaeological discourse, in Bapty & Yates 1990, 127 - 152.
- Turner, L A 1990. *Announcement of plot in Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Tucker, G M 1966. The legal background of Genesis 23. *Journal of Biblical Literature* 85,77 - 84.
1971. *Form criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Ucko, P J 1969. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology* 1, 262 - 280.

- Ussishkin , D            1974. Tombs from the Israelite period at Tel 'Eton. *Tel Aviv* 1(3), 109 - 127.
- Van Aarde, A G        1985. Skrifgebruik: Hermeneutiese riglyne. *Hervormde Teologiese Studies* 41 (4), 547 - 578.
- Van der Toorn, K.    1988. Echoes of Judean necromancy in Isaiah 28:7 - 22. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (2), 199-217.
1990. The nature of the Biblical Teraphim in the light of the cuneiform evidence. *Catholic Biblical Quarterly* 52 (2), 203 - 223.
1990. Funerary rituals and beatific afterlife in Ugaritic texts and in the Bible. Boekbespreking van K Spronk, 'Beatific afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East'. *Bibliotheca Orientalis* 58 (1/2), 40 - 64.
1996. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel; Continuity and change in the forms of religious life*. Leiden: Brill.
1997. Ein verborgenes Erbe: Totenkult im frühen Israel. *Theologische Quartalschrift* 2, 105 - 120.
- Van Dyk, P J            1990. Current trends in Pentateuch criticism. *Old Testament Essays* 3, 191 - 202.

- Van Gennep, A      1960. *The rites of Passage* (1908). London: Routledge & Kegan Paul.
- Van Houten, C      1991. *The Alien in Israelite Law*. Sheffield: JSOT Press.
- Van Huysteen, W    1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: RGN.
- Van Selms, A      1979. *Genesis (Deel I)*. Nijkerk: Callenbach.
1986. *Genesis (Deel II)*. Nijkerk: Callenbach.
- Van Seters, J      1968. The problem of childlessness in Near Eastern law and the Patriarchs of Israel. *Journal of Biblical Literature* 87, 401 - 408.
- 1972a. Confessional reformulation in the exilic period. *Vetus Testamentum* 22, 448 - 459.
- 1972b. The terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament. *Vetus Testamentum* 22, 64 - 81.
1975. *Abraham in history and tradition*. London: Yale University Press.
1980. The religion of the Patriarchs in Genesis. *Biblica* 61, 220 - 233.

- Van Wolde, E            1997. Texts in dialogue with texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar narratives. *Biblical Interpretation* 5, 1 - 28.
- Von Rad, G            1972. *Genesis*. London: SCM Press.
1982. *Deuteronomy*. London: SCM Press.
- Vorster, W            1987. Op weg na 'n post-kritiese Nuwe Testamentiese Wetenskap. *Hervormde Teologiese Studies* 43 (3), 374 - 395.
1988. Towards a post-critical paradigm: Progress in New Testament scholarship? in Mouton (red) 1988, 31 - 48.
1989. The in/compatibility of methods and strategies in reading or interpreting the Old Testament. *Old Testament Essays* 2 (3), 53 - 63.
- Vosloo, W            1981. Van Haran tot Gosen., in Deist & Vosloo (red) 1981, 9 - 27.
- Vriezen, T C           1977. *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*. Wageningen: H. Veenman en Zoonen.
- Watson, P , LeBlanc, S A & Redman, C L 1971. *Explanation in Archaeology: An Explicitly Scientific Approach*. London: Columbia University Press.
- Weinberg, J P        1973. Das Bēt 'Ābōt im 6-4 JH. V.U.Z. *Vetus Testamentum* 23 (4), 400 - 413.

1974. Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit. *Acta Antiqua* 22, 473 - 485.
- Weippert, H 1988. *Palästina in vorhellenistischen Zeit*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Weisman, Z 1985. National consciousness in the patriarchal promises. *Journal for the Study of the Old Testament* 31, 55 - 73.
- Wenham, G J 1988. Genesis: An authorship study and current pentateuchal criticism. *Journal for the Study of the Old Testament* 42, 3 - 18.
- Wenning, R 1993. Boekbespreking van E Bloch-Smith, 'Judahite Burial practices and beliefs about the dead'. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 109 (2), 177 - 181.
1993. *Eisenzeitliche Gräber in Jerusalem und Juda. Dokumentation des lokalen Bestattungswesens. Eine archäologische Untersuchung der Topographie, Architektur und Typologie der Gräber, die Grabinventare, der Bestattungssitten und der Totenpflege*. Habilitationsschrift der Sprach- und Literaturwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt. Münster.
1997. Bestattungen im königszeitlichen Juda. *Theologische Quartalschrift* 2, 82 - 93.



- Wernberg-Møller, P 1979. Boekbespreking van R R Wilson, 'Genealogy and history in the biblical world'. *Journal of Theological Studies* 30 (April), 217 - 219.
- Westbrook, R 1991. *Property and the family in Biblical Law*. (Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 113). Sheffield: JSOT Press.
- Westermann, C 1985. *Genesis 12-36*. London: SPCK.
1986. *Genesis 37-50*. London: SPCK.
- Whitelam, K W 1986. Recreating the History of Israel. *Journal for the Study of the Old Testament* 35, 45 - 70.
1989. Israel's traditions of origin: reclaiming the land. *Journal for the Study of the Old Testamen* 44, 19 - 42.
1991. Between history and literature: The social production of Israel's traditions of origin. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2, 60 - 74.
- Whybray, R N 1987. *The making of the Pentateuch: A methodological study*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Wilson, R R 1975. The Old Testament genealogies in recent research. *Journal of Biblical Literature* 94, 169 - 189.

1977. *Genealogy and History in the Biblical world*. London: Yale University Press.
1979. Between “Azal” and “Azal”. Interpreting the Biblical Genealogies. *Biblical Archaeologist* 42 (1), 11 - 22.
1984. *Sociological approaches to the Old Testament*.(Guide to Biblical Scholarship series). Philadelphia: Fortress
- Wolf, H W            1974. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Wohlstein, H        1961. Zu den altisraelitischen Vorstellung von Toten - und Ahnengeistern. *Biblische Zeitschrift* 5, 30 - 37.
- Woudstra, M H      1970. The Toledot of the book of Genesis and their redemptive-historical significance. *Calvin Theological Journal* , 184-189.
- Wright, G E         1974. *Biblical Archaeology* (4<sup>th</sup> ed). London: Duckworth.
- Yoffee, N & Sherratt, A 1993. *Archaeological theory: Who sets the agenda?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Zide, G N            1984. Burial and funeral practices in the Cisjordan: An enquiry into present-day practices and associated ideas. MA verhandeling: Fort Hare.

- Zimmerli, W            1978. *Old Testament Theology in Outline*. Edinburgh: T & T Clark.
1983. *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of Ezekiel Chapters 25 - 48*. Philadelphia: Fortress.
- Zulu, E                 1998. An Ngoni assessment of the role of ancestors within ancient Israelite world views and religion in Genesis 11:28-50:26. DTh Tesis, Universiteit van Stellenbosch.