

# Genesis 14 – 'n redaksie-kritiese ondersoek

Gerhard P J Stoltz & A P B Breytenbach<sup>1</sup>

Departement Ou-Testamentiese Wetenskap

Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Genesis 14 – a redactio-critical analysis

*This article focuses on Gen 14 as part of the Abraham narrative in Gen 12-25. Extant research showed that the form, style, and literary character of the chapter are not in congruence with the rest of the Abraham cycle. There are however, features that correspond well with other literary cycles in the Hebrew Bible, especially with Deuteronomistic literature. The consensus amongst scholars is that Gen 14 was originally not part of the Abraham cycle. The aim of this article is to argue from a redactio-critical perspective that Gen 14 should be regarded as an insertion in the Abraham narrative. The article concludes with a discussion of the socio-historical factors that played a role at the time of the interpolation.*

## 1. INLEIDING

Daar is min hoofstukke in die Abrahamkorpus (Gen 12-25) wat al soveel debat uitgelok het as Gen 14. Met die eerste oogopslag lyk dit of dié hoofstuk goed inpas by die res van die korpus: Dit is 'n vertelling van 'n veldslag, Abraham wat sy broerskind Lot red en 'n priester van God die allerhoogste (אל עֵלְיוֹן) wat optree. Wanneer die hoofstuk egter binne die konteks van die hele Abrahamkorpus gelees word, is daar drie dinge wat onmiddellik opval: eerstens is dit die enigste perikoop binne die Abrahamkorpus waar Abraham as 'n aggressiewe en militêr magtige persoon gekarakteriseer word. Abraham onderneem 'n reddingsekspedisie teen vier konings, verslaan hulle en red sy broerskind Lot. In die res

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel is 'n verwerking van die BD-skripsie wat voorberei is onder leiding van prof dr A P B Breytenbach en in 2000 aanvaar is deur die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.

van die Abrahamkorpus word Abraham egter as 'n sagmoedige man gekarakteriseer – 'n man wat selfs die feit dat Sara sy vrou is, verswyg uit vrees vir konflik.

Tweedens is daar in hierdie hoofstuk nie sprake van interaksie tussen Abraham en Lot nie. Lot se gevangenskap is wel die rede vir Abraham se ekspedisie, maar dié twee karakters het in die vertelling prakties niks met mekaar te doen nie. As in ag geneem word dat Blum (1984:273) die Abraham-Lot vertellings in Gen 13 en 18-19 as die nukleus van die Abrahamkorpus sien, moet die feit dat hy Gen 14 in hierdie verband nêrens noem nie, nie ligtelik opgeneem word nie.

Die derde waarneming wat belangrik is, is die band wat in hierdie hoofstuk tussen Abraham, Melgisedek en Jerusalem (Salem) gelê word. Nêrens anders word Jerusalem in die Abrahamkorpus genoem nie. Hierdie is inderdaad die enigste plek waar daar uitdruklik sprake is van Jerusalem in die hele Tora.

Daar heers redelik wye konsensus onder geleerdes daarvoor dat Gen 14 los van die res van die Abrahamkorpus staan. In Blum se doktorsale proefskrif wat oor die komposisie van die aartsvadergeskiedenis (Gen 12-50) handel, word na Gen 14 slegs in 'n voetnoot verwys. Hy noem twee redes waarom hy hierdie hoofstuk nie in die res van sy boek behandel nie: Eerstens het geeneen van die lyne van ondersoek wat hy gevolg het, hom na hierdie hoofstuk gelei nie en tweedens is alle opinies oor hierdie hoofstuk slegs hipoteties, ondanks intensiewe eksegeese waarin alle moontlike aspekte bespreek word (Blum 1984:462). Hy merk wel op dat die lyn wat in Gen 13 voorkom, definitief veronderstel word in Gen 14 (Blum 1984:463), naamlik dat Lot in Sodom woon en Abraham by Mamre. Van Selms (1967:199) sien in hierdie ooreenkoms die enigste verbinding tussen Gen 13 en 14, en hy noem dit maar 'n dun draad. Hy wys verder daarop dat daar in Gen 14 talle name en woorde voorkom wat nêrens anders in Gen of selfs in die hele Ou Testament voorkom nie. Hy stem saam met Kroeze wat vyf en twintig sulke woorde uitwys. Van Seters (1975:303) is van mening dat die outeur van die hoofstuk ten minste die Abraham-tradisies geken het en dit gebruik het, wat daarop dui dat Gen 14 ná die res van die Abrahamkorpus moes ontstaan het. Von Rad (1972:175) wys daarop dat Gen 14 *gattungsgeschichtlich* nie ooreenstem met die res van die Abrahamkorpus nie. Oor die gebeure word in kroniekvorm verslag gelewer, terwyl daar ook nêrens anders in die patriargale verhale só 'n massa van historiese en geografiese

detail gevind word nie. Speiser (1983:103) voeg by dat die feit dat na Abraham as “die Hebreër” verwys word, sterk getuienis daarvoor is dat die hoofstuk nie onder die Israeliete ontstaan het nie. Blum (1984:463) en Anderson (1995:500) wys daarop dat die boosheid van die mense van Sodom 'n tema is in Gen 13 en 19, maar dat daar glad nie op ingegaan word in Gen 14 nie.

Daar is natuurlik geleerdes wat van mening is dat Gen 14 inpas in die res van die Abrahamkorpus. Hieronder tel Haines en andere (1967:63) en Kidner (1967:119), wat die historisiteit en eenheid met die res van die Abrahamkorpus op argeologiese getuienis grond. Scheepers (1988) noem hierdie werkswyse amateurisme. “Sonder om die inligting krities te beoordeel of 'n metodologie te formuleer waarvolgens die raakpunte tussen hierdie inligting en veral die patriargale verhale vergelyk kon word, het hulle dit goedsmoeds gebruik om die historisiteit van dié Ou-Testamentiese verhale te bevestig en te dateer.”

Wenham (1987:306-307) verbind Gen 14 inhoudelik met die Abraham-Lot siklus in Gen 13 en 19 en beskou dit as 'n onmisbare oorgang tussen laasgenoemde twee hoofstukke. Hy skryf die vertellerskommentaar (glosse) toe aan die Jahwis. Ook Leupold (1949:445-446) beskou Gen 14 as deel van die oorspronklike verhaal wat deur Moses opgeteken is. Hy skryf die eiesoortige woordeskat van die hoofstuk bloot toe aan die feit dat hier oor 'n eiesoortige gebeurtenis in die Abrahamkorpus gehandel word.

Die argumente dat Gen 14 eerder los van die res van die Abrahamkorpus staan, is egter baie meer oortuigend as die argumente vir die eenheid van Gen 14 met die omliggende hoofstukke. Van Selms (1967:210) vat dit goed saam wanneer hy sê: “Het staat geheel los van alle andere passages van Genesis ....”

Die doel van hierdie ondersoek is om vas te stel wat die moontlike rede(s) was vir die invoeging van hierdie hoofstuk in die res van die Abrahamkorpus. Daar sal gepoog word om die verband van Gen 14 met ander Ou-Testamentiese tekste te bepaal en om die sosio-historiese omstandighede wat gegeld het tydens die ontstaan van die teks, nader toe te lig. In die ondersoek sal die volgende sake aandag geniet: In die eerste plek sal die res van die Abrahamkorpus ondersoek word om as agtergrond vir Gen 14 te dien en om die verskille in oriëntasiepunt tussen die hoofstuk en die res van die korpus uit te wys. In die tweede plek sal die spesifieke aard van Gen 14 aandag geniet. Die redaksionele eenheid

van Gen 14 sal ondersoek word om vas te stel of daar redaksielae binne die hoofstuk voorkom. Daarna sal die Abrahamkarakter in Gen 14 met die Abraham-karakter in die res van die korpus vergelyk word. Die taalgebruik van die outeur sal ook ondersoek word om vas te stel of daar ooreenkomste tussen die taalgebruik in Gen 14 en die taalgebruik van ander korpusse in die Ou Testament is. Daar sal gepoog word om die genre (*Gattung*) vas te stel, wat moontlik met spesifieke tekste (sowel Ou-Testamenties as buite-Bybels) vergelyk kan word. Ten laaste sal die belangegroep wat binne die sosio-historiese raamwerk van die ontstaanstyd van Gen 14 val, aandag kry om die ideologiese gesigspunt en oriëntasiepunt van die outeur te probeer vasstel.

## 2. AARD EN PLEK VAN DIE ABRAHAMKORPUS

Die ontstaansvraagstukke en die aard van die Abrahamkorpus fassineer geleerdes al vir baie dekades. 'n Magdom literatuur het al hieroor verskyn, met 'n wye verskeidenheid teorieë en hipoteses. Daar is eenvoudig nie eenstemmigheid en sekerheid oor hierdie saak nie.

Navorsing oor die aard en plek van die Abrahamkorpus as deel van die Pentateug is lank oorheers deur teorieë wat in verband staan met die oorkonde-hipotese. Rendtorff (1997:43) wys daarop dat tot so onlangs as die middel sewentigerjare van die twintigste eeu die oorkonde-hipotese algemeen aanvaar is. Sedertdien het die situasie verander. Hoewel daar wyd uiteenlopende menings bestaan, wys Rendtorff daarop dat die nuwe benaderings twee groot ooreenkomste toon: die eerste is dat die hoofbron of dan die finale samestelling van die Pentateug nie vroeër as die laat-eksiliese tyd gedateer kan word nie. Tweedens word die priesterlike laag (P) nie meer as 'n aparte bron beskou wat onafhanklik van die hoofbron bestaan het nie, maar eerder as 'n supplement daartoe (Rendtorff 1997:51). Van Seters (1975:310) huldig dieselfde opinie. Dit het al meer die tendens geword om die Pentateug as 'n geheel te hanteer vanuit die finale stadium van die ontwikkeling daarvan (Rendtorff 1997:57).

Die datering van die Abrahamtradisies binne die Pentateug het ook baie gewissel. So was daar onder andere Albright (soos aangehaal deur Scheepers 1988:47) wat dit in die vroeë tweede millennium vC gedateer het. ('n Belangrike sub-argument vir die

datering is onder andere die inval van die vreemde konings in Gen 14.) Lynreg teenoor Albright en ook in direkte reaksie op sy teorie, het Van Seters 'n baie laat datering van die Abrahamtradisies voorgestel. Hy wys daarop dat die metodes wat geleerdes gevolg het om die Abraham-korpus in die tweede millennium vC te dateer, krake begin toon het en verder wys hy ook daarop dat volgens hierdie geleerdes die Abrahamtradisies in 'n tydperk van sowat agthonderd jaar geplaas kan word. Van Seters stel dit duidelik dat, indien dit nie nader bepaal kan word nie, dit hoegenaamd nie as algemeen aanvaarbaar beskou kan word nie (Van Seters 1975:8-9). Hy dateer die Abrahamtradisies aan die hand van die Jahwistiese en die priesterlike laag. Die Jahwis plaas hy in die eksiliese tyd en hy beskou die priesterlike laag as 'n literêre supplement in die post-eksiliese era (Van Seters 1975:310; so ook Hunter 1986:5). Van Seters (1975:311) stel dat hy die bronneteorie (veral die Elohis) bevraagteken wanneer dit gaan oor die opbou van die Abrahamkorpus. Hy stel ook dat Gen 14 die laaste toevoeging tot die geheel van die Abrahamkorpus was. In sy doktorsale proefskrif het Scheepers vir Van Seters op wetenskapsfilosofiese gronde beoordeel. Hy toon Van Seters se metodologiese ooreenkomste met die Albright-skool aan (Scheepers 1988:84) en stel dat, net soos in die geval van Albright, Van Seters se teorie op bepaalde vooronderstellings berus. Hy haal Thompson aan (Scheepers 1988:82) wat stel dat Van Seters maar net een van baie alternatiewe antwoorde op die daterings-vraagstuk bied.

Blum (1984:461) dateer die komposisie van al die aartsvaderverhale vanaf die vroeë monargale tyd tot en met die post-eksiliese tyd. Binne hierdie teorie hanteer hy die Jakobkorpus (Gen 25b, 27-33) as 'n selfstandige oorlewering wat ontstaan het in die Noordelike ryk, Israel, tydens die konstituering daarvan onder Jerobeam I. Hy beskou die Abraham-Lot siklus (Gen 13, 18-19) as die nukleus van die Abrahamkorpus (Blum 1984:273). Hierdie insig het hy aan Gunkel (1910) te danke. Soos reeds genoem is dit insiggewend dat hy Gen 14 nie as deel hiervan beskou nie. As die Abraham-Lot siklus dan die nukleus van die Abrahamkorpus vorm, kom dit op die volgende neer: Eerstens vorm Gen 13, 18-19 dan 'n eie, koherente verhaalsamehang, en tweedens word die res van die Abrahamkorpus rondom hierdie kern uitgebou. Volgens Blum (1984:290) "...ist die Abraham-Lot-Erzählung zweifellos eine jüdische Überlieferung, wie die Abraham-Tradition überhaupt." Hierdie siening is volgens hom die *opinio communis* in die na-

vorsing. Verder, met die verbinding (*Verknüpfung*) van die Abraham-Lot vertelling aan die Jakob-oorlewering, is die eerste tree gegee in die komposisie van die aartsvadergeskiedenis. Die volgende vraag is dan waar hierdie verbinding plaasgevind het. Blum (1984:292) stel dat, hoewel 'n Noordrykse resepsie van die Abraham-Lot tradisies moontlik is, 'n verdere verwerking van die oorlewering in Juda 'n waarskynliker opsie is. Hierdie verbinding tot komposisionele eenheid is gedoen deur middel van die belofteredes in Gen 13 en 28. Hy dateer vervolgens die verbinding êrens tussen die politieke einde van die Noordryk (721 vC) en dié van die Suidryk (586 vC).

Dit is duidelik dat die laaste woord oor die ontstaansgeskiedenis van die Abrahamkorpus nog lank nie gespreek is nie. Dit wil voorkom of elke verskillende datering berus op 'n ander metode van data-interpretasie. Wat ook opval is dat die meeste navorsers, moontlik na aanleiding van kritiek op vroeëre dateringspogings, neig na 'n laat datering van die materiaal. 'n Belangrike rede waarom die meeste navorsers die ontstaan van die Abrahamkorpus aan die Suidryk koppel, is omdat hulle 'n laat datering voorstaan, terwyl die Noordryk so vroeg as 721 vC tot 'n einde gekom het. Die lokalisering van die heiligdomme en die verskillende belangegroepes wat 'n rol gespeel het by die komposisie van die Abrahamkorpus, kan egter 'n verdere perspektief belig. Hierdie perspektief sal in 3.5 aan die orde kom.

### 3. AARD EN PLEK VAN GENESIS 14

Daar is reeds aangetoon dat hierdie hoofstuk heeltemal uit pas is met die res van die Abrahamkorpus. Oor die datering wat navorsers vir die hoofstuk gee, is daar ook glad nie eenstemmigheid nie. Van die belangrikste is onder andere Emerton (1990b:74) wat die grootste deel van die hoofstuk dateer in die tyd van Dawid en daarvoor. Van Seters (1975:120) daarenteen dateer die hoofstuk nie vroeër as die eksiliese tydperk nie, moontlik geskryf deur 'n Judese skrywer in Babilonië. Beide hierdie navorsers beskou Gen 14 as die laaste toevoeging tot die Abrahamkorpus, wat op daardie stadium reeds 'n geheel was. Astour (1966:68) stel dit in hierdie verband baie duidelik: "Genesis 14 is very skillfully included in the patriarchal narrative precisely at the place where it belongs...", en verder sê hy dat die outeur presies geweet het wat in die res van die Abra-

hamkorpus gebeur. Daar is egter heelwat faktore wat in aanmerking geneem moet word voordat 'n moontlike datering oorweeg kan word en voordat 'n uitspraak oor die plek van ontstaan en/of redaksionele verwerking gemaak kan word. Hierdie faktore word vervolgens bespreek.

### **3.1 Redaksionele eenheid van Genesis 14**

Daar bestaan wyd uiteenlopende standpunte oor die eenheid of redaksionele gelaagdheid van Gen 14. Aan die een kant is daar navorsers, onder andere Wenham (1987:305), wat reken dat die hoofstuk 'n samehangende geheel is. Astour (1966:67) sien egter duidelike bewyse van toevoegings, veranderings en redaksionele werk binne die hoofstuk. Die ander uiterste is om verskeie redaksionele lae in Gen 14 te onderskei (vgl Emerton 1990b; Westermann 1981). 'n Tussenposisie word deur die meeste navorsers ingeneem. Inhoudelik kan die hoofstuk in drie eenhede verdeel word:

A	vs 1-11	Die oorwinning van die konings
B	vs 12-17, 21-24	Abraham en die konings
C	vs 18-20	Melgisedek seën vir Abraham

Daar is nie eenstemmigheid onder geleerdes oor bogenoemde indeling nie. Westermann (1981:223) onderskei drie dele soos hierbo, so ook Von Rad (1972:178). Waar vers 1-11 'n berig is, beskou Westermann (1981:224-225) vers 12-24 (uitgesluit vers 18-20) as 'n vertelling wat uit die rigtertyd dateer. Die verhaal is later aan Abraham verbind, en het so sy plek in die Abrahamkorpus gekry. Hy twyfel nie daaroor dat vers 18-20 'n oorspronklike selfstandige deel van die hoofstuk is nie wat waarskynlik in die tyd van Dawid ontstaan het (Westermann 1981:223, 226). Die verbintenis van vers 18-20 aan die vertelling van vers 12-24, pas volgens hom baie beter as die moontlikheid dat vers 18-20 oorspronklik aan vers 1-11 verbind sou wees. Vers 1-11 is later, moontlik so laat as die laat post-eksiliese tyd (Westermann 1981:226) aan die saamgevoegde vers 12-24 gevoeg. Ons kan dus Westermann se siening soos volg opsom: Vers 12-17, 21-24 was oorspronklik 'n vertelling uit die rigtertyd. Later is dit verbind aan die persoon van

Abraham. Die Melgisedek-episode van vers 18-20 is aan hierdie vertelling gevoeg, terwyl vers 1-11 weer in die post-eksiliese tyd aan hierdie deel gevoeg is.

Emerton (1990b:74) beskou nie vers 10 en 11 as deel van A nie, maar plaas dit eerder aan die begin van B. Van Seters (1975:302) beskou weer vers 12 as behorende tot A. Emerton reken dat A tot die verhaal toegevoeg is, op die heel vroegste in die sewende eeu; hoewel hy voorsiening daarvoor maak dat A moontlik so laat as die vyfde of vierde eeu vC aan die res verbind is. Hy stem saam met Westermann dat vers 12-17, 21-24 'n afsonderlike eenheid in die hoofstuk is. Maar hy verskil van hom wanneer Westermann reken dat hierdie deel 'n eerste fase verteenwoordig wat in die rigtertyd ontstaan het en wat nie aan Abraham verbind is nie, terwyl die tweede fase die verbinding van Abraham met die vertelling verteenwoordig. Emerton (1990b:76) meen dat twee fases onnodig is en dat die tradisie van die begin af Abraham se naam bevat het.

Emerton (1990b:76) bespreek ook Doré se werk. Doré stem saam met Westermann dat die verhaal van die oorwinning van Abraham in die tyd van die rigters ontstaan het, en dat dit sekondêr aan die vertelling gevoeg is. Hy sê verder dat die oorwinning oor die konings aan Abraham toegeskryf is toe die verhaal gekombineer is met die Abraham-Melgisedek episode. Die kombinasie is gemaak met die oog op die situasie wat ontstaan het toe Dawid Jerusalem in sy koninkryk geïnkorporeer het. Die deel oor die konings van die Ooste (vers 1-11) is dan bygevoeg in die tyd van die Deuteronomis of selfs later.

Daar heers baie meer eenstemmigheid onder geleerdes dat die Melgisedek-episode van vers 18-20 'n invoeging in die res van die verhaal verteenwoordig. Astour (1966:68) beskou dit egter as deel van die oorspronklike verhaal. Ons het reeds daarop gewys dat Westermann hierdie episode in die tyd van Dawid dateer. Emerton (1990b:74) stem met hom in hierdie opsig saam. Blum is van oordeel dat hierdie toneel volgens die konteks van die hoofstuk geformuleer is (Blum 1984:463): "Auch die Melchisedek-Szene in V.18-20 ist in ihrer vorliegenden Gestalt unübersehbar auf den Kontext hin formuliert..." Van Seters (1975:299-301) beskou sowel vers 1-11 as vers 13-16 as veldtogverslae ("military campaign reports") wat beide dieselfde tipe literêre konvensie verteenwoordig. Ook beskou hy die hoofstuk as nie-histories, terwyl hy geen moontlike funksie daarvan sien as volkstradisie ("folk tradition") nie. Dit dien vir hom as bewyse teen die bestaan van enige mondelinge *Vorlage* en verder dat beide gedeeltes dieselfde



outeur het. Om hierdie redes beskou hy die hoofstuk as 'n geheel, uitgesluit die Melgisedek-episode. Emerton (1990b:86-87) betwyfel Van Seters se argument dat enkelvoudige outeurskap en perikoopeenheid op die voorkoms van veldtogverslae in beide vers 1-11 en vers 13-16 kan berus. Hy stel dat elke stadium van die verslag van Abraham se militêre aksie natuurlik en noodwendig is – 'n verslag oor 'n veldtog moet noodwendig in so 'n tipe vorm gegiet word. Hy stem dus nie saam met Van Seters se afwysing van die moontlikheid dat daar 'n mondelinge tradisie agter hierdie narratief is nie. Tog erken Emerton dat die voorstelle vir 'n pre-literêre fase slegs spekulatief is, aangesien daar 'n spekulatiewe element in enige teorie oor hierdie hoofstuk is. Westermann (1981:224) stel dat Van Seters (1975:301) nie ingesien het dat vers 1-11 'n berig is en vers 12-24 'n vertelling nie, wat dit dus vir hom moontlik gemaak het om die hoofstuk (uitgesluit vers 18-20) as 'n eenheid te sien.

Blum (1984:463) betwyfel dit dat die res van die hoofstuk, uitgesluit die Melgisedek-episode, in twee ouer dele opgedeel kan word omdat daar vir beide dele dan eers ouer tradisies moes bestaan het. Hy erken dat die oorgang van vers 11 na vers 12 problematies is, ook wat betref die verskillende karakters wat in die twee dele voorkom, maar dit is nie vir hom voldoende rede om twee tradisies te aanvaar nie.

Die Melgisedek-episode word deur die meeste navorsers as kern van die hoofstuk in sy finale vorm gesien (vgl Wenham 1987:305). Van Seters daarenteen sien vers 13-16, wat handel oor Abraham se oorwinning oor die konings, as die kernebeure ("core event") van die hoofstuk (Van Seters 1975:302) terwyl hy die Melgisedek-episode bloot as 'n liturgiese doksologie beskryf. Doré (soos aangehaal deur Emerton 1990b:77) sien die kern van die verhaal in Abraham se eed in vers 22, wat ook die identifikasie van Jahwe met  $\text{עֲלֵיךָ אֱלֹהִים}$  insluit en na wie Melgisedek in sy seënspreuk in vers 19-20 verwys.

Die voorkoms van  $\text{עֲלֵיךָ אֱלֹהִים}$  in vers 18, 19 en 20 sowel as in vers 22, kan, gesien in die lig van die hipotese dat vers 18-20 'n invoeging is, verskillend geïnterpreteer word. Die stelling sou gemaak kon word dat hierdie feit juis daarop dui dat vers 18-20 nie 'n invoeging is nie. Die verklaring dat vers 22 aangepas is om  $\text{עֲלֵיךָ אֱלֹהִים}$  in te sluit ter wille van 'n beter invoeging van vers 18-20, lyk egter na 'n meer realistiese moontlikheid.

Emerton (1990b:88) beskou vers 2, 3, 7, 8, en 17 as glosse en sien daarin pogings om argaïese name te verklaar. Daarteenoor beskou Van Seters (1975:297) en Von Rad (1972:179) hierdie glosse as 'n literêre konstruk om 'n argaïese kleur aan die geheel te verleen. Van Seters meen dat Emerton se verklaring op 'n vroeëre literêre oordeel berus. Skinner (1930:272) beskou die siening dat die glosse 'n argaïseringstegniek verteenwoordig as 'n ekstreme hipotese en hy reken dat die outeur waarskynlik tradisionele en moontlik ook dokumentêre materiaal voor hom gehad het.

Die bespreking tot dusver het aangetoon dat daar nie konsensus onder geleerdes oor die plasing en datering van hierdie hoofstuk bestaan nie. Daar is egter twee duidelike rigtings in die navorsing te bespeur: Daar is enersyds diegene wat 'n vroeër datering in die vroeë monargale tyd voorstaan (vgl Westermann 1981; Emerton 1990b), en andersyds is daar navorsers (vgl Van Seters 1975) wat 'n later, post-eksiliese datering voorstaan. Die verdeling van die hoofstuk in redaksionele eenhede toon ook twee moontlikhede. Daar word algemeen aanvaar dat vers 18-20 'n invoeging is. Wat die res van die hoofstuk betref, word dit óf as 'n geheel beskou (Van Seters 1975) of 'n skeiding word gemaak tussen dele A en B soos hierbo aangetoon. Daar moet egter nie uit die oog verloor word dat die hoofstuk as 'n geheel aan die res van die Abrahamkorpus gevoeg is nie. Ons kan dus aanvaar dat die belangegroepe wat met die ontstaan van die hoofstuk in verband staan ook met die redaksionele verwerking van die hoofstuk in verband gebring kan word. Die afsonderlike eenhede van die hoofstuk kan dus 'n groot bydrae lewer tot die identifisering van die belange wat met die invoeging van Gen 14 in die Abrahamkorpus gedien is.

### **3.2 Karakterisering van Abraham**

'n Ondersoek na die karakterisering van Abraham in Gen 14 sowel as die breër konteks van die Abrahamkorpus, is belangrik. Hiermee word nie gepoog om 'n literêr-kritiese narratologiese ondersoek van die verhaal as geheel te doen nie, maar slegs die beeld van Abraham soos wat dit in Gen 12-25 geskets word, onder die loep te neem.

Geleerdes het tot dusver hulle aandag aan deel A van Gen 14 hoofsaaklik tot histories-kritiese ondersoeke na die name van die konings, stede waarvan in hierdie deel sprake is, asook die roete wat die konings gevolg het, beperk. Weliswaar het navorsers

soos Emerton en Westermann klem gelê op die afsonderlike ontstaan van deel A en die latere toevoeging daarvan tot die res van die hoofstuk terwyl Van Seters dit 'n veldtogverslag noem. Die klem het egter geval op die redaksionele gelaagdheid, nie die narratologiese funksie van hierdie deel in die res van die verhaal nie. Daar word nie verder gegaan as om hierdie gebeure as agtergrond te laat dien vir die gebeure in die res van die hoofstuk nie. Davidson (1979:34) dui aan dat deel A 'n volledige verhaal is, en wys verder daarop dat dit die enigste deel van die Abrahamkorpus is waar die gebeure geen verwysing na Abraham bevat nie.

Die beeld van Abraham in Gen 14 is, net soos die aard van die hele hoofstuk, heeltemal uit pas met sy beeld in die res van die Abrahamkorpus. Von Rad (1972:175) beskryf Abraham in hierdie hoofstuk as 'n "reisende oorlogsprins", Westermann (1981:226) as 'n "*rettenden Helden*", analoog aan die gestaltes van die rigters, en Speiser (1983:104) as 'n "magtige sjeik". Die betekenis van hierdie karakterisering kan nie verstaan word sonder om eers na die beeld van Abraham in die res van die Abrahamkorpus te kyk nie.

In Gen 12:10-20, waar Abraham in Egipte is, moet sy vrou Sara ontken dat sy sy vrou is en voorgee dat sy sy suster is, as gevolg van Abraham se vrees vir die farao. Abraham word dus as vreesbevange en terughoudend gekarakteriseer. In Gen 13:8-11 skei Abraham en Lot se weë ná twis oor hulle vee. Abraham word gekarakteriseer as vredeliewend en hy onderhandel eerder as om in konflik betrokke te wees. Gen 16:1-6 handel oor Abraham wat Sara se slavin Hagar as vrou neem. Sonder om teë te stribbel gehoorsaam Abraham Sara se opdrag. Toe Hagar egter swanger word en Sara verag, beskuldig Sara vir Abraham dat dit sy fout is. Sonder om homself of vir Hagar te verdedig laat hy toe dat Sara vir Hagar wegstuur. Teenoor die drie besoekers in Gen 18:1-16 is Abraham baie diensbaar en onderdanig. Wanneer Jahwe aankondig dat Hy Sodom en Gomorra gaan uitwis, pleit Abraham by Hom en onderhandel selfs met Hom oor die regverdiges in Sodom. In Gen 20 moet Sara weer voorgee dat sy sy suster is, omdat Abraham bang is Abimelek se mense sal hom doodmaak om haar te kry. In Gen 23 wil Abraham eerder onderhandel vir 'n stukkie grond in Makpela om Sara te begrawe as om dit as geskenk te ontvang.

Abraham se weiering om enige iets van die koning van Sodom te aanvaar in Gen 14:23, lyk of dit inpas by Abraham se beeld van onderdanigheid en 'n onderhandelaar in die res van die Abrahamkorpus. Wenham (1987:318) stel egter dat dit Abraham se vrygewigheid onderstreep – hy gee aan die koning van Sodom meer as sy deel. Van Selms (1967:209) wys daarop dat Abraham se motief tiperend is vir 'n bedoefene eergevoel – rykdom is eer, maar die koning van Sodom sou Abraham se eer vir homself kon opeis, terwyl Abraham reeds voor sy oorwinning 'n ryk man was. Davidson (1979:40) sien 'n groot teenstrydigheid in Abraham wat niks van die koning van Sodom wil aanvaar nie, maar volgens Gen 12:16 nie huiwer om ten koste van die farao ryk te word nie. Von Rad (1972:181) stel dat die trotse edelmoedigheid van Abraham, wanneer hy aan Melgisedek die tiende gee, heeltemal die teenoorgestelde is van sy nederigheid. Volgens Astour (1966:67) het Abraham buitendien geen reg om te sê hy sal nie 'n garingdraad of skoenriem van die koning van Sodom aanvaar nie, aangesien hy reeds 'n tiende van die buit aan Melgisedek gegee het.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat daar nêrens sprake is van Abraham as 'n militêre held of 'n aggressiewe mens behalwe in Gen 14 nie. Hoewel Wenham (1987:320) argumenteer dat die ander verhale impliseer dat Abraham militêr magtig was, kan dit nie aan die beeld van Abraham verander nie. Hy is deurgaans 'n saggeaarde onderhandelaar en dikwels bang vir andere. Gesien in die lig van die hipotese wat tot dusver aanvaar is dat Gen 14 'n invoeging in die Abrahamkorpus is, moet die vraag onmiddellik gevra word na die redes vir hierdie nuwe beeld van die patriarg.

Skinner (1930:274) meen dat die tendens in die hoofstuk die idealisering van Abraham is. Hierdie ideale beeld korrespondeer nie met die realiteit van die geskiedenis nie, maar met die verbeelding van 'n latere tyd. Die sterk parallele tussen Abraham se 318 manskappe en die 300 van Gideon, idealiseer Abraham as 'n tipe Gideon (Fretheim 1994:442). Die idealisering van die patriarge kom reg deur die geskiedenis voor. Die vraag is dan op watter tyd die komposisie van hierdie spesifieke verhaal betrekking het. Volgens Fretheim (1994:441) antisipeer die verbintenis tussen Abraham en Melgisedek die latere verhouding tussen Dawid en die Jebusiete van Jerusalem, terwyl Blenkinsopp (1971:83) vir Dawid agter die figuur van Abraham en sy priester Sadok agter dié van Melgisedek sien. Van Seters (1975:307) sien geen ooreenkoms tussen Dawid en

Abraham nie, aangesien Dawid nooit teen vreemde invallers van Mesopotamië geveg het of die Trans-Jordaniese volke gehelp het nie. Hy het hulle eerder onderwerp en die buit vir homself geneem.

Daar is geen twyfel dat die hoofstuk se wortels in die Suidelike ryk Juda lê nie. Die belangrike rol van Melgisedek in Salem is genoegsame bewys hiervoor. Daar kan egter moeilik van Juda en Jerusalem gepraat word sonder om aan Dawid, die koning van Juda en besitter van Jerusalem, te dink. Van Seters se afwysing van die moontlikheid om Dawid agter die figuur van Abraham te sien is nie oortuigend nie. Daar is heelwat meer parallele tussen dié twee as wat daar argumente daarteen is. Dawid was 'n oorlogsheld en hy was die persoon wat Jerusalem verower het en dit die hoofstad van sy ryk gemaak het. Die ooreenkomste tussen Dawid se reddingsekspedisie in 1 Samuel 30 en Abraham s'n in Gen 14 is ooglopend (meer hieroor in 3.4.3). Indien Van Seters reg is dat Dawid nie direk agter die figuur van Abraham staan nie, is die ooreenkomste steeds te groot om te ignoreer. Die idealisering van Dawid, die held van Juda, word gesteun deur die invoeging van Gen 14 in die Abrahamkorpus.

### **3.3 Literêre aspekte**

#### **3.3.1 Taalgebruik en verwysings**

Een van die redes waarom hierdie hoofstuk in die verlede soveel aandag getrek het, is die taalgebruik daarvan. Daar is reeds daarop gewys dat daar vyf en twintig woorde en name in hierdie hoofstuk voorkom wat nêrens anders in die Hebreeuse Bybel voorkom nie. Die grammatikale vermoëns en styl van die outeur is al sterk bevraagteken. Van Selms (1967:205) gaan so ver as om die outeur 'n "machteloze ploeteraar" te noem, terwyl Van Seters (1975:299) praat van die "awkward style" van die outeur.

Daar is al verskeie pogings aangewend om die vreemde konings in Gen 14:1 te verbind met die name van konings van die Ou Nabye Ooste wat in antieke tekste gevind is. Hiermee is gepoog om die tyd van die patriarge aan die hand van die omliggende volke te dateer. Hierdie pogings het egter tot op hede nie veel opgelewer nie, hoewel Skinner (1930:273) reken dat die name nie uitvindings van die outeur was nie. Davidson (1979:35) vat dit goed saam: "[W]e have no knowledge of four such kings ruling at the

same time...”, en Astour (1966:78) stel “[n]or is it possible by the trickiest combinations to synchronize any four kings of these countries who could be assumed to have served as prototypes for the four kings of Gen 14.”

'n Ondersoek na die name van die vyf konings van die pentapolis, wat deur vele met die suidelike bekken van die Soutsee verbind word (Van Selms 1967:201) in Gen 14:2 lewer interessante resultate op. Van Selms (1967:201) het geen twyfel daaroor dat hierdie name histories is nie. Hy bring die naam Bera in verband met die Arabiese woord vir “uitblink”. Speiser (1983:101) verbind Bera met die woord רע (sleg) en Birsa met רשע (onreg), simbolies van die uiteinde van Sodom en Gomorra (so ook Davidson 1979:36; Zimmerli 1976:37). Hierteenoor stel De Fraine (1963:128) dat Bera en Birsa onderskeidelik verband hou met die Arabiese woorde vir “segepraal” en “lang fiere man”. Van Selms (1967:201) vertaal Sinab met 'n belydenis, naamlik “Sin (die maangod) is vader”, terwyl hy meen dat Semeber “die (goddelike) naam is magtig” beteken (so ook Zimmerli 1976:37). Van Selms (1967:200-201) vergelyk Bela as pleknaam met Bileam (1 Kron 6:70) en Jibleam (Jos 17:11), maar vind dit vreemd dat die naam van Soar se koning ontbreek. Hy noem die moontlikheid dat Bela dalk in die bron van die hoofstuk die naam van die koning kon wees en sê dat Flavius Josephus dit so verstaan het. Die verskillende interpretasies vir hierdie name wys weereens op die literêre sowel as historiese problematiek van hierdie hoofstuk.

Die Siddimvlakte in vers 3 word deur Van Selms (1967:201) as “dal van vore” vertaal, waar die vore in vers 10 as asfaltgate verklaar word. Astour (1966:106) stel dat die naam כְּדִימָה afkomstig is van die Kedorlaomer-tekste. Dit is die simboliese astrale naam vir Babilon, wat die outeur van die hoofstuk doelbewus met Sodom en Gomorra geassosieer het.

Van Selms (1967:202) noem die drie volksname in vers 5 “quasi-volksname”. Refaïete beteken eintlik “slap” of “kragteloos” en kom dikwels voor in die betekenis van “dooie geeste”. Hulle word ook reuse genoem (2 Sam 21:16-22). Hy stel verder dat die Sussiete in verband met die Samsummiete in Deuteronomium 2:20-21 gebring kan word. Dit is 'n Ammonitiese woord vir Refaïete en is ook 'n aanduiding van dooie geeste. Ook die Emiete is 'n Moabitiese naam vir Refaïete en beteken eintlik “skrikgestalte”, terwyl hulle ook as reuse beskou is. Von Rad (1972:177) wys daarop dat “Goriete” 'n algemene

term in Israelitiese literatuur is vir die oorspronklike bevolking van Palestina. Dit wil dus voorkom asof die name van konings en volke wat in Gen 14 voorkom (met die uitsondering van die vreemde konings in vers 1) nie met 'n vaste groepering verbind kan word nie en waarskynlik oor die algemeen na die vroeë inwoners van Palestina verwys. Die ooreenkomste in betekenis tussen die name van die volke en die woorde vir dooie geeste en skrikgestaltes is ook 'n aanduiding van die legendariese karakter van die hoofstuk.

Van Selms (1967:203) wys daarop dat die gebruik van die woord *קִיבוּץ* in vers 7 met 'n gebiedsnaam as objek seldsaam is. Die gebruik kom ook voor in 1 Samuel 27:9. Hy voeg by dat *קִיבוּץ* met die betekenis van “gebied” ook in Gen 32:4 en 36:35 voorkom. Waar die indruk in vers 10 gewek word dat die koning van Sodom in die asfaltgate gesterf het, maar weer in vers 17 sy verskyning maak, stel Van Selms (1967:204) dat die verklaring van *קִיבוּץ* as “skuilplek soek” onaanneemlik is in die lig van *קִיבוּץ*. Astour (1966:67) voeg hier by dat 'n asfaltgat 'n onvanpaste plek was om in te skuil. Die werkwoord beteken val, en 'n val in 'n asfaltgat beteken 'n sekere en pynlike dood. Van Seters (1975:301) stel dat dit duidelik nie na die koning self verwys nie, maar na sy manskappe.

Die voorkoms van *קִיבוּץ* (die Hebreër) in vers 13 lewer verskillende verklarings op. Van Selms (1967:205) is van mening dat daar nie van die land van die Hebreërs gepraat kan word nie, omdat die hoofkenmerk van die Hebreërs was dat hulle geen land hulle eiendom kon noem nie. Hy laat die moontlikheid oop dat die outeur self nie tot die Hebreërs behoort het nie. Von Rad (1972:179) toon aan dat dit in baie lande 'n tweede millenniumse uitdrukking was vir 'n laer klas van die gemeenskap en nie vir 'n volk nie. Volgens Wenham (1987:313) verwys dit na vreemde slawe, beroepsoldate en misdadigers. Von Rad sê dat dit as aanduiding van 'n volk slegs hier en in een enkele ander laat teks (Jona 1:9) gebruik word. Dit is ook nie 'n uitdrukking wat Israeliete vir hulleself sou gebruik nie, maar dit sou slegs deur nie-Israeliete gebruik word (Wenham 1987:313). Wenham stel dat Abraham die tipiese Hebreër is – hy is 'n buitestaander in die Kanaänitiese gemeenskap, en hy is in staat om 'n militêre veldtog te loods. Dit is vir Blum (1984:463) verrassend dat Mamre hier as persoonsnaam gebruik word. Astour (1966:68) reken dat Aner, Eskol en Mamre kunsmatig ingevoeg is in vers 13, na

aanleiding van vers 24. Van Selms (1967:205) stel dat die gebruik van Mamre as persoonsnaam 'n aanduiding is van die "clan" waarvan Mamre die hoof was. Die naam Eskol kom in Numeri 13 en 32 asook Deuteronomium 1 voor, maar daar is dit die naam van 'n dal.

Die voorkoms van die pleknaam Dan in vers 14 is ook problematies. Die stad se naam was eers Lajis en het volgens Rigters 18:29 later Dan geword. Al die glosse in die res van die hoofstuk gee die nuwe pleknaam vir 'n ouer plek, maar in hierdie geval word die nuwe naam gebruik terwyl die ouer naam, Lajis, nie eers genoem word nie. Van Selms (1967:206) stel dat Dan vermoedelik hier net die Noordelike dele van Kanaän aandui. Von Rad (1972:178) wys daarop dat die woord דַּן (verwysende na Abraham se manne) slegs hier voorkom terwyl die vertaling van die *hif'il* דָּן (om ['n koker?] leeg te maak) ook onseker is. De Fraine (1963:132) wil דָּן eerder met "gewyde manne" vertaal. Skinner (1930:273) sê dat die pogings om die klein getal van Abraham se leëmag en hulle oorwinning oor die vier konings te verklaar as slegs 'n aanval op 'n agterste deel van die vier konings se leër (soos by De Fraine 1963:133), nie die bedoeling van die outeur was nie.

Die vertaling van דָּן in vers 15 is problematies. Wenham (1987:314) vertaal dit met "opdeel", terwyl Von Mutius (1997:9-12) die woord op grond van Aramese en oud-Ethiopiese parallele met "omsingel" vertaal.

In vers 17 is die betekenis van דָּן ook onseker. דָּן kan gewoon "vlakte" beteken (soos in vers 5) of "heerser" (volgens 'n Ugaritiese woordstam) of dit kan 'n pleknaam wees. In 2 Samuel 18:18 word 'n koningsvlakte (דָּן) genoem, waarskynlik 'n plek wat baie na aan Jerusalem geleë was. Indien Salem Jerusalem is, is dit baie moontlik hierdie vallei (Wenham 1987:315).

Melgisedek se stad Salem in vers 18 moet volgens Emerton (1990a:70) met Jerusalem geïdentifiseer word (so ook Van Selms 1967:207; Von Rad 1972:179). Dit word begrond met die identifisering van Salem met Jerusalem in Psalm 76:3, asook die verwysing na Melgisedek en Sion in Psalm 110:2-4. Fuller (1969:192) vertaal die naam Jerusalem met "Salem ('n godheid) het (die fundamente van die stad) gelê" en stel dat die verkorting van die naam tot Salem ten doel het om die heidense konnotasie uit die weg te ruim. In die lig van die gebruik van דָּן lyk dit egter nie na 'n rede vir die verkorting



van die naam nie. Van Selms (1967:207) wys daarop dat מֶלְכִי־צֶדֶק se naam “my koning is die (goddelike) geregtigheid” beteken. Die naam kom elders slegs in Psalm 110:4 voor, hoewel die naam מֶלְכִי־צֶדֶק koning van Jerusalem in Josua 10:1 dieselfde elemente vertoon. Wenham (1990:316) onderskei drie moontlike vertalings vir die naam מֶלְכִי־צֶדֶק naamlik “my koning is Sedek”, “Milku is regverdig” of “my koning is regverdig”. Sowel Milku as Sedek is die naam van 'n godheid. Hy is priester van אֵל, die Kanaänitiese hoofgod wat hier met עֶלְיִן verbind word. Van Selms stel dit duidelik dat עֶלְיִן nie as “allerhoogste” vertaal moet word nie, maar as “die hoë”. Volgens Speiser (1983:104) is עֶלְיִן ook die Foenisiese naam vir 'n godheid, terwyl 'n Aramese inskripsie van Sujin אֵל en עֶלְיִן verbind het. Volgens Fretheim (1994:442) moet עֶלְיִן אֵל in die sin van “God van gode” verstaan word. Vir Blum (1984:463) is dit onbetwisbaar dat daar 'n komplekse *religionsgeschichtliche* agtergrond vir die Godsbeskrywing אֵל עֶלְיִן קֹהַן שָׂמַיִם וָאָרֶץ is. Hy wys daarop dat die woord עֶלְיִן veral in latere Bybelse en veral apokriewe tekste gebruik is.

Abraham word deur אֵל onder die geseëndes gereken (Van Selms 1967:208). Om geseënd te wees het in daardie tyd beteken om vrugbaar te wees, terwyl Abraham egter kinderloos was. Dit kan moontlik verstaan word dat אֵל, die skepper van hemel en aarde, aan Abraham vrugbaarheid sal skenk. Van Selms (1967:209) wys daarop dat die identifisering van אֵל עֶלְיִן met Jahwe in vers 22 probleme oplewer, omdat die LXX Jahwe eenvoudig hier uitlaat, terwyl ander tekste van die minder problematiese אֵלִים gebruik maak (Von Rad 1972:180). Brueggeman (1982:136) stel dat hierdie identifisering 'n geskiedenis van teologiese konflik verteenwoordig waar die God van Israel die funksies van Kanaänitiese gode oorgeneem het.

### 3.3.2 Gattung

Van Seters (1975:299-301) beskou vers 1-11 as 'n militêre veldtogverslag. Hy sien die beste voorbeelde van sulke verslae in die Assiriese en Babiloniese koninklike inskripsies. Sulke verslae bevat gewoonlik die volgende elemente:

- die motivering vir die militêre aktiwiteit, byvoorbeeld nuus van 'n rebellie in 'n deel van die koninkryk;
- voorbereidings vir die veldtog;
- beskrywing van die veldtog met detail van die roetes en veldslae;
- die resultate in terme van vernietiging van stede, gevangenes weggevoer en buit geneem.

So 'n verslag was gewoonlik in die eerste persoon enkelvoud, as 'n verklaring van die seëvierende koning wat die opstand onderdruk het. Die doel daarvan was die glorie en lof van die koning en die godheid in wie se naam geveg is. Van Seters stel verder dat 'n latere styl van hierdie verslaggewing die kroniekvorm is, waarin die gebeure objektief in die derde persoon en sonder vermelding van die godheid gegee word. Hy stel dat Gen 14:1-11 'n kunsmatige literêre skepping is wat gemodelleer is op 'n veldtogverslag in kroniekvorm en wat op grond van die ontwikkeling in vorm 'n laat literêre skepping is. Vers 13-16 is ook 'n veldtogverslag met dieselfde basiese elemente, waar die motivering vir die militêre aksie van Abraham gesetel is in die eerste verslag en veral in die gevangening van Lot. Daarom beskou hy vers 12 as 'n oorgangsdeel tussen die twee veldtogverslae. Wenham (1987:305) verdeel vers 1-11 in twee veldtogverslae wat tesame met die veldtog van Abraham 'n algemene konvensie in Hebreëuse narratief verteenwoordig om 'n verhaal in drie tonele te vertel. Emerton (1990b:80) reageer op Wenham en stel dat 'n triade nie so 'n algemene konvensie is as wat Wenham beweer nie. Westermann (1981:223) beskou vers 1-11 ook as 'n veldtogverslag (*Feldzugsbericht*) maar stel dat dit nie in vers 12-24 voortgesit word nie. Vers 12-24 is duidelik 'n ander *Gattung*, naamlik die narratief. Die twee *Gattungen* wat hy identifiseer is dan eerstens die Assiries-Babiloniese koningsinskripsie en tweedens die laat-Judese legende (Westermann 1981:224). Von Rad (1972:175-176) stel dat die begin in vers 1 korrespondeer met die styl van antieke spykerskrif-kronieke en sien die res van die hoofstuk ook as gegiet in kroniekvorm. Hy beskou die vertellings as legendaries. Brueggeman (1982:135) beskou vers 12-16 as fiksie met die doel om Abraham se reputasie te bevorder met sy uitstaande militêre vermoëns en vrygewigheid teenoor die koning van Sodom.

Die dialoog tussen die koning van Sodom en Abraham in vers 17, 21-24 is in narratiewe vorm gegiet (Van Seters 1975:301), terwyl Westermann, soos reeds aangedui, vers 12-24 as 'n narratief tipeer. Fretheim (1994:438) beskou vers 12-24 as 'n ou heldeverhaal oor Abraham, wat ooreenkomste toon met bevrydingsverhale uit die rigtertydperk.

Die invoeging in vers 18-20 word oorheers deur die poëtiese deel in vers 19b-20a. Dit word deur Van Seters (1975:302) as liturgiese doksologie getipeer, met die gee van die tiende as formele kultiese reaksie op die voorafgaande belydenis. Dit is ingevoeg op die plek waar die klimaks van die verhaal verwag sou word, wat volgens Van Seters duidelik die intensie van die redaktor was.

### **3.3.3 Verband met ander Skrifgedeeltes en tekste**

Von Rad (1972:176) bring die aanvangswoorde van die hoofstuk in verband met antieke spykerskrif-kronieke. Die frase יהי ביקי ימי kom egter ook voor in Rut 1:1; Ester 1:1; Jesaja 7:1; Jeremia 1:3; en 2 Samuel 21:1. In vers 1 kan die vertaling van מִיָּמֵי in die sinsnede מִיָּמֵי תְּהִלָּתוֹ problematic wees. Van Selms (1967:200) noem die moontlikheid dat dit hier as eienaam verstaan kan word, soos wat die geval is in Josua 12:23; Rigters 4:2, 13, 16 en Jesaja 8:23. Skinner (1930:256) wys daarop dat die talle glosse en argafese name geen parallel het behalwe in Deuteronomium 2:10-12, 20-23; 3:9, 11, 13b-14 nie, maar in hierdie tekste het dit nie dieselfde argaïserende karakter as in Gen 14 nie. De Fraine (1963:127) wys daarop dat soortgelyke koningslyste as in vers 1 gevind kan word in Josua 10:3,5,23.

Von Rad (1972:176) plaas die vyf stede in vers 2 na aan mekaar, êrens in die omgewing van die huidige Dooie See, onder andere op grond van die ooreenkoms met Deuteronomium 29:23 waar al die stede behalwe Bela (Soar) genoem word. Astour (1966:72) beskou die verbintenis van Adma en Sebojim met Sodom en Gomorra as 'n Deuteronomistiese bewerking. Net in Hosea 11:8 is Adma en Sebojim 'n simbool van vernietiging, maar daar word Sodom en Gomorra nie genoem nie. Die vier stede word die eerste keer saam genoem in Deuteronomium 29:23, en daarna is dit opgeneem in Gen 10:19 (Astour 1966:73). Wenham (1987:309) noem die moontlikheid dat die doel-

bewuste verkeerde uitspraak van die konings se name waarskynlik is om hulle sondigheid te beklemtoon. 'n Soortgelyke geval kom voor waar Nabal 'n dwaas genoem word in 1 Samuel 25:25.

Wenham (1987:310) dui aan dat die woorde “dien”, “opstand”, “twaalf jaar”, “dertiende” in vers 4 nie 'n poëtiese stylfiguur is nie, maar tipies is van koninklike inskripsies soos dit die geval is in 2 Konings 18:7; 24:1; 25:1.

Speiser (1983:102) wys daarop dat *כִּבְרָתוֹ* in vers 7 ooreenkomstig vertoon met die gebruik van Assiriese heersers om met die frase “by my terugkoms” addisionele oorwinnings aan te dui. Zimmerli (1976:42) bring die roete wat die vreemde konings gevolg het in vers 5-8 in verband met die koningsweg van Numeri 20:17. Astour (1966:73) merk op dat die roete van die konings presies ooreenkom, maar in teenoor-gestelde rigting, met die roete wat die Israëliete in Deuteronomium 1-3 gevolg het op reis na Transjordanië.

In vers 9 is die opsommende frase “vier konings teen vyf” volgens Wenham (1987:312) parallel met opsommende frases in Josua 12:24; 2 Samuel 23:39. In vers 13 vertel 'n boodskapper wat die stryd oorleef het aan Abraham wat gebeur het. Hierdie verslaggewing kom ooreen met sekere Deuteronomistiese tekste naamlik 1 Samuel 4:12; 2 Samuel 1:2; 18:19 (Wenham 1987:313). Die 318 man (vers 14) waaruit Abraham se leërmag bestaan het lyk na 'n niksbeduidende mag. Van Selms (1967:205) toon egter aan dat in die Amarnabriewe Rib-addi van Byblos en Putihepa van Jerusalem onderskeidelik 200 en 50 man van die farao vra ter verdediging van hul stede. Astour (1966:71) skryf die klein getal daaraan toe dat Gen 14 gemodelleer is op 'n sekere patroon van pre-eksiliese Hebreeuse heroïese sages waarin die totale ongelukheid in getal die eintlike punt van die verhaal is. Die militêre taktiek om van verskillende kante aan te val (vers 15) kom meestal ook in Deuteronomistiese geskrifte voor. Van Selms (1967:206) wys daarop dat dit by voorkeur van drie kante was (Rig 7:16; 1 Sam 11:11; 2 Sam 18:2 en Job 1:17). 'n Vierdeling kom voor in Rigters 9:34. Die koningsdal (*בְּקֵדְוֹן הַמֶּלְכִּים*) in vers 17 is vermoedelik dieselfde plek as waarna in 2 Samuel 18:18 verwys word (Van Selms 1967:207; Von Rad 1972:179).

Die naam Melgisedek in vers 18 vertoon dieselfde elemente as Adoni-Sedek, koning van Jerusalem in Josua 10:1. Die naam van Dawid se hoëpriester, Sadok (*צָדֹק*)

vertoon ook 'n groot ooreenkoms met die tweede deel van Melgisedek se naam. Dit is belangrik dat Sadok die eerste keer genoem word nadat Dawid Jerusalem ingeneem het (2 Sam 5; 8:17). Die stad Salem word in Psalm 76:3 verbind met Jerusalem. Die *Targumim* en die *Genesis Apocryphon* identifiseer ook Salem met Jerusalem (Speiser 1982:104 so ook Josephus [Wenham 1987:316]). Zimmerli (1976:43) beskou hierdie identifisering as *zweifelsfrei*. Op grond hiervan sal die identifisering van Salem in vers 18 met Salem naby Sigem (Gen 33:18) nie aanvaar word nie. Die benaming Allerhoogste (אֱלֹהֵי) kom in 27 verse (uitgesluit Gen 14) in die Hebreeuse Bybel voor, naamlik Numeri 24:16; Deuteronomium 32:8; 2 Samuel 22:14; Jesaja 14:14; 21 keer in die Psalms en 2 keer in Klaagliedere. Dit kom dus hoofsaaklik in poëtiese tekste voor. Skinner (1930:271) verwys na die naam ἀρχιερείς θεοῦ Ἰσραήλ wat vir die Makkabeërs gebruik is. Hierdie titel, tesame met אֱלֹהֵי se frekwensie in die latere Psalms, die naam Salem in Psalm 76:3 en Melgisedek in Psalm 110:4, toon volgens hom aan dat die Melgisedek-legende uit die tyd van die Makkabeërs kom. Brueggeman (1982:135) toon ook aan dat “Allerhoogste” voorkom in Daniël 3:26; 4:17, 24, 25, 32, 34; 5:18,21; 7:18, 22, 25, 27. Hier is dit egter die Aramese woord אֱלֹהֵי wat gebruik word. Hy stel dat die doksologiese formule in vers 18-20 baie oud is en moontlik in die tyd van Dawid ingevoeg is. Hy beskou dit as 'n himne ter ere van 'n Kanaänitiese godheid wie se funksies en glorie later aan Jahwe toegeskryf is.

Die formule “Jahwe, skepper van hemel en aarde”, word deur Brueggeman (1982:137) beskou as 'n standaard liturgiese formule in Israel. Hierdie formule wil nie iets sê oor hoe die wêreld ontstaan het nie, maar is eerder gerig op die hede en dui aan dat hierdie God aktief werksaam is. Die gebruik van die formule in vers 19 kom hiermee ooreen.

Vers 20 is die enigste plek in die Ou Testament waar daar oor 'n tiende van die buit gehandel word. In 1 Samuel 30:21-25 word wel oor die verdeling van buit gehandel, maar die regte van die heiligdom is nie daar ter sprake nie. Die vraag oor die verdeling van die buit was maar altyd 'n probleem. Wenham (1987:315) noem ook Numeri 31:25-54 en Josua 7 in hierdie verband.

Daar is reeds daarop gewys dat die verbintenis van Jahwe met אֱלֹהֵי in vers 22 problematies is. Die LXX laat dit uit, terwyl ander tekste Jahwe met אֱלֹהֵי vervang om

aan die probleem te ontkom. Volgens Von Rad (1972:180) het só 'n positiewe en tolerante evaluasie van 'n Kanaänitiese kultus nie 'n parallel in die Ou Testament nie.

Brueggeman (1982:138) sien in vers 23 'n ooreenkoms tussen Abraham wat nie op die koning van Sodom wil staatmaak nie en die vertelling in Rigters 7:2 waar God nie toelaat dat die Israëliete hulleself kan beroem op hulle eie krag nie. Die uitdrukking "geen draad of skoenriem" kom ooreen met die Akkadiese uitdrukking "al is dit 'n lem of strooi of 'n houtsplinter" wat in wettiese tekste gebruik is om die aanspraak op eiendomsreg af te wys. Die verband tussen Abraham en figure uit die rigtertyd is duidelik. Westermann (1981:224) argumenteer dat indien die naam Abraham in vers 12-17, 21-24 met byvoorbeeld Gideon vervang sou word, die gedeelte net so in Rigters kon staan.

Psalm 110 (die mees aangehaalde psalm in die Nuwe Testament) verklaar die Dawidiese koning tot hoëpriester volgens die orde van Melgisedek. Die Dawidiese koning was priester in so verre hy tot 'n priesterlike volk behoort het (Eks 19:6), middelaar was tussen God en volk, deelgeneem het aan die diens van God (2 Sam 6:14), en offers gebring en die mense geseën het (2 Sam 6:17-18; 1 Kon 8:14, 55, 62-63). Omdat Melgisedek vir Abraham geseën het, sal die goddelike seën oorgaan op sy opvolgers, die priester-konings in Jerusalem (Wenham 1987:322; Zimmerli 1976:44). Gunkel (1910:274, 288-290) stel dat die teks uit 'n tyd kom waar militêre glorie baie hoog aangeslaan is, omdat die historiese sin van Judaïsme tot op 'n laagtepunt gedaal het. Hy sê die hoofstuk vertoon dieselfde karakter as die boek Judit en Kronieke se weergawe van militêre gebeure.

Daar kan sterk argumente vir 'n Deuteronomistiese verwerking van die hoofstuk aangevoer word. Die eerste argument word aan Astour (1966:70) ontleen. Hy stel dat die analitiese, amptelike styl van Gen 14 identies is met die styl van die Deuteronomis in 2 Konings. Die opstand van die konings en die onderdrukking van die opstand het sterk parallele in drie gedeeltes van 2 Konings (1953 Afrikaanse vertaling):

Genesis 14	2 Kon 18	2 Kon 24	2 Kon 24-25
(4) Twaalf jaar lank het hulle Kedor-Laómer toe al gedien, maar in die dertiende jaar het hulle opstandig geword.	(7b) en hy (Hiskia) het in opstand gekom teen die koning van Assirië en hom nie gedien nie.	(1) In sy dae het Nebukadnésar, die koning van Babel, opgetrek, en Jójakim het drie jaar lank sy dienaar geword; daarna het hy weer teen hom gerebelleer.	(24:20b) En Sedekia het teen die koning van Babel gerebelleer.
(5) Toe kom Kedor-Laómer in die veertiende jaar, en die konings wat saam met hom was, en hulle ver slaan...	(13a) Maar in die veertiende jaar van koning Hiskia het Sánherib, die koning van Assirië, opgetrek teen al die versterkte stede van Juda en dit verower.	(10) In dié tyd het die dienaars van Nebukadnésar, die koning van Babel, na Jerusalem opgetrek en die stad is beleër.	(25:1) En in die negende jaar van sy regering, in die tiende maand, op die tiende van die maand, het Nebukadnésar, die koning van Babel, gekom, hy en sy hele leër, teen Jerusalem en daar teen laer opgeslaan...
(11) En hulle het al die goed van Sodom en Gomorra en al hulle voedsel geneem en weggetrek.		(12b-13) die koning van Babel het hom gevange geneem in die agtste jaar van sy regering. En hy het daarvandaan uitgebring al die skatte van die huis van die HERE en die skatte van die huis van die koning...	

Hierdie ooreenkomste laat by Astour geen twyfel daaroor nie dat Gen 14 uit die pen van die Deuteronomis is. Dit beskryf volgens hom 'n tipiese situasie van die tydperk tussen die agtste en sesde eeue vC: 'n Koning word gedwing om vreemde heerskappy oor hom te aanvaar en hy moet swaar belasting betaal. Na 'n paar jaar hou hy op om te betaal en soek hulp by ander volke. Die oorheersers val die land weer in, vernietig en onderwerp dit en neem 'n groot hoeveelheid goedere en mense as buit.

Die tweede argument lê in die ooreenkoms tussen Gen 14 en 1 Samuel 30. Inhoudelik kan die twee hoofstukke soos volg vergelyk word:

GENESIS 14		1 SAMUEL 30	
V	Beakrywing	V	Beakrywing
1-11	Vreemde konings verslaan die pentapolis en neem mense en besittings as buit.	1-6	Die Amalekiete het Siklag verwoes en mense en besittings as buit geneem.
12-16	Abraham verslaan die konings met 300 man, red sy broerskind Lot en kry mense en besittings terug.	7-20	Dawid verslaan die Amalekiete met 200 man, red sy vrouens en kry mense en besittings terug.
17 & 21-24	Abraham neem geen buit vir homself, gee dit terug aan koning van Sodom.	21-25	Na 'n dispuut verdeel Dawid die buit gelykop tussen dié wat geveg het en dié wat agtergebly het.
18-20	Abraham word geseën deur Melgisedek en gee hom 'n tiende van die buit.	26-34	Dawid stuur van die buit na die leiers van Juda as geskenk.

Daar is op woordvlak ook baie ooreenkomste. In die volgende tabel word die verse in onderskeidelik Gen 14 en 1 Samuel 30 waarin 'n bepaalde Hebreeuse woord voorkom, telkens genoem:

Woord	Gen 14	1 Sam 30	Woord	Gen 14	1 Sam 30
יָהִי	1	1, 25	רָדַף	14, 15	8,10
יוֹם	1	1, 12, 13, 25	חָלַק	15,24	24
עָשָׂו	2	23	לַיְלָה	15	12
מִלְחָמָה	2,8	24	אִשָּׁה	16	2, 3, 5, 18, 22
עַבְדֹּ	4,15	13	עַם	6	4, 6, 21, 22
כּוֹא	5, 7, 13	1, 3, 9, 21, 23, 26	קָרָא	17	21
נִכְּחָה	5, 7, 15, 17	1, 17	אֶחָדִי	17	8, 21
שׁוֹב	7, 16, 17	12, 19	לֶחֶם	18	11, 12
שָׂדֶה	7	11	כֹּהֵן	18	7
עַמְלִקִּי	7	1, 13	יָד	20, 22	15, 23
יֹשֵׁב	7, 12	21, 24	נָחַן	20, 21	11, 12, 22, 23
יֵצֵא	8, 17, 18	21	כָּל	3, 7, 11, 16, 20, 23	6, 16, 18, 19, 20, 22, 31
שָׁם	10	31	אָמַר	19, 21, 22, 23	6, 7, 8, 13, 15, 20, 22, 23, 26
נוֹס	10	17	נִפְּשׁוּ	21	6
לָקַח	11, 12, 21, 23, 24	11, 16, 18, 19, 20	יְהוּדָה	22	6, 8, 23, 26
אָכַל	11, 24	11, 12, 16	אָם	23	15, 17, 22
הִלָּךְ	11, 12, 24	2, 9, 21, 22, 31	נֶעַר	24	13, 17
שָׁמַע	14	24	אִישׁ	24	1, 2, 3, 6, 9, 10, 11, 13, 17, 21, 22, 31
שָׁבָה	14	2, 3, 5			



Hierdie duidelike ooreenkomste plaas Gen 14 binne die kader van die Deuteronomistiese geskiedskrywing. Die parallele tussen Abraham in Gen 14 en Dawid in 1 Samuel 30 is ook ooglopend.

Uit al die voorafgaande is dit duidelik dat, hoewel daar ook met ander tekste duidelike parallele is, die oorgrote meerderheid ooreenkomste met ander tekste op woordvlak, *Gattungs*-vlak en inhoudsvlak binne die Deuteronomistiese korpus lê.

### 3.4 Belange

Voordat gevolgtrekkings oor die ontstaan van die hoofstuk gemaak kan word, sal die vraag watter groepe se belange gedien kon word deur die invoeging van Gen 14 in die Abrahamkorpus asook die invoeging van die Melgisedek-episode in vers 18-20 eers aan die orde moet kom. Hoewel daar onderskei word tussen religieuse-, ekonomiese- en politieke belange, moet die verweefdheid van hierdie belange in die oud-Israelse samelewing nie uit die oog verloor word nie.

#### 3.4.1 Religieuse belange

Die invoeging van vers 18-20 het 'n baie duidelike religieuse of kultiese ondertoon. Wanneer Abraham die seën van Melgisedek ontvang erken hy die heiligdom deur die gawe van die tiende (Westermann 1981:244). Daar is reeds op die probleem gewys dat Melgisedek as priester van  $\text{מֶלְכִּי־צֶדֶק}$  beskryf word.

Die probleem is egter nie net beperk tot die naam  $\text{מֶלְכִּי־צֶדֶק}$  en moontlike sinkretisme met 'n oud-Kanaänitiese kultus nie, maar ook met Melgisedek se priesterskap as sodanig. Cross (1973:195-215) beskryf die situasie rondom die Israelse en Judese priesterskap breedvoerig. Cross (1973:197) volg Wellhausen in sy onderskeiding van die twee belangrike priesterfamilies van Israel, naamlik die Aäronitiese en die Mosäiese familie. Moses was die dominante priesterlike figuur in die oudste tradisies en nie Aäron nie. Cross (1973:198-206) sê verder dat konflik tussen dié twee figure 'n belangrike rol gespeel het. Die mees dramatiese episode van konflik is die opstand van Aäron in Eksodus 32 met die goue kalf. Hoewel die teks in sy huidige vorm die tendens vertoon om die skuld weg van Aäron na die volk te skuif, het Aäron in die vroegste (Elohistiese)

vorm meer sentraal hierin gestaan. Van Jerobeam word in 1 Konings 12:29 vertel dat hy twee heiligdomme opgerig het: een in Dan en een in Bet-El. Cross wys daarop dat Dan Mosaïese kontakte gehad het en Bet-El Aäronitiese. Jerobeam het dus ter wille van die kultiese versterking van sy ryk beide priesterfamilies erken en nie die een bo die ander verkies nie. Cross postuleer ook 'n verbintenis tussen die priesterlike nakomelinge van Moses en die nakomelinge van die priester van Midian (Moses se skoonpa). In Numeri 25:6-15 is daar 'n duidelike polemiek teen die Midianiete wat gepaard gaan met 'n belofte van blywende priesterskap vir die nageslag van Pinehas, seun van Eleasar, seun van Aäron. Die verwerping van die priesterskap van Eli (Mosaïes) in 1 Samuel 2:22-36 moet hiermee saam gelees word. In hierdie gedeelte word 'n betroubare priester in die vooruitsig gestel wie se priesterskap ewig sal duur en volgens Cross is hierdie priester Sadok. Cross onderskei fases in die oorlewering wat as gevolg van redaksionele bewerkings nie altyd duidelik is nie. In die vroeëre tradisies speel Aäron 'n negatiewe rol, maar in die latere tradisies word Aäron se rol al belangriker totdat hy Moses se *alter ego* is in die priesterlike tradisie. Dit is vir hom sprekend van 'n antieke en lang stryd tussen die Mosaïese families (Silo, Dan, Arad en Kades) en die Aäronitiese families (Bet-El en Jerusalem). Cross (1973:208) wys daarop dat Dawid twee hoëpriesters aangestel het, afkomstig uit die twee priesterfamilies: Abjatar, nakomeling van die Mosaïese huis by Silo, en Sadok, nakomeling van die Aäronitiese huis by Hebron, Dawid se vroeë hoofstad. Dawid se ongewone keuse van twee hoëpriesters vir Israel se nuwe sentrale heiligdom in Jerusalem was dus suiwer diplomatie. Nadat Abjatar egter deur Salomo uit sy amp onthef is (1 Kon 2:27), het die Aäronitiese families al sterker geword totdat die Jerusalemse priesters aan die einde van die koninkryk alle beheer gehad het en die herinnering aan die stryd tussen die twee families tot hulle eie voordeel gemanipuleer het. Volgens Cross is dit juis in die priesterlike laag (P) van die Tetrageug wat hierdie ontwikkeling sigbaar is.

Cross (1973:209) wys dus die Jebusiete-hipotese af waarvolgens Sadok die priester van die ou Kanaänitiese heiligdom in Jerusalem, die tempel van אֵל עֶלְיֹן, was. Hy aanvaar nie argumente vir 'n verbintenis tussen die naam Sadok en Melgisedek of Adoni-Sedek nie en stel dat Gen 14 sowel as Psalm 110 gewortel is in die koninklike ideologie, nie die priesterlike nie (Cross 1973:211).

Die gebruik van die godsnaam  $\text{יהוה}$   $\text{אל}$  verteenwoordig ook religieuse belange. Daar is reeds op die problematiek hiervan gewys in 3.4.1 en ook op Brueggeman se siening dat die identifisering van Jahwe met  $\text{יהוה}$   $\text{אל}$  'n geskiedenis van teologiese konflik verteenwoordig waar die God van Israel die funksies van Kanaänitiese gode oorgeneem het. Blum meen ook dat dit 'n komplekse *religionsgeschiedliche* agtergrond het. Van Selms (1967:209) stel dat Abraham se aanvaarding van hierdie kultus 'n sweem van sinkretisme bevat, maar die vraag is of enige lewenskragtige godsdiens geheel daarvan vry is.

'n Baie belangrike saak is die lokalisering van die kultus. In die Abrahamkorpus (Gen 14 uitgesluit) word heiligdomme by Sigem, Bet-El, Hebron en Berseba met Abraham verbind. Van hierdie vier het Hebron en Berseba binne die Suidelike koninkryk van Juda gelê, terwyl die ander twee deel was van die Noordryk Israel. (Berseba was wel 'n belangrike kultusplek vir Israëliete uit die Noordelike ryk, vgl Amos 5:5; 8:14.) Hebron was inderdaad ook die plek waar Abraham hom gevestig het, wat die belangrikheid daarvan onderstreep. Jerusalem, die sentrale heiligdom in die geskiedenis van die volk Israel, word egter nêrens in die hele Pentateug genoem nie. Dit is net Gen 14 wat, as redaksionele in-voeging, hierop 'n uitsondering is. Die doel van Gen 14, om naamlik Jerusalem as kultusplek te legitimeer, is dus baie duidelik. Indien Cross gelyk het dat die priester Sadok van die Aäronitiese familie in Hebron afkomstig was, is die verbintenis tussen Hebron en Jerusalem ook duidelik. Die legitimering van die kultus in Jerusalem is dus nie net gedoen te midde van die konflik tussen die Aäronitiese en Mosaïese priesterfamilies nie, maar ook te midde van die konflik tussen Israel en Juda. Die Judese outeurskap van Gen 14 kan daarom geensins betwyfel word nie.

Wanneer Astour (1966:70) sê dat die Melgisedek-episode die uitdrukking van die aspirasies van die Jerusalemse priesterskap verteenwoordig, is hy ook om bogenoemde redes reg. Hy dateer die hoofstuk in die sesde eeu vC, omdat die figuur van Melgisedek die begeertes van die sesde eeuse priesterlike hiërargie personifiseer: hulle stryd met die sekulêre mag van die koning en hulle aansprake om die lewe van die volk in geheel te beheer (Astour 1966:74).

### 3.4.2 Ekonomiese belange

Die gee van tiendes was vir die kultus en vir ekonomiese mag van groot belang. Van Selms (1967:210-211) plaas die hoofstuk in die tyd ná die verowering van Jerusalem deur Dawid toe hy stappe geneem het om Jerusalem die kultiese middelpunt van Israel te maak. Op daardie stadium het die deursnee Israëliet Jerusalem nog as 'n buitelandse stad gesien en het hulle tiendes na lokale of streeksheilidomme geneem. Gen 14 betoog dus dat reeds die stamvader van Israel sy tiendes aan die Jerusalemse *clerus* betaal het.

Westermann (1981:244) wys ook daarop dat die gee van tiendes nie 'n eenmalige gebeurtenis was nie: "Der Zehnte ist eindeutig und unbestritten eine stetige Abgabe." Die Melgisedek-episode dien dan as legitimering vir die volgehoue gawe van tiendes aan die heiligdom. Dit dien ook as voorbeeld vir Abraham se hele nageslag (Wenham 1987:317).

Die gee van tiendes was ook in die na-eksiliese tyd belangrik. In die stryd om die stadsmuur van Jerusalem en die tempel te herbou, het dit nie net gegaan oor die gesag van die priesters nie, maar ook oor die fondse wat nodig was vir hierdie projekte. Die gee van tiendes vir die projekte was in hierdie tyd dus baie belangrik en die effek van die vertelling oor Abraham se gawe aan Melgisedek as priesterkoning van Jerusalem, kan nie onderskat word nie.

### 3.4.3 Politieke belange

Von Rad (1972:180-181) wys daarop dat Melgisedek voorgehou is as die prototipe en voorloper van die Dawidiese dinastie. Die landelike bevolking het bedenkinge gehad oor die koningskap as gevolg van die materiële laste en belastings wat dit meegebring het en hulle het hul patriargale- en stamorganisasie beskou as God se wil. Fuller (1969:191) wys ook daarop dat een van die grootste probleme van die monargie die konflik tussen monargie en die tradisionele ideaal van die stamme was. Daarom sou dit moeilik vir hulle wees om hulle te onderwerp aan die wil van die koning van Jerusalem wat vroeër 'n heidense stad was. Gen 14 neem dan standpunt in teen hierdie houding: Abraham, die stamvader, het voor Melgisedek gebuig en hom 'n tiende gegee. Abraham het so sy plig teenoor die "koning" en teenoor Jerusalem nagekom. Hy is geseën deur die voorloper

van die Dawidiese dinastie. Daarom het latere Israëliete en Judeërs alle rede om hulle aan die gesalfde van Jahwe te onderwerp en hulle tiendes te gee.

Van Selms (1967:208) sien vers 18-20 as legitimering van die stad Jerusalem as sentrum vir die tempelkultus. In die vroeë tye was die plek van aanbidding dikwels net so belangrik as die objek van aanbidding self. Fretheim (1994:439) sluit hierby aan as hy die invoeging toeskryf aan Dawidies-Salomoniese apologete. Hy stel ook dat Abraham se keuse om homself nie te verryk nie, bedoel was as voorbeeld vir latere Israëlitiese leiers (Fretheim 1994:440).

Westermann (1981:226,245) dateer Gen 14 in die laat na-eksiliese tyd, onder andere op grond van die verheffing van Abraham tot iemand met wêreldpolitieke betekenis – 'n groot en magtige vors. Hierdie verheffing kom ooreen met die tendens in die laat na-eksiliese tyd. Wanneer die redaktor Abraham verhoog, verhoog hy ook die volk met sy vergange grootheid en sy teenwoordige ellende.

#### **4. KONKLUSIE**

Gen 14 is 'n invoeging in die Abrahamkorpus en in die Pentateug as geheel. Die taalgebruik van die hoofstuk skep die indruk van 'n argaïese dokument, maar dit is duidelik dat die hoofstuk uit 'n latere tyd dateer. Pogings om die historisiteit van die hoofstuk te begrond met argeologiese getuienis het tot op hede niks opgelewer nie. Die ooreenkomste met Ou Nabye Oosterse getuienis toon eerder dat Gen 14 met opset binne die klimaat van die antieke wêreldsituasie geplaas is.

Die karakter van die stamvader Abraham verskil drasties van sy karakter in die res van die Abrahamkorpus. Hierdie karakterisering vertoon parallele met die vertelde karakter Dawid wat by uitstek die militêre heldefiguur in die geskiedenis van Israel is. Dit dui daarop dat die redaktor wat die hoofstuk ingevoeg het, Dawid se beeld aan dié van Abraham wou verbind en moontlik ook Dawid se militêre aksies wou legitimeer.

Gen 14 het baie verbande en parallele met ander tekste op *Gattung*- en inhoudelike vlak. Die meerderheid van hierdie parallele kom voor in die Deuteronomistiese korpus. Die werk van die Deuteronomis word gedateer vanaf die laaste deel van die

sewende eeu vC tot die vroeë na-eksiliese tyd. 'n Datering vir die hoofstuk binne hierdie tydvak sluit die meeste navorsers se standpunte oor die ontstaan van die hoofstuk in.

Die Judese ontstaan van die hoofstuk word nie betwyfel nie. Uit die religieuse belange wat gedien word deur die hoofstuk, is dit duidelik dat die hoofstuk 'n polemiese ondertoon het. Die legitimering van Jerusalem as sentrum vir die kultus met 'n Sadokitiese (Aäronitiese) priesterskap is polemies gerig teen die heiligdomme van die Noordelike ryk sowel as die Mosafese priesterfamilie. Hierdie stryd het vanaf die premonargale era van Israel reg deur tot in die na-eksiliese tyd geheers. Na die ballingskap het die Aäronitiese familie egter die religieuse infrastruktuur totaal oorheers. Die polemiek het nou verskuif na probleme rakende die hervestiging van die kultus in Jerusalem. In die hervestiging van die kultus en die heropbou van die tempel was die gee van tiendes aan die religieuse leiers 'n belangrike doelwit van die priesterkorps. Abraham se handeling teenoor Melgisedek in Gen 14 het dan hierdie aansprake van die priesters gelegitimeer en 'n morele verpligting op die volk geplaas.

Dit is baie moeilik om 'n spesifieke keuse vir 'n datering te maak. Die mees realistiese moontlikhede is die tyd tussen die skeuring van die ryk en die ballingskap (hoofsaaklik op grond van die religieuse belange) of die vroeë na-eksiliese tyd (hoofsaaklik op grond van ekonomiese belange). Die moontlikhede vir ander daterings bly egter oop en die laaste oor hierdie saak is nog lank nie gesê nie.

### Literatuurverwysings

- Anderson, F I 1995. Genesis 14: An enigma, in Wright, Freedman, Hurvitz (eds), *Pomegranates and Golden Bells*, 497-508. Uitgewer onbekend.
- Astour, M C 1966. Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in its Babylonian sources, in *Biblical Motifs: Origins and transformations*, 65-112. Cambridge: Harvard University Press. (Studies and Texts 3.)
- Blenkinsopp, J 1971. *Pentateuch*. London: Sheed and Ward.
- Blum, E 1984. *Die Komposition der Vätergeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Brueggeman, W 1982. *Genesis*. Atlanta: John Knox.

- Cross, F M 1973. *Canaanite myth and Hebrew epic: Essays in the history of the religion of Israel*. London: Harvard University Press.
- Davidson, R 1979. *Genesis 12-50*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Fraire, J 1963. *Genesis*. Roermond: Romen.
- Emerton, J A 1990a. The site of Salem, the city of Melchizedek, in Emerton 1990c:45-71.
- Emerton, J A 1990b. Some problems in Genesis XIV, in Emerton 1990c:73-102.
- Emerton, J A (ed) 1990c. *Studies in the Pentateuch*. Leiden: Brill.
- Fretheim, T E 1994. Genesis 14:1-24, Commentary, in *New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon.
- Fuller, R C (ed) 1969. *A new Catholic commentary on Holy Scripture*. Malta: St Paul's.
- Gunkel, H 1910. *Genesis: Ubersetzt und erklärt*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haines, L, et al 1967. *The Wesleyan Bible commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hunter, A G 1986. Father Abraham: A structural and theological study of the Yahwist's presentation of the Abraham material. *JSL* 35, 3-27.
- Kidner, D 1967. *Genesis: An introduction and commentary*. London: Tyndale.
- Leupold, H C 1949. *Exposition of Genesis*, Volume I, Chapters 1-19. Grand Rapids: Baker Book House.
- Rendtorff, R 1997. Directions in pentateuchal studies. *Currents in Research* 5, 43-65.
- Scheepers, C L v W 1988. Argeologie en die Abrahamtradisies: 'n Wetenskaps-filosofiese beoordeling van die metodologie van John van Seters. DTh-proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika.
- Skinner, J 1930. *A critical and exegetical commentary on Genesis*. Edinburgh: T & T Clark.
- Speiser, E A 1983. *Genesis: Introduction, translation and notes*. New York: Doubleday.
- Van Selms, A 1967. *Genesis, Deel I*. Nijkerk: Callenbach.
- Van Seters, J 1975. *Abraham in history and tradition*. London: Yale University Press.
- Von Mutius, H G 1997. Die Bedeutung von *wayyehaleq* in Genesis 14,15 im Licht der komparativen Semitistik und der aramäischen Qumranschrift Genesis Apokryphon XXII. *Biblische Notizen* 90, 8-12.
- Von Rad, G 1972. *Genesis: A commentary*. London: SCM.

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

Westermann, C 1981. *Genesis, Teilband 2*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Zimmerli, W 1976. *1 Mose 12-25, Abraham*. Zürich: Theologischer Verlag.