

Waar is Abraham dan?

J H le Roux

(Universiteit van Pretoria)

ABSTRACT

Where then is Abraham?

This article deals with some aspects of the historical Abraham. Reference is made to an Afrikaans author, Karel Schoeman, and his novel, "Verliesfontein". In this work Schoeman attempts to enter the history of a town and its people. This, however, is not possible and he therefore says that history is another country. A country which is totally inaccessible. It is, however, also true of Abraham. Since the nineteenth century it has been emphasized that we can never determine the historical Abraham. There are no reliable written sources about him (Wellhausen). Even if one tries to get behind the sources and determine the oral tradition (like Gunkel), Abraham still evades one. Through markers in the text and ancient near eastern parallels some scholars even sought to date and describe the era of Abraham. These attempts also failed. It is argued that we should rather refrain from dating Abraham. This, however, is not the end of the story. We can still try to determine how Abraham was interpreted in faith through the ages. In this regard Von Rad's usage of "sage" can be of great assistance. In a next article this topic is discussed further.

In hierdie eerste van twee artikels fokus ons op enkele fasette van die historiese Abraham. Sedert die negentiende eeu het dit byna onmoontlik geword om iets sinvol oor die historiese Abraham te sê. Daar is geen skriftelike bronne of argeologiese bewyse dat so 'n persoon ooit geleef het nie. Die probleem word aan die hand van Wellhausen, Gunkel, Von Rad en andere geïllustreer. Uiteindelik is die saak nie verlore nie want ons kan iets van die vele geloofsinterpretasies van Abraham verstaan. Hieroor meer in die tweede artikel.

DIE GESKIEDENIS IS 'N ANDER LAND

'n Bekende Afrikaanse skrywer, Karel Schoeman, begin sy werk, "Verliesfontein", op 'n treffende manier. Hy sê die verlede is 'n ander land en vra dan: "waar is die pad wat soontoe loop?" Schoeman neem dan die leser op 'n moeisame soeke na Verliesfontein. Gou verstaan jy die ver-

lede se andersheid. Dit is 'n ongekarteerde land. Niemand bereik dit ooit ten volle nie. En hoe verder jy lees hoe meer pak 'n gevoel van wanhoop jou. Die verlede is onherroeplik verby; dit is heeltemal onmoontlik om die geskiedenis vas te vat, dit om en om te draai, dit oor en oor te bekyk. Dit is weg. Vir altyd weg. Al wat van die verlede oorbly, is vae en soms onleesbare merke, tekens wat die oorspronklike gebeure in sy haastige vlugtog as 't ware nagelaat het. Al wat die historikus het, is spore. Nie die vergange werklikheid in al sy volheid nie, net die merke dat iets gebeur het. Nie die outentieke oorspronklike gebeure nie, maar die vae onleesbare tekens dat iets plaasgevind het. Vir altyd het die verlede ons ontglip (vgl Le Roux 1998:120-131; Goosen 1998:54-79).

Schoeman weet dit en daarom die vraag aan die begin van sy verhaal: "Hoe moet mens begin? ... Hoe ver moet mens terugstaan en hoe wyd is die blikveld wat nodig is om ... te begryp?" Saam soek ons na Verliesfontein "op die hitte van die dag op die oop veld in die son". Saam kyk skrywer en leser op 'n snikhete agtermiddag êrens tussen Kromburg en Donkerpoort oor 'n leë landskap sonder om iets van die verlede raak te sien. Van al die intense stipkyk word die oë naderhand seer. 'n Mens se sinne begin jou ook bedrieg. Vir 'n oomblik is daar 'n glimps van die verlede, maar verdwyn dan weer. Dit is 'n "lugspieëling": "Hy kyk na die lang, reguit pad voor hom waar lugspieëling oor die verte dans. Waar het die ruiters heen verdwyn, vlugtig soos 'n skaduwee, 'n stofwolk, 'n tolbos? Hy kan hulle nie meer sien nie" (Schoeman 1998: 24-25). Soms is daar stemme, maar dan is dit weer skielik weg: "Die stemme fluister, ruis en sterf weg in die omringende stilte, nouliks nog waarneembaar; jy tas in die donker verder, en maak uiteindelik jou oë toe om noodgedwonde die desperate sprong in die duister te waag". En hoe meer ons die historiese Verliesfontein in al sy volheid miskyk, hoe meer desperaat word skrywer en leser. Verbeeldingsprong word uiteindelik die enigste uitweg: "Jy knyp jou oë toe, spring en raak geen grond nie, swewend deur die donker". Onsekere verbeeldingsvlugte word die enigste toegang tot 'n geslote verlede: "Toe-oog spring jy, swewend in vrye vlug deur die donker van die verlede sonder om te weet wat jy sal ontdek" (Schoeman 1998:10-11).

Eie aan 'n historikus is die gevoel van verlies en rou. In sy andersheid is die verlede uiteindelik onbereikbaar. Niemand kan hierdie land meer betree nie. Alles is verby. En wat 'n enorme verlies is dit nie. 'n Verlies wat nooit weer omgekeer kan word nie en daarom die oorheersende gevoel van rou. Omdat die verlies absoluut is, is die rou ook absoluut. Niks kan daaraan gedoen word nie. Die historikus kan net "huil oor die onvervangbare verlies en sy eie onmag ten opsigte daarvan, oor die (vuur-)as wat die singuliere as getuie van haar vlugtige aanwesigheid agtergelaat het" (Goosen 1998:70; vgl Derrida 1995:377-378; Grondin 2000:96-124).

DIE ABRAHAMSLAND IS ONS OOK ONBEKEND

Aan die begin van die een en twintigste eeu is ons nog meer daarvan bewus dat die verlede onherroeplik verby is. Direkte toegang tot die (Abrahams-)verlede is onmoontlik. Abraham se verlede is ook soos 'n ander land; 'n land wat ons geensins meer kan betree nie; 'n land waarheen geen pad lei nie. In die loop van die geskiedenis is dikwels gepoog om paaie na die Abrahamsland te karteer, maar sonder veel sukses (Westermann 1975:2-13). Kennelik het die vergange werklikheid ons vir ewig ontglim en kan ons die aartsvaderverlede net nooit weer herwin nie.

Onderliggend aan die probleem, is die opkoms van die historiese wetenskap en die ervaring van die historiese afstand tussen teks en leser. Daar is 'n "aaklige afgrond" (Troeltsch 1922:729-753) tussen die tyd van Israel en die eie tyd; tussen gebeure en latere interpretasie. Telkens waar hierdie afstand ontken of negeer word, is dit uiteraard makliker om die historisiteit van Abraham te bely, die Abrahamsverhale as histories outentiek te hanteer en die Abrahamsfiguur histories te reconstrueer. Sedert die negentiende eeu is alles egter omver gegooi (Le Roux 1997:401-423). Abraham kon sedertdien onmoontlik meer 'n sekere historiese figuur wees wat op 'n bepaalde plek gebore is, geleef en toe gesterf het. 'n Abrahamsbiografie het onmoontlik geword (vgl Hayes & Prussner 1985:60-66).

In hierdie eerste van twee artikels word die probleme in verband met die historiese Abraham bespreek. Dit word aan die hand van die "ou meesters" soos Wellhausen, Gunkel, Von Rad, ensovoorts, hieronder verduidelik. Daar is twee redes hiervoor. Eerstens, hulle het die probleem skerp raakgesien en dit toe fyn geformuleer. Al hulle insigte is op skerpsinnige teksanalise gebaseer en op 'n kreatiewe wyse geformuleer. Hulle denke het die Ou-Testamentiese wetenskap tot vandag toe beïnvloed. Tweedens, hulle het die impulse vir verdere denke en ondersoek verskaf. Anders gestel: by die ou meesters kry ons die impulse om die skynbaar onhistoriese en kontekslose "Abraham" binne Israel se geloofswêreld te verstaan (vgl volgende artikel).

BEGIN BY DIE NEGENTIENDE EEU

Twee eeue lank ervaar ons reeds die impak van die historiese navorsing op die Pentateugondersoek en die Abrahamsverhale. In die negentiende eeu het dit 'n besondere toespitsing bereik. Dit was die eeu van die geskiedenis (Mehlhausen 1984:643; Merk 1984:1-3). Daar is gemeen dat mense en dinge (soos standpunte, instellings, ens) eers begryp word wanneer dit histories verstaan word. Eers wanneer ons die ontstaan en ontwikkeling van iets ken, kan ons dit verstaan. Hierdie historiese impak sou die Ou-Testamentiese wetenskap nie kon ontkom nie (vgl Kraus 1969:174-208; Rogerson 1984:28-49; Kaiser 1984:269-281; Ollenburger

1992:3-19; Clements 1994:247-268; Graf Reventlow 1995:132-148). Die opkoms en die verfyning van die historiese kritiek, asook die Pentateugkritiek tot in die twintigste eeu, was dus die gevolg van 'n groot kultuurbeweging (Von Harnack 1908:482-490; Thiselton 1980:63-84). Hermann Gunkel, byvoorbeeld, het die opkoms van die "Religionsgeschichtliche Schule" as niks anders "as a new wave of the mighty historical current set in motion by our greatest idealist thinkers and poets" beskou nie. En hierdie magtige historiese beweging "affected our entire mental life, and has now long influenced our theological outlook also" (Gunkel 1926/1927:533).

Geskiedenis is inderdaad soos suurdeeg (Troeltsch 1913:716-723; 1922:729-723). Waar dit kom, vernietig dit gevestigde sieninge, keer dit aanvaarde denke om, kalwe dit wetenskaplike sekerhede uit. So het die negentiende eeuse kritiese historiese ondersoek die tradisionele beeld van Israel se verlede omgekeer (Rogerson 1984:79-90, 138-144). Die oorvereenvoudigde en onkritiese siening van Israel se geskiedenis (soos in die "Endgestalt" van die teks gereflekteer) is verwerp. Spanning het dus tussen die kanoniese en die histories-kritiese weergawe van Israel se geskiedenis ontstaan (vgl Graf Reventlow 1985:65-71). Skielik het dit onmoontlik geword om oor die historiese Abraham en sy tyd te praat (vgl Van Seters 1978:30-111; 1992:86-99; 1994:10-100).

In die Ou-Testamentiese wetenskap van die afgelope twee honderd jaar het hierdie worsteling 'n besondere gestalte gekry. En niemand kan dit verontagsaam nie. Wie oor Abraham, die aartsvaders en Israel nadenk, kan dit nooit los van die negentiende eeu se insette doen nie (vgl Le Roux 1997:401-423). Wie hom/haar dus met Abraham besighou, mag nie die Ou-Testamentiese wetenskap (of navorsingsgeskiedenis) verontagsaam nie. Hierin is eeue lange kennis, insig en metodes opgegaan waarsonder geen navorsers ooit kan klaarkom nie. Indien ons na die historiese Abraham vra, moet die wetenskap, die Ou-Testamentiese wetenskap (of geskiedenis van die navorsing) ons help en lei.

WELLHAUSEN: DAAR IS GEEN EIETJDSE BRONNE NIE

Een van die grondpilare van geskiedskrywing is die beskikbaarheid en die kritiese ontleding van bronne. Sonder bronne is daar geen geskiedenis nie. Sonder eietydse bronne wat in die tyd van die gebeure ontstaan het, sal ons sukkel. En, soos Wellhausen aangetoon het, is die Ou Testament geen betroubare historiese bron nie. Met Julius Wellhausen het die Ou-Testamentiese wetenskap in die negentiende eeu 'n besondere hoogtepunt bereik. Mense voor hom het ook al belangrike dinge in verband met die historiese verstaan van die Ou Testament gesê, maar Wellhausen sou totaal anders wees. In hom sou al die lyne saamvloei, sou alle drade saamgeknoop word, sou die enkele geniale opmerkings van vorige ge-

slagte 'n harmonieuse geheel vind (Kraus 1969:255-274; Smend 1989:99-113).

Met groot wetenskaplike stelligheid het Wellhausen beweer dat Genesis 11:27-25:10 geen historiese inligting aangaande Abraham bevat nie. Alles wat in Genesis 12 oor Abraham vertel word, het in 'n latere tyd ontstaan; alles reflekteer die teologie en die konteks van die later skrywer(s) van die boek Genesis; hierdie skrywer(s) het onbewustelik hulle eie konteks na die tyd van Abraham teruggeprojekteer (Wellhausen 1905:115-145). Kortom: "Die A. tekste setzen ... "Israel" voraus. Ihr hist. Substrat ist deshalb primär in der gesch. Wirklichkeit der Adressaten zu suchen" (Blum 1998:71). Waarskynlik het dit ten tye van die vroeë monargie gebeur: toe het die Jahwis oorleweringe in verband met Abraham bymekaargemaak en die eerste Abrahamsverhaal geskryf. Later het die Elohis se interpretasie en toe D en ten slotte die Priesterskrywer bygekom (Wellhausen 1963:15-29). Elkeen het 'n besondere perspektief op Abraham gehad en Wellhausen kon aan die hand van die literêre kritiek elke bron se teologiese bydrae identifiseer en beskryf.

En dit was die rewolusionêre in Wellhausen se denke. Aan die hand daarvan kon hy 'n groei en 'n beweging aandui. Daar was 'n groei in Israel se godsdienste en letterkunde (lees: die verskillende dele van die Ou Testament). Daar was 'n beweging vanaf religieuse vryheid (wat ons nog in JE bespeur), tot die belangrikheid van die wet (in Deuteronomium), tot die hiërokrasie (tempel, vaste personeel, regulasies) by die Priester- geskrif (Houtman 1980:76-82). In die proses is Abraham (of die aartsvaders) telkens opnuut geïnterpreteer. Volgens die Jehowis (JE), die eerste skrywers van die Abrahamsverhaal, was die aartsvadertyd 'n byna idilliese periode in Israel se geskiedenis. Ons illustreer dit aan die hand van die gedagte van die offer (Wellhausen 1905:17-52). Volgens JE was Abraham se offerpraktyk maar eenvoudig. Natuurprodukte is gebring en aan Jahwe geoffer. Daar is ook by alle geleenthede geoffer. Alle gebeurtenisse in die lewe van die individu of die familie het tot offergeleenthede aanleiding gegee. Alles was so ongekompliseerd: offers is sonder offerreglemente of -reëls gebring en aan Jahwe gewy (Houtman 1994: 98-121). Met verloop van tyd het hierdie interpretasie van Abraham al hoe meer rigied geword. Met Deuteronomium en die sentralisering van die kultus het alles verander. Nou kon mense nie meer oral offer nie. Jerusalem was die kultusplek en daar moes elkeen gaan offer. Alle offers is ook nou aan streng reëls onderwerp. Sekere offerstandaarde is gestel en daaraan moes voldoen word. In die derde periode het die Priestergeskrif die denke van D verskerp (Kraus 1969:263). God is in die kultus teenwoordig en is tydens kultiese handelinge ervaar. Vaste reëls vir offers is vasgelê; die priester het in belangrikheid toegeneem; kultiese praktyke (soos paasfees en die besnydenis) moes op 'n bepaalde wyse

voltrek word. In die proses het die mooi en byna idilliese Abrahams-era tot 'n strakke kultiese era verstar (Wellhausen 1905:402-415).

Wellhausen se invloed kan moeilik oorskakel word. Vir die eerste keer is 'n paar dinge baie duidelik gesê: die Ou Testament het oor 'n lang tyd ontstaan, die Pentateug- en Abrahamsverhale het op die vroegste eers tydens die Dawid-Salomo-tyd beslag gekry, die verhale (ook die Abrahamsverhale) is telkens in verskillende situasies oorgewerk, elke geslag interpreteerders het hulle eie situasie in die Abrahamsverhale ingelees en dit na 'n mitologiese Abrahams-era teruggeprojekteer. Kortom: in Genesis 11:27-25:10 is daar geen outentieke historiese inligting oor Abraham nie.

GUNKEL: AGTER DIE TEKS IS DAAR SAGES

Aangesien daar geen outentieke geskrewe bronne oor Abraham bestaan nie, het Hermann Gunkel 'n ander uitweg probeer: hy het na historiese outentieke bronne agter die teks probeer soek. Hy het daarom die ontstaan en groei van die Abrahamsverhale (en ook die Pentateug) ondersoek en wou die vroegste ontstaansvorme bepaal. In die vroegste voorliterêre vorme kon hy dalk iets van die outentieke Abraham verneem. Waarop Gunkel toe uiteindelik afgekome het, was sages wat mondelings oorgelewer is (vgl Thompson: 1987:51-59). Volgens Gunkel is die hele boek Genesis 'n versameling van sages: "Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen" (Gunkel 1910:vii). Hiervolgens is die aartsvaderverhale uit 'n groot verskeidenheid sages saamgestel; diverse sages is tot 'n eenheid ("Sagenkränze") saamgesnoer (Gunkel 1910:xxxix). Hierdie "Sagenkränze" was onafhanklike verhaaleenhede wat na dieselfde karakter(s) verwys, dieselfde tema het oor dieselfde historiese gebeurtenisse berig en wat mettertyd in verhaalsiklusse saamgevoeg is. Hierdie sages het aanvanklik onafhanklik bestaan en wou verskillende dinge verklaar. Etnologiese sages wou lig op volkere se ontstaan, bestaan, landgebied asook verhoudinge tot ander nasies belig. In Genesis 12:7 en 13:14-17 word byvoorbeeld vertel hoe die latere Israel in Kanaän beland het. Etimologiese sages wou weer die name van volke, plekke, stede en heiligdomme verklaar. "Babel" se naam is aan 'n taalverwarring te danke (Gen 11:9), "Jakob" se naam herinner aan die woord "haksteen" omdat hy by geboorte sy broer se haksteen gegryp het (Gen 25:26), "Berseba" beteken "sewe bronne" en dit is daar waar Abraham vir Abimelek sewe lamers geskenk het (Gen 21:27-31). Dan is daar ook nog die kultiese sages. Dit wou vertel hoe sekere heiligdomme ontstaan en aan die aartsvaders gekoppel is (Gunkel 1910:xxi-xxv).

Alhoewel Gunkel deur die sages se skoonheid aangegryp is, het hy egter een saak oor en oor beklemtoon: die sages is geen historiese bronne (in verband met Abraham se lewe) nie (Gunkel 1910:vii,viii,xv,xxvi,lvi-lxxx). Dit het in verskillende kontekste ontstaan en bestaan en is eers

laat in die geskiedenis van Israel aan Abraham, Isak en Jakob verbind. Anders gesê: die sages was die vorm waardeur die Abrahamsfiguur gestalte gekry het; dit was die "boumateriaal" waarmee die "lewensverhaal" van Abraham gebou is; dit was die "argiefmateriaal" aan die hand waarvan iets oor die "lewe en werk" van Abraham gesê is; dit was die baie brose en onbetroubare "bronne" aan die hand waarvan ons 'n man genaamd Abraham kon leer ken. So gesien, bevat sages geen outentieke historiese inhoud nie. Trouens, tussen sage en geskiedenis moet duidelik onderskei word. Laasgenoemde fokus op groot sosiaal-politieke gebeure terwyl 'n sage baie meer beperk is; dit fokus op die persoonlike en die private. In Genesis, en veral die Abrahamsverhale, is daar niks van 'n politieke interesse nie en handel dit eerder oor die doen en late van 'n enkele familie en dan veral een familielid (Abraham) (Gunkel 1910:ix).

Gunkel het ons gehelp om iets van die voorstadia van die aartsvaderverhale te begryp. Belangrik is dat dit nie op historiese vastighede teruggaan nie. Herinnering aan 'n Abraham is in sagevorm en mondeling oorgelewer (Klatt 1969:116-125). Alle antieke kulture was oorspronklik mondelinge en het eers later 'n skriftelike vorm bereik. Anders as Wellhausen en die literêre kritici wat die mondelinge tydperk as te vaag, onseker en nutteloos beskou het, het Gunkel allerlei moontlike weë bedink om tot hierdie tydperk deur te dring (Van Seters 1983:209-248). Hy kom tot die konklusie dat die vorming, samestelling en komposisie van die verhale in Genesis reeds in die mondelinge fase plaasgevind het (Gunkel 1910:lvi). Toe die Jahwis en die Elohis die dag begin skryf het, het hulle net oorgeskryf wat reeds in die mondelinge fase oorgelewer is (Klatt 1969:138-148). Hierdie voor-komposisionele mondelinge fase was 'n lewendige proses van oorlewering. Gunkel het dit mooi geskets: in die koue winterraande het die familie rondom die vuur gesit; die oudstes het stories vertel; dit was verhale oor die verlede; oor die begin van die wêreld, die voorvaders (soos Abraham, Isak, Jakob), die ontstaan van die volk Israel en nog baie ander dinge meer. En die kinders het die verhale van die baasvertellers ingedrink en dit ook weer oor en oor vertel. Wat egter oorgedra is, is nie historiese feite nie, maar sages wat die geskiedenis van die wêreld en die eie volk probeer verklaar het; volkskuns wat die diepste denke en gevoelens van 'n bepaalde groep weerspieël het (Gunkel 1910:xxxix).

IS DAAR ÊRENS HISTORIESE OORBLYFSELS?

Alhoewel die aard van die Abrahamsverhale in Genesis 11:27-25:10 dusdanig is dat dit geen outentieke historiese inligting verskaf nie, is daar vir "historiese" merkers of tekens in die teks gesoek: merkers wat die eksegeet kon help om iets van die outentieke Abraham te verstaan; tekens wat die historiese konteks van Abraham kon ontsluit. 'n Uitste-

kende voorbeeld hiervan is Albrecht Alt se siening in verband met die “Gott der Väter” (“die God van die vaders”) in die aartsvaderverhale. In uitdrukkings soos “die God van Abraham”, “die Vrees van Isak” en “die Magtige van Jakob” het Alt aanduiders van ‘n heel vroeë tyd in Israel se geskiedenis gesien (Houtman 1980:120-121). Anders gestel: deur hierdie name kon hy (of so het hy gemeen) tot ‘n heel vroeë era in Israel se geskiedenis deurdring (Alt 1966:10). Volgens Wellhausen vertel Genesis 11:27-25:10 niks oor Abraham nie, maar wel van die tyd toe dit geskryf is. Alt was meer optimisties: agter die teks kon ‘n mens egte historiese oorblyfsels vind; die verskillende Godsname was ‘n aanduider “which goes back to the original religious forms used by the individual tribes and groups. This is the tradition of ... the God of the fathers” (Alt 1966:10; vgl Anderson 1967:283-310).

Teen die helfte van die twintigste eeu het hierdie soeke na historiese merkers/duiders in die teks toegeneem. Die impetus hiertoe was die beskikbaarheid van ‘n groot hoeveelheid tekste afkomstig uit Mari, Ugarit, Nuzi, Boghazkoy en ander plekke (vgl Dever & Clark 1977:70-148; De Vaux 1978: 221-266; Bimson 1980:59-92; Stoltz 1996:23-42). Met behulp van hierdie dokumente het dit skielik moontlik geword om die Abrahamsverhale wel binne ‘n histories-moontlike en wetenskaplik-haalbare leefwêreld te plaas. Dit het selfs moontlik geword om Abraham te dateer (vgl Van Seters 1999:50-57). Vir John Bright byvoorbeeld is daar ‘n vaste historiese kern wat nie deur die lang ontstaansproses van die Abrahamsverhale aangetas is nie: “... the long stream of oral transmission ... must be considered ... To say this by no means impeaches the essential historicity of the material. Heroic poems, epic and prose saga, are all forms of history telling” (Bright 1972:75). Toegang tot hierdie kern kon deur ooreenkomste tussen die Abrahamsverhale en dokumente uit die Ou Nabye Ooste verkry word. Baie is toe gedoen om name en gewoontes uit die Abrahamsverhale met inligting uit die Ou Nabye Ooste te verbind. Op die manier kon Bright Abraham (asook Isak en Jakob) in die periode 2000 tot 1600 voor Christus plaas. Al die ooreenkomste het hom daarvan oortuig “that the stories of the patriarchs fit unquestionably and authentically in the milieu of the second millennium” (Bright 1972:76). Vir hom was dit so “a historical fact” dat hy die Abrahamsverhale slegs binne hierdie konteks kon lees en verstaan het (Bright 1972:77). Uiteraard het hy argeologiese inligting krities hanteer, maar oor die waarde daarvan was hy seker: “It has lent to the picture of Israel’s origins as drawn in Genesis a flavor of probability, and has provided the background for understanding it ...” (Bright 1972:74). So oortuig was hy dat die historiese kern van die Abrahamsverhale in die era 2000 tot 1600 tuishoort dat hy konsekwent spesifieke uitdrukkings aanwend om hierdie historiese band nog nouer te smee: “fit perfectly”, “the

patriarchal narratives authentically reflect...”, “a flavor of authenticity”, “accords well”, “fit splendidly” (Bright 1972:76,79,80,81,83,84).

Die waarde van hierdie soort werk kan ook nie onderskat word nie. Teenoor die Wellhausenskool, vir wie daar niks en net maar niks histories in die aartsvaderverhale is nie, het lede van die Albrightskool (soos John Bright) die historiese moontlikheid van Abraham gestel. Dit was moontlik dat iemand soos hy kon geleef het. Hierdie “mania for finding second millennium parallels” het egter teen die middel van die sewentiger jare van die twintigste eeu sterk onder skoot gekom (Van Seters 1999:53; 1975:125-153; vgl Thompson 1974:196-297; 1978:2-43; 1987:61-101). ‘n Vergelyking tussen die Abrahamsverhale en die Ou Nabye Oosterse parallelle het op die lange duur nie vaste historiese inligting gebied nie. Finaal het dit geblyk dat die soeke na die historiese Abraham “is a basically fruitless occupation both for the historian and the student of the Bible” (Thompson 1974:315).

ABRAHAM AS NOMAAD

Was Abraham ‘n nomaad? Soms lyk dit so. Hy word geskets as ‘n tentbewoner (12:8; 13:3,18;18:1-10;24:67), hy graawe putte (21:30;26:15-22), hy hou hom aan die woestynnomaad se voorskrifte in verband met bloedsuiwerheid (24:3-4;28:1-2) en gasvryheid (18:1-8;19:28-32). En dan nog die “groot trek”. Abraham het van Mesopotamië na Kanaän, van Kanaän na Egipte en dan weer vanaf Egipte na Kanaän getrek. Binne Kanaän het hy met familie, besittings en vee van die een plek na die ander getrek. En dit is hierdie trekkery en al die name wat die indruk van historisiteit skep: die feit dat daar werklik plekke soos Sigem, Bet-El en Mamre was, maak Abraham se verbintenis daaraan histories; dit plaas hom in ‘n bepaalde geografiese ruimte waarbinne hy geleef en gewerk het; dit werp lig op sy historiese wêreld; dit maak van hom ‘n historiese figuur (Albright 1968:56-64; Gottwald 1985:276-280).

Hierdie indruk van historisiteit word deur die reisroetes versterk. In die Abrahamsverhaal kry ‘n mens nogal die gevoel van voortdurende beweging. Hy is van die een plek na die ander op pad. Hy doen historiese plekke aan en doen dinge tipies van ‘n nomaad. Hierdie name skep die indruk asof ons die land van Abraham uiteindelik kan karteer. Ons let op sommige van die name. Sigem: “Nadat hulle in Kanaän aangekom het, het Abram deur die land getrek tot by Sigem se aanbiddingsplek by die groot waarsêersboom” (Gen 12:6). Bet-El: “Van daar af het Abram verder getrek na die bergwêreld toe, oos van Bet-El” (Gen 12:8); “Abram het uit Egipte na die Suidland toe getrek ... Hy het van plek tot plek uit die Suidland getrek na Bet-El toe, na die plek waar sy tente aan die begin gestaan het, tussen Bet-El en Ai” (Gen 13:3-6). Mamre: “Abram het sy tente versit en gaan woon by die groot bome van Mamre by Hebron” (Gen 13:18); “Die Here het aan Abraham verskyn by die groot bome van

Mamre" (Gen 18:1). Hebron: "Sara het honderd sewe en twintig jaar oud geword. Sy is oorlede in Kirjat-Arba, dit is Hebron, in Kanaän" (Gen 23:1); "Abraham het op hoë ouderdom gesterf ... Sy seuns Isak en Ismael het hom begrawe in die Makpelagrot oos van Mamre op die stuk grond wat vroeër behoort het aan die Hetiet Efron seun van Sogar" (Gen 25:7-9). Berseba: "Die plek word Berseba genoem, want daar het hulle twee (Abraham en Abimelek) 'n eed teenoor mekaar afgelê" (Gen 21:31); "Daarna is Abraham terug tot by sy slawe, en hulle het almal saam na Berseba toe gegaan. Abraham het daar gewoon" (Gen 22:19). Gerar: "Abraham het van Mamre af weggetrek na die Suidland toe en hom tussen Kades en Sur gaan vestig. Toe hy op 'n keer in Gerar gewoon het ..." (Gen 20:1-2) (Westermann 1975:76-81; 1985:58-61,70-79).

Uiteraard was die nomaad nie 'n ongewone verskynsel in die Ou Nabye Ooste nie. Abraham kon inderdaad 'n nomaad gewees het. In die Maritekste word 'n vorm van nomadisme beskryf wat nogal help om 'n baie breë nomadekultuur te skets waarin iemand soos Abraham kon ingepas het. In hierdie tekste word na die nomadiese groepe by die middel-Eufraat rondom 1830-1760 vC verwys. Hiervolgens was nomadisme 'n leefstyl wat deur ekonomiese behoeftes bepaal is; die kleinveekudde van die nomaad was sy "lewensbrood"; migrasie was noodsaaklik vir die kleinvee; weersomstandighede en seisoene het die stopplekke bepaal; die ritme van die seisoene het die nomaad se gange bepaal; vir die nomaad het die jaar uit 'n kronologiese en 'n geografiese dimensie bestaan (reëntyd in die woestyn, droë tyd naby die gevestigde gebied); hierdie halfjaarlikse verandering van weiding het in 'n beperkte gebied plaasgevind; die nomade het jaar vir jaar na dieselfde dele teruggekeer; soms het die nomadiese groepe kontak met die gevestigde gebiede en stede gemaak; nomaadwees het 'n verskeidenheid van bestaansmoontlikhede geïmpliseer ('n nomaad kon grond en huise koop); nomadisme is nie 'n fase in die kulturele ontwikkeling van die antieke menslike gemeenskap nie (daar was nie eers 'n tydperk van voedselversameling, toe het die era van die nomaad aangebreek, en toe eindig die ontwikkeling by die gevestigde boer nie); nomaadwees kon 'n veeltal van vorme aanneem; nie alle nomades wou grondbesitters word nie; sommige nomadiese groepe het ook in die ooptes tussen die gevestigde gemeenskappe inbeweeg en so lank as moontlik daar probeer bly (Denver & Clark 1977:70-148; De Vaux 1978:221-233; Thompson 1978:2-43; Westermann 1985:74-79; Donner 1984:73-84; Albertz 1992:49-68; Van Seters 1999:43-45).

Bevestig al hierdie gegewens Abraham se historisiteit? Anders gestel: Hoor ons in hierdie reisbeskrywings die naklanke van 'n historiese Abraham? Sien ons in hierdie reise die nagelate spore van 'n historiese persoon en sy familie? Is die noue koppeling tussen werklike plekke (soos Bet-El, Hebron, Berseba en Mamre) en 'n persoon (soos Abraham)

nie 'n duidelike bewys dat iemand soos Abraham geleef het nie? Maak dit nie van Abraham 'n historiese figuur indien ons hom by bogenoemde prentjie van 'n nomaad tussen 1830-1760vc kan inpas nie? Klaarblyklik nie (Gottwald 1985:172). Ons vermeld twee redes:

- Daar bestaan nie 'n eenduidige skets van 'n nomaad tydens die tweede millennium nie. 'n Nomadiese leefstyl het in verskillende tye en plekke verskillende gestaltes aangeneem (Van Seters 1983:209-248). Ons weet nie hoe 'n nomaad presies gelyk het nie en dit is daarom onmoontlik om 'n nomadiese Abrahamsfiguur te probeer reconstrueer (Gottwald 1976:629-631). Dikwels is ook op die nomaad neergekyk. In die "Mite van Martu" gee die god Martu 'n beskrywing van die nomaad: dit is 'n groep mense wat in tente woon, aan wind en weer blootgestel is, plante aan die voet van die berge uitgrawe, nooit die knie op die akkerland buig nie, wat hulle voedsel rou eet, wat nooit in 'n huis sal woon nie en nooit 'n familiegraf sal besit nie (Westermann 1985:76).
- Alles het met die kreatiewe leser te make. Wanneer Abraham netjies in 'n nomadiese wêreld ingepas word en die historiese Abraham plekplek uit die teks wil tree, gebeur dit vanweë die leser se toedoen. Hoe vindingryker die lees van die Abrahamsverhale hoe kreatiewer word die bande tussen Abraham en die Ou Nabye Oosterse agtergrond en veral die nomadekultuur gelê. Uiteraard is daarmee niks verkeerd nie want dit is hoe tekste gelees moet word. Elke ooreenkoms tussen 'n historiese Abraham en 'n Ou Nabye Oosterse konteks is egter niks anders as die kreatiewe maaksel van die leser nie. Ooreenkomste tussen die aartsvaders se gewoontes, gebruike en gedrag en 'n breë Ou Nabye Oosterse kultuur bevestig dus nie Abraham se historisiteit nie.

VON RAD: SAGES SÊ MEER AS GESKIEDENIS

By Gerhard Von Rad is daar 'n bewuste keuse vir sages bo geskiedenis (Von Rad 1970:30-42). Die gebruik van sages bied ons groter teologiese moontlikhede en bring ons nader aan die lewende proses van herinterpretasie. "Sages" word egter met die grootste agterdog bejeën. Dit sou dan skaars enige of weinig verband met die historiese werklikheid vertoon en slegs die produk van die menslike verbeelding wees (Collingwood 1994: 440-442). Hierdie geringskatting spruit uit 'n oorskatting van die geskiedenis. Gewoonlik word gesê dat 'n geskiedenis 'n eksakte en betroubare weergawe van die werklikheid is. 'n Sage is dan onbetroubaar. Dit is onwaar. Geskiedenis, enige geskiedenis van enige iets, is ook maar net 'n verhaal wat vanuit 'n bepaalde perspektief en met spesifieke vooroordele vertel word (Von Humbolt 1960:585-606). Alle geskiedenis is niks

anders as 'n verbeeldingryke konstruksie van die verlede nie. Geen wetenskaplike geskiedenis kan ooit die verlede vasvat of vaste historiese waarhede oor mense en dinge formuleer nie. Kortom: alle sogenaamde wetenskaplike geskiedskrywing is niks anders as 'n verbeeldingryke versinsel oor 'n stuk verlede nie; dit beskryf 'n verlede wat geen historikus ooit volledig kan omvat of peil nie; dit (selfs die allerbeste geskiedskrywing) is 'n blote menslike konstruksie (vgl Le Roux 1998: 477-486; Derrida:1995:372-395; 1997:281-329).

Sages en wetenskaplike geskiedskrywing staan dus nie so skerp teenoor mekaar nie. Albei het met die verlede en verhale daaroor te make. 'n Sage gaan egter 'n entjie verder. Dit wil geglo word! In 'n sage worstel 'n groep met homself en sy verlede (Von Rad 1957:169-177). Deur middel van 'n sage vertel 'n groep sy geskiedenis. In 'n sage is 'n groep se lewende herinneringe aan die verlede saamgepars. 'n Sage het egter nie net met die verlede te make nie, maar ook met die hede. Die interpretasie van die verlede geskied op so 'n wyse dat dit ook die hede beïnvloed. 'n Sage beskik oor die vermoë om historiese gebeure kontemporêr te laat word, om die verlede vir die hede relevant te maak, om 'n beslissende invloed op die hede uit te oefen (Von Rad 1970:153-158).

Sages doen ook iets anders: dit vertel gebeurtenisse wat in enige objektiewe geskiedskrywing oor die hoof gesien sal word. Dit verhelder 'n kant van die verlede wat deur 'n eksakte geskiedenis uit die oog verloor word. Dit belig die ingrype van God. In die Abrahamsages wou Israel dus iets vertel wat andersins ongesê sou gebly het; dit wou iets van God se betrokkenheid by mense en hulle behoeftes beskryf. Wie dus 'n sage wil begryp, moet "Geschichte" in 'n baie wyer konteks begryp. Ten diepste is dit wel op 'n historiese gebeurtenis gegrond. 'n Ware historiese gebeurtenis het daartoe aanleiding gegee. Tog het dinge nie daarby gebly nie. Iets is as 't ware "bygevoeg": teologiese nadenke (Von Rad 1957:111-126). Daar het iets gebeur en dan is dit eeue lank aan teologiese refleksie en 'n teologiese ontwikkelingsproses onderwerp. Op die manier is gebeure teologies uitgebou en verdiep. Mettergaan het hierdie teologiese uitbouing egter so belangrik geword dat die historiese kern al hoe meer op die agtergrond geskuif is. Wat saak gemaak het, was die voortdurende teologiese refleksie oor die verlede (Von Rad 1970:159-169).

Genesis 11:27-25:10 bestaan dus uit sages oor Abraham. Dit handel wel oor die geskiedenis, maar is nie betroubare historiese bronne oor Abraham nie. Dit is sages. En dit was die manier wat Israel gekies het om sy verlede te onthou, oor te vertel en vir elke era relevant te maak. Dit was die manier waarop en waardeur Israel oor Jahwe en sy verhouding met Abraham (en Israel) nagedink het. Belangrik is die voortdurende proses van interpretasie en herinterpretasie (vgl Wright 1959/1960: 292-296; Von Rad 1960/1961:213-216).

Hiermee het het Von Rad die brug na die volgende artikel oor die veelkantigheid van die Abrahaminterpretasie gelê.

SLOTWOORD

Oor Abraham kan ons histories niks sê nie. Daar bestaan geen outentieke skriftelike bronne oor hom nie. Ou Nabye Oosterse parallele kan ook nie sy historisiteit bevestig nie. Abraham (soos alle historiese gebeurtenisse) het ons historiese greep finaal ontglip.

En tog is alles ook nie verlore nie. Ons ken 'n Abraham wat in die geloofsinterpretasies van andere voortgeleef het; 'n Abraham wat in die geloofstradisies van Israel 'n lewende werklikheid was; 'n Abraham wat in talle hervertellinge geleef het. Kortom: in Israel se geloofsnadenke het Abraham "bestaan". In elke era is Abraham egter anders verstaan. Die Abrahamsbeeld in die Ou Testament is dus nie eenvormig nie, maar toon tekens van voortdurende interpretasie, uitbreiding en omvorming van die basiese gegewe. Uiteindelik het ons 'n verskeidenheid portrette oor Abraham en sy plek in die godsdiensgeskiedenis van Israel (vgl Blum 1984:461-506; Schmid 1999:172-209; De Pury 2000:163-181). Hieroor meer in die tweede artikel.

Literatuurverwysings

- Albertz, R 1992. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1 & 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Albright, W F 1968. *Yahweh and the Gods of Canaan*. London: The Athlone Press.
- Alt, A 1966. The God of the fathers. *Essays on Old Testament history and religion*. Oxford: Blackwell.
- Anderson, G A 1967. Hebrew religion, in Rowley (ed), 283-310.
- Bimson, J J 1980. Archaeological data and the dating of the patriarchs, in Millard & Wiseman, 59-92.
- Blum, E 1984. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Blum, E 1998. Abraham. *RGG*, 70-74.
- Bright, J 1972. *A history of Israel*. London: SCM.
- Clements, R E 1994. George Stanley Faber (1773-1854) as Biblical interpreter, in Mommer & Thiel, 247-268.
- Collingwood, R G 1994. *The idea of history*. Oxford: University Press.
- De Pury, A 2000. Abraham: The Priestly Writer's 'ecumenical' ancestor, in McKenzie & Römer, 163-181.
- De Vaux, 1978. *The early history of Israel*. London: Darton, Longman & Todd.
- Denver, W G & Clark, W M 1977. The patriarchal traditions, in Hayes en Miller, 70-148.
- Derrida, J 1995. *Points ...* Stanford: University Press.
- , 1997. *Limited Inc*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Donner, H 1984: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goosen, D 1998. Verlies, rou en affirmsie. Dekonstruksie en die gebeur. *Fragmente* 1, 54-79.

- Gottwald, N K 1985. *The Hebrew Bible. A socio-literary introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- Graf Reventlow, H & Farmer, W (reds) 1995. *Biblical studies and the shifting of paradigms*. Sheffield: Academic Press.
- Graf Reventlow, H 1995. The role of the Old Testament in the German liberal Protestant theology of the nineteenth century, in Graf Reventlow & Farmer (reds), 132-148.
- Grondin, J 2000. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: J C B Mohr.
- Gunkel, H 1910. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- , 1926/1927. The "Historical Movement" in the study of religion. *ExpTimes* 38, 532-536.
- Hastings, J (ed) 1913. *Religion and ethics*. Edinburgh: T&T Clarke.
- Hayes, J H & Miller, J M 1977. *Israelite and Judaeon history*. London: SCM.
- Hayes, J H & Prussner, F C 1985. *Old Testament theology*. London: SCM.
- Houtman, C 1980. *Inleiding in de Pentateuch*. Kampen: Kok.
- , 1994. *Der Pentateuch*. Kampen: Kok Pharos.
- Kaiser, O 1984. *Einleitung in das Alte Testament*. Gütersloh: Verlagshaus.
- Klatt, W 1969. *Herman Gunkel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kraus, H-J 1969. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Le Roux J H 1997. Our historical heritage. *OTE* 10/3, 410-423.
- , 1998. Israel's past and the feeling of loss. (Or: Deconstructing the "minimum" of the "minimalists" even further). *OTE* 11/3, 477-486.
- McKenzie, S L & Römer, T (red) 2000. *Rethinking the foundation*. Berlin: Walther de Gruyter.
- Mehlhausen, J 1984. *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie*. *TRE* 12, 643-658.
- Merk, O 1984. Gabler, Johann Philipp (1753-1826). *TRE* 12, 1-3.
- Millard, A R & Wiseman, D J (reds) 1980. *Essays on the patriarchal narratives*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Miller, M J & Hayes, J H 1986. *A history of ancient Israel en Judah*. Philadelphia: Westminster Press.
- Mommer, P & Thiel, W (eds) 1994. *Altes Testament. Forschung und Wirkung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ollenburger, B C 1992. From timeless ideas to the essence of religion, in Ollenburger, Martens & Hasel, 3-19.
- Ollenburger, B C, Martens, E A & Hasel, G (eds) 1992. *The flowering of Old Testament theology*. Winoka Lake: Eisenbrauns.
- Rogerson, J 1984. *Old Testament criticism in the nineteenth century*. London: SPCK.
- Rowley, H H (ed) 1967. *The Old Testament and modern study*. London: Oxford University Press.
- Schmid, K 1999. *Erzväter und Exodus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schoeman, k 1998. *Verliesfontein*. Kaapstad: Human & Rosseau.
- Smend, R 1989. *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 99-113.
- Stolz, F 1996. *Einführung in den Biblischen Monotheismus*. Darmstadt: WBG.
- Thiselton, A C 1980. *The two horizons*. Exeter: Pater Noster.
- Thompson, T L 1974. *The historicity of the patriarchal narratives*.
- , 1978. The background of the patriarchs. *JSOT* 9, 2-43.

- , 1987. *The origin tradition of ancient Israel*. Sheffield: JSOT.
- , 2000. Tradition and history. The scholarship of John van Seters, in McKenzie & Römer, 9-21.
- Troeltsch, E 1913. Historiography, in Hastings (red), 716-723.
- , 1922. Ueber historisch und dogmatisch Methode in der Theologie. *Gesammelte Schriften* II. Tübingen: J C B Mohr, 729-753.
- Van Seters, J 1978. *Abraham in history and tradition*. New Haven: Yale University Press.
- , 1983. *In search of history*. New Haven: Yale University Press.
- , 1992. *Prologue to history: The Yahwist as historian in Genesis*. Louisville: Westminster/ John Knox Press.
- , 1994. *The life of Moses. The Yahwist as historian in Exodus-Numbers*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- , 1999. *The Pentateuch. A social-science commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Von Harnack, A 1908. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Heinrichsche Buchhandlung.
- Von Humboldt W 1960. Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers. *Werke*, 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 585-606.
- Von Rad, G 1958. *Theologie des Alten Testament*. München: Chr Kaiser Verlag.
- , 1960/1961. History and the patriarchs, *ExpTimes* 72, 213-216.
- , 1970. *Genesis*. London: SCM Press.
- Wellhausen, J 1905. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Reimer.
- , 1963. *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*. Berlin: Walther de Gruyter.
- Westermann, C 1975. *Genesis 12-50*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- , 1985. *Genesis 12-36*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Wright, G E 1959/1960. Modern issues in Biblical studies – History and the patriarchs. *ExpTimes* 71, 292-296.