

AGSA, VROU VAN OTNIËL¹**Magdel le Roux**

Department of Biblical and Ancient Studies

University of South Africa

P. O. Box 392

UNISA 0003

South Africa

Email: Lrouxm1@unisa.ac.za

(Received 21/07/2015: Accepted 05/10/2015)

OPSOMMING/ ABSTRACT

Die literêre uitbeelding van die verhale in die boek Rigters weerspieël ’n korporatiewe eenheid van stamme of sibbes waarin individue ook ’n prominente rol speel. Binne die stammeorganisasie kan verwag word dat dié individue tipiese “ideale liggame” – heel manlike Israeliete – sal wees. In teenstelling daarmee speel “nie-ideale liggame” soos vroue, “gestremdes” en “heidene” ’n toonaangewende rol in die boek. Die naasmekaarstelling van “ideale” en “nie-ideale liggame” in die boek skep beide spanning en ironie, veral wanneer die “nie-ideale vroulike liggaam” inisiatief neem terwyl die ideale manlike Israeliet dikwels ’n bedreiging skep wat op skade of skande uitloop (bv Rgt 14–16). Die rol wat Agsa in Rigters 1:11–15 speel is ’n illustrasie van ’n “teenkultuur-retoriek” as verskuilde polemieë (vgl ook 4–5; 9:50; 11:37–40; 13).

The literary depiction of this story in the book of Judges reflects a corporate unit of tribes or clans in which individuals played a prominent role. Within the tribal organisation these individuals could be expected to have typical “ideal bodies” – entirely masculine Israelites. “Non-ideal bodies”, such as women, the handicapped and heathens, in contrast, play a leading role in the book. The juxtaposition of the “ideal” and the “non-ideal body” in Judges creates both tension and irony, especially when the “non-ideal female body” takes the initiative, while the ideal manly Israelite often creates a threat that results in harm or shame (e.g. Judges 14–16). The role Achsah plays in Judges 1:11–15 is an illustration of a counter-culture rhetoric as hidden polemic (cf also 4–5; 9:50; 11:37–40; 13).

INLEIDING

In die wêreldbeeld van die korporatiewe eenheid van Israelitiese stamme of sibbes is “ideale heel liggame” dié van manlike Israelitiese soldate. Dié siening verteenwoordig hul kulturele persepsies sowel as voorskrifte rakende hul liggame (Berquist 2002:6).

¹ “Achsah, wife of Othniel”.

Teen die verwagte kultuur-ideologie in speel “nie-ideale liggame” soos dié van vroue, gestremdes en heidene ’n prominente rol in die boek. Die skrywer of redakteur van die boek *Rigters*² se literêre uitbeelding van verskillende “liggame” in die verhale verskil dus van die dominante “liggaam-ideologie” van die voorgestelde gehoor (Amit 2000:122–129). Die tegniek van die skrywer of redakteur het waarskynlik ten doel om bestaande kulturele persepsies of ideologieë uit te daag of te polemiseer. Die “teenkultuur-retoriek” vorm die basis vir die bespreking van die “teenkultuur-retoriek” as ’n verskuilde polemieë (Van der Merwe & Coetzee 2009:677–694; vgl Van der Merwe 2009³). Die rol wat Agsa in *Rigters* 1:11–15⁴ speel, sal as ’n illustrasie hiervan gebruik word. Die doel is om uit te wys hoe die “teenkultuur-retoriek” aangewend word om ’n alternatiewe ideologie oor verskillend-funksionerende liggame in die gemeenskap uit te wys.

DIE TEENKULTUUR-RETORIEK AS VERSKUILDE POLEMIEK

Die naasmekaarstelling van “ideale” en “nie-ideale” liggame kom regdeur die boek *Rigters* voor. Die bedoeling is waarskynlik om spanning en ironie te skep en daardeur die retoriek na vore te bring (Van der Merwe 2009). Die spanning wat deur die tegniek geskep word, word dus gebruik om opponerende sisteme of ideologieë met mekaar te vergelyk en daardeur retoriek te skep.

Verskillende temas met betrekking tot “anders- en verskillend-funksionerende-liggame”, dit wil sê “nie-ideale liggame”, kom onder die loep in die boek *Rigters*. Die nie-ideale vrou bewerk dikwels “redding” of “oorlewing” vir haar gesin of vir die Israëliete, terwyl die ideale man soms ’n bedreiging skep wat op skande of skade

² Die boek *Rigters* is die enigste bron van inligting oor die tydperk. Die boek *Rigters* word benader met die bewustheid dat dit oor ’n lang tydperk ontwikkel het en deur verskillende outeurs en redakteurs met uiteenlopende ideologieë, insluitende die liggaamsideologie van vroeë Israel, saamgestel en verwerk is.

³ Daar word swaar gesteun op die monumentale werk deur Van der Merwe in hierdie verband.

⁴ Daar is meer as een “gesaghebbende” vertaling van die teksgedeelte moontlik en verskillende geskoolde lesers vind verskillende betekenis in dieselfde groep woorde (vgl Fewell 1995:129). Die bespreking daarvan val egter buite die raamwerk van hierdie artikel.

uitloop: vergelyk Rigters 1:14–15 – die geval van Agsa en Otniël; Rigters 4 en 5 – van Debora, Barak, Jael en Sisera; Rigters 9 – Abimeleg en die vrou van Tebes; Rigters 11 – Jefta en sy dogter; Rigters 13–16 – Manoag, Simson en sy moeder; en in Rigters 19 die Leviet en sy byvrou. Dié “uitkoms” of “redding” van nie-ideale liggame staan teenoor die “dominantekultuur-ideologie” waar die ideale liggaam gerespekteer word en veronderstel is om redding te bewerkstellig.

Die “teenkultuur-ideologie” word verder versterk deur ’n onheel manlike liggaam, byvoorbeeld die linkshandige Ehad in Rigters 3, te gebruik om die Israeliete van hul onderdrukkers te verlos, in plaas van die ideale (heel) manlike liggaam (Van der Merwe 2009; Berquist 2002:33–35). Linkshandigheid is as “gestremd” (in die regterhand) beskou (Berquist 2002:33–35). In ander gevalle ontwikkel ’n ideale manlike liggaam in ’n “nie-heel liggaam” deurdat ’n estetiese element in die verhaal (vgl bv Rgt 13–16 waar God Simson begunstig ten spyte van sy ongehoorsaamheid) bygevoeg word. Sternberg (1987:44) beskryf die element as ’n “narratiewe tegniek” om God se betrokkenheid en die “heiliging” van ’n persoon se optrede te beskryf.

Van der Merwe en Coetzee (2009:678–679) wys verder daarop dat die “teenkultuur-retoriek” verder ontwikkel as die skrywer of redakteur voortdurend die “dominante ideologie” as handhawer van “goeie orde” vervang deurdat die gewoonlik positiewe effek van eed-aflegging en die ideale liggaam onder die vergrootglas geplaas word. Die eed-aflegging veroorsaak ’n bedreiging (vgl Rgt 11 waar Jefta sy dogter verloor as gevolg van sy onnadenkende eed; Rgt 20–21 waar die Benjaminiete byna uitgeroei is as gevolg van ’n eed), terwyl die verbreking van die eed tot hul oorlewing sou bygedra het (vgl Rgt 11 en 20–21). Onderliggend aan die eed (belofte) is die ooreenkoms of belofte wat die HERE met die proto-Israeliete aangegaan het: Hy sou vir hulle ’n God wees en hulle moes Sy “volk” wees. Op die oog af is hulle baie getrou aan die beloftes (ede) wat hulle aan mekaar gemaak het en wis mekaar byna in die proses uit om dit te onderhou. Dit skep egter ’n skreiende teenstelling met die manier waarop hulle die verbond of ooreenkoms met God minag.

Die “teenkultuur-retoriek” word gebruik om die dominante ideologie met betrekking tot nie-Israeliete of “heidene” (as onrein of onheel liggame) te ondermyn.

Die “teenkultuur-retoriek” word dus gebruik om die dominante ideologie te vervang deur ’n alternatiewe ideologie waarin anders- en verskillend-funksionerende liggame nie as bedreigend beskou word nie (Van der Merwe & Coetzee 2009:680; vgl bv die rol van die Keniete – Kaleb, Otniël, Agsa en Jael – in Rgt 1:11–15; 3:9–11 en 4 en Samgar in 3:31).

Dit is verder belangrik om daarop te wys dat die rol van vroue (nie-ideale liggame) as ’n samebindende faktor of raamwerk in die boek Rigters gesien kan word: Debora (rigter, regter en profeet) word as die “moeder van die volk” beskryf en slaag daarin om Barak aan te spoor om saam met haar die Kanaäniete te verslaan (in Rigters 4–5); die verhale van Abimeleg in Rigters 9 en dié van Jefta in Rigters 11 word ook deur die tema van moederskap of vroue saamgebind: Abimeleg se ma is ’n tweede vrou (8:31) en hy word deur ’n vrou van Tebes om die lewe gebring; en Jefta se moeder is ’n prostituut (11:1) en sy dogter openbaar karakter en inisiatief. Dié twee stories kan met ’n derde storie – die van Miga se moeder in Rigters 17:1–6 – in verband gebring word (Ackermann 1998:184). Dié moeder word toegelaat om haar seun van sy eie foute te bevry én van die vloek wat sy oor hom uitgespreek het. Maar dit is veral in Rigters 13 dat die tema van moederskap wat deur die hele boek teenwoordig is, die sterkste sentraal staan. Simson se moeder (’n naamlose nie-ideale liggaam) toon ongekende geestelike insig, maar het geen status in die samelewing gehad nie omdat sy onvrugbaar was (Ackermann 1998:184–185).

Vroue se status in die dominante ideologie was dus meestal aan hul getroude staat en veral hul moederskap gekoppel. Volgens dié kultuur kon vroue nie onafhanklik van hul mans optree, leiersposisies beklee, besluite neem of grond besit nie. ’n Alternatiewe ideologie word op ’n subtiele manier gebruik om dié dominante kultuur-ideologie te vervang.

In die middel van Rigters 1, byvoorbeeld, word die suksesse wat Juda, “die ideale korporatiewe eenheid” in die noorde en in die suide van die land behaal het, onderbreek om die verhaal van Agsa, haar vader Kaleb en haar bruidegom Otniël (Keniete, daarom nie-ideale liggame) te vertel. Om watter rede? Wat Agsa in Rigters 1:11–15 regkry, sowel as die subtiele sosiale kritiek wat daarin opgesluit is, word

myns insiens onderskat en dikwels oor die hoof gesien. Amit (2000:6) noem dit 'n verskuilde polemieek en definieer polemieek as konfrontasie. Sy identifiseer drie tipes polemieek wat in die teks gevind kan word naamlik: eksplisiet, implisiet en verskuilde polemieek (Amit 2000:94). Sy is ook van mening dat kommentators en ander geleerdes geneig is om implisiete en eksplisiete polemieke in die boek Rigters as pro-monargale of pro-Juda-propaganda te lees. Sodoende word die verskuilde polemieek, wat 'n alternatiewe ideologie bevat met betrekking tot anders-funksionerende liggame, misgekyk (Amit 2000:94; vgl LaCocque 1990:23, 38).

AGTERGROND TOT DIE VERHAAL IN RIGTERS 1:11–15

In Rigters 1:1–2 is die rol van die stam Juda op die voorgrond en word die stam as 'n “ideale korporatiewe liggaam” voorgehou omdat hulle deur die HERE aangewys word om as leiers in die besetting⁵ van die “land van belofte” op te tree. In Rigters 1:9 verskuif die aandag na die volgende aktiwiteit van Juda terwyl hulle suidwaarts beweeg om 'n aanval teen die Kanaäniete te loods.⁶

In Rigters 1:10 het Juda teen die Kanaäniete in Hebron gaan veg en daarin geslaag om die inwoners te verslaan. Hebron was die mees prominente stad in die suidelike heuwelland wat later Dawid se hoofstad geword het voordat hy dit na Jerusalem verskuif het (2 Sm 5:1–4).⁷ Dié verhaal (van Juda se oorwinning oor Hebron, 1:10) kom ooreen met 'n verhaal in Josua (14:6–15; 15:13–14), maar die oorwinning word aan Kaleb toegeskryf (vgl Nm 13–14; vgl Rgt 1:20). Volgens Harris et al. (2000:142) was die Josua-verhaal waarskynlik die ouer weergawe wat in Rigters aangepas word in die belang van Juda. Miskien wil die verteller die weg voorberei vir Hebron as

⁵ Die bespreking van die verskillende vestigingsmodelle in die “land van belofte” val buite die bestek van hierdie navorsing.

⁶ Die Kanaäniete het in die Bergland (die bergagtige deel tussen Jerusalem en Hebron), die Suidland, die Negev (semi-woestyn gebied tussen Hebron en Kadesh-Barnea) en die Laeveld (ook genoem die Sjefela, of westelike voetheuwels) tussen die kusvlakte en die sentrale bergreeks gewoon.

⁷ Hebron het sterk konnotasies met die aartsvader Abraham (Gen 13:18). Later word dit die hoofstad van Juda onder die eerste sewe jaar van Dawid se koningskap (2 Sm 5:5).

hoofstad van Dawid en om sodoende die verskille tussen die boeke Josua en Rigters, oor die inname van Jerusalem, te verklaar⁸ (vgl 1:21). Nietemin, dit is moontlik dat die saak van Juda se leierskap (die ideale korporatiewe eenheid) die skrywer of ’n redakteur in so ’n mate beïnvloed het dat die debatteerbare detail tot Juda se voordeel aangewend word. Daar kan ook geredeneer word dat Kaleb (die Keniet en daarom ’n nie-ideale liggaam) nie as ’n geïsoleerde individu gesien word nie, maar as deel van Juda beskou is (vgl Jos 15:13 ev; Nm 13:6).⁹

Hoe dit ook al sy, Kirjath-Arba (’n vroeër naam vir Hebron) beteken die “stad van vier”, wat moontlik dui op sy oorsprong in ’n “federasie van vier stede”. Die gedagte word versterk deur die feit dat Hebron self “konfederasie” of “assosiasie” beteken (Cundall 1968:54).¹⁰

Nadat die stam van Juda (“die ideale korporatiewe eenheid”) die Kanaäniete uit Kirjath-Arba (Hebron) verdryf het, veg Juda nou teen Debir, ook bekend as Kirjath-Sefer (vgl Rgt 1:11).¹¹ Dié verhaal kom byna woordeliks met Josua 15:15–19 ooreen. Alhoewel die literêre kontekste van die twee verslae totaal verskillend is, suggereer dit tog dat die een van die ander geleen het, of dat beide van dieselfde bron gebruik gemaak het. Kirjath-Sefer beteken “stad van boeke”, van “rekords” of van “skrywers” (waarskynlik onder die invloed van die LXX).¹² Volgens Josua 15:49 word Debir ook Kirjath-sannah, “die stad van onderrig” (invloed van die LXX) genoem. ’n Stad met

⁸ Dit is ook ’n onderwerp wat nie hier te berde gebring gaan word nie.

⁹ Net so lê Jerusalem op die grens tussen Juda en Benjamin (ten spyte van die kontrasterende verslae) en kan Juda se latere besetting van die gebied teruggeprojekteer word asof dit baie vroeër reeds vermag is (Harris et al. 2000:143).

¹⁰ Stamme-assosiasies is in tye van nood gevorm (vgl Jos 9:17; 10:3). Hebron (Kirjath-Arba) het verder bekend gestaan as “die stad van die reuse”. “Arba” was die naam van ’n groot man, die voorvader van die Enakiete (Jos 14:15; 15:13). Die inligting oor Hebron in Numeri 13:22 kom waarskynlik van Josua of Kaleb af (wat volgens tradisie die verspieders was wat die land Kanaän verken het). Sesai, Aginam en Talmi wat in Numeri genoem word, word in Rigters 1:20 beskryf as die “seuns van Enak”. Die Enakiete was bekend vir hul groot voorkoms en was daarom deur die Israelitiese stamme gevrees (Dt 9:2).

¹¹ Die moderne Tell Beit Mirsim; dit was strategies ’n belangrike stad sowat 15 km suid van Hebron (Cundall 1968:55).

¹² Voortdurende korrespondensie het tussen die prinse van al die Kanaänitiese stadstate en die Egiptiese farao’s plaasgevind. Die stad is van groot argeologiese belang vir die tydperk, maar ongelukkig is nog geen argief of iets soortgelyks gevind nie. Dit het wel getoon dat Debir ’n goed versterkte stad was en in c 1220 vC deur ’n brand verwoes is.

boeke of skrywers waar rekord gehou is of waar die geskiedenis opgeteken is, word eenvoudig uitgewis (Matthews 2004:40). Na die verwoesting gee die Israeliete die “stad van boeke” ’n nuwe naam, naamlik Debir (dit beteken gewoon “*stuff*” of “goed”¹³). Dit is egter nie uit die vers duidelik of Juda suksesvol teen Debir was of nie.

Dit is ook nie duidelik wat die “geleentheid” was waartydens Kaleb in Rigters 1:12 leiding geneem het nie. Kaleb en Josua¹⁴ was die verspieders wat vroeër die land verken het en positief was oor die moontlikheid van inname (vgl Num 13–14). Volgens Numeri 13 (en Jos 14:13–14) het Moses die stad Hebron aan Kaleb gegee as beloning vir sy heroïese optrede as verspieder en omdat hy die “HERE die God van Israel getrou gevolg het”. Dieselfde verhaal kom ook in Josua 15:16–19 voor. In Numeri word Kaleb “die seun van Jefúnne, die Kenissiet” genoem (Num 32:12; Jos 14:14) en Genesis 15:19 lys die Kenissiete saam met die “Keniete, die Kadmoniete, die Hetiete, die Feresiete en die ander wie se land aan Abram beloof is as erfdeel.”

Uit 1:11 blyk dit of die stam van Juda teen die mense van Debir gaan veg het, maar nou word individue deur Kaleb uitgedaag om Debir of Kirjath-Sefer in te neem.

RIGTERS 1:11-15 AS VOORBEELD VAN “TEENKULTUUR-IDEOLOGIE” AS VERSKUILDE POLEMIEK

Daar is drie rolspelers in die verhaal oor die inname van Kirjath-Sefer (Rgt 1:11–15): Kaleb, sy dogter Agsa en Otniël – al drie Keniete of Kenissiete (uit Edom). Al drie was “vreemdelinge” of “heidene” in die oë van die Israeliete, met ander woorde “nie-ideale liggame” of “anders- of verskillend-funksionerende liggame”. Dit is ook belangrik om raak te sien hoe beide Kaleb (vgl Num 13:2, 3, 6) en Otniël (Rgt 1:15 en 3:9–11), om nie van Agsa te praat nie, daarin kon slaag om as “vreemdelinge” belangrike posisies in die egalitêre samelewing waarin hulle hulself bevind het, te bekom.

Die verhaal van die reeks militêre suksesse van Juda, die “ideale korporatiewe

¹³ Miskien weerspieël die betekenis van die nuwe naam die onkunde van die Israeliete oor wat die inhoud van die stad behels het.

¹⁴ Moses het volgens Numeri 13:16 aan Hosea, die seun van Nun, die naam Josua gegee.

eenheid”, aan die een kant (1:1–10) en die mislukkings van die ander stamme aan die ander kant (1:27–33) word onderbreek om te vertel wat Kaleb, Agsa en Otniël vermag het in die land wat Jahwe, die HERE van die verbond aan Sy “uitverkore volk”¹⁵ belooft het (1:11–15). Die kort onderbreking beslaan maar ’n paar verse, maar kom twee maal in die Ou Testament voor (vgl Jos 15).

Hoe weet ons die onderbreking van die verhaal van die suksesse van Juda (1:11–15) bevat ’n verskuilde polemieek? Amit (2000:3, 94–96) identifiseer drie tipes polemieek wat in die teks gevind word, naamlik eksplisiet, implisiet en verskuilde polemieek. Verskuilde polemieek is ’n handige meganisme wat deur Bybelskrywers gebruik word om hulle opinies oor die realiteit en die funksionering van die realiteit oor te dra. Vier kriteria waarvolgens ’n verskuilde polemieek in die teks getoets kan word, is die volgende (Amit 2000:96):

- Daar is geen eksplisiete verwysing na die polemieek wat die skrywer verwerp of aanmoedig nie.
- Die skrywer gebruik ’n paar tekens of tegnieke in die teks om die aandag van die leser daarop te vestig.
- Daar is ander bybelse tekste wat moontlik die bestaan van die polemieek oor dieselfde onderwerp bevestig.
- Moontlike verwysings of interpretasies van die verskuilde polemieek bestaan in eksegetiese en buite-Bybelse tekste.

Kaleb (met sy afkoms uit Edom) besluit eensydig om sy dogter Agsa te gee aan die man wat daarin slaag om Kirjath-Sefer aan te val en in te neem.¹⁶ Christ (2013) en ander beklemtoon ook dat die gedeelte ’n illustrasie van die bestaande Israelitiese ideologie-kultuur is – Kaleb gee sy dogter aan sy broer (of neef) om sodoende beheer te kry oor haar vermoëns om kinders in die wêreld te bring en so te verseker dat eiendom en grond binne die stam bly.

Agsa moet nie as ’n vrou in haar eie reg gesien word nie. Sy was bloot ’n

¹⁵ Dit is onwaarskynlik dat die gesegmenteerde Israelitiese stamme reeds in hierdie stadium as ’n volk bekend gestaan het.

¹⁶ Dié belofte herinner aan die onnadenkende gelofte wat Jefta later in die boek Rigters aan Jahwe maak (hfst 11).

afhanklike in die stam van die invloedryke Kaleb van Hebron, wat haar as 'n oorlogsprys aanbied omdat hy kan (en om bogenoemde redes). Vir haar vader is sy die “aas” wat uitgegooi word om die stad te verower, en vir haar toekomstige man word sy 'n welverdiende “beloning”. Net soos die stad is Agsa daar om “ingeneem” te word. Dit blyk nie duidelik uit die teks hoe Agsa oor die aangeleentheid voel nie, maar in die dominante ideologie was vroue se opinies in elk geval nie belangrik nie. *Kirjath-Sefer* – 'n “stad van boeke”, wat 'n “stad van skrywers” impliseer – was waarskynlik 'n maklike teiken vir 'n klomp gesoute soldate. En Agsa word op die koop toe aangebied.

Otniël, seun van Kenas, die jonger broer (of neef) van Kaleb, die derde rolspeler, was die enigste rigter wat blykbaar met die suidelike deel van die land (spesifiek met die stam Juda) geassosieer is. Hy het die uitdaging aanvaar, die stad verower en soos belowe word hy goed deur sy ouer broer (of sy neef) vir die daad beloon: hy kry die dogter van Kaleb as vrou. Agsa word daarom aan haar oom Otniël of aan haar pa se neef gegee.¹⁷

Die kies van 'n bruid was 'n integrale deel van die sosiale lewe van die Israelitiese stamme. Soos die gewoonte in die dominante ideologie was, maak die vader, in dié geval Kaleb, 'n keuse namens sy dogter (vgl Jos 15:16–19). Dit was dus nie 'n godsdienstige nie, maar 'n familie-aangeleentheid, en daarom moes die bruidegom 'n *mohar* of bruidskat aan die bruid se vader betaal – wat gewoonlik onderhandel is. Die bruidskat is gewoonlik eenkant gehou vir die bruid indien sy dit sou nodig kry. Die bruidskat kon egter ook “betaal” word deur dienste aan die skoonfamilie te lewer of deur sekere take uit te voer (1:12; 1 Sm 18:25, 27 en Gen 29). Moontlik is Otniël se bruidskat in hierdie geval die “uitvoer van 'n spesifieke taak” (nl om die stad in te neem) en daarom ontvang Agsa nie 'n bruidskat van Otniël nie.

Die insluiting van Agsa ('n nie-ideale vroulike liggaam) in dié verhaal sowel as in Josua 15 is uitsonderlik in die konteks van die dominante ideologie. Binne dié

¹⁷ Dis onseker wat presies hier bedoel word. Die Hebreeus is ietwat dubbelsinnig. Die grammatikale konneksie maak albei alternatiewe moontlik. Die stelling rapporteer dat Otniël óf 'n Kenissiet¹⁷ was, óf dat hy die nageslag van 'n sekere “Kenas, die broer van Kaleb” was. Indien laasgenoemde korrek is, dan was Otniël die neef, eerder as die broer van Kaleb.

konteks, waarin die verhaal van Agsa beskryf word en waarin sy as oorlogsprys aangebied word, word die verwagting by die leser gewek dat sy as “nie-ideale liggaam” sal aanvaar wat oor haar besluit word en as vrou van haar man haar verantwoordelikheid om kinders in die wêreld te bring sal nakom – niks meer nie. Maar te midde van haar ondergeskikte posisie in die kultuur tree Agsa uiters onkonvensioneel op.

Haar man Otniël het volgens die verhaal die stad Kirjath-Sefer ingeneem en Agsa as beloning gekry, maar hulle het nog geen landbougrond gehad nie. Al word sy as oorlogsprys uitgeloot, word Agsa nie die slagoffer van haar omstandighede nie, intendeel, in die hitte van die seremonie dink die bruid vooruit en neem inisiatief.

Nadat sy aan Otniël gegee is (1:13), moedig sy hom aan om ’n stuk grond (waarskynlik landbougrond met standhoudende water) van haar pa te vra, maar vra dan sommer self toe die geleentheid hom voordoen (1:14). Sy neem die inisiatief om onderhandelings met haar pa aan te knoop. Dat sy sonder toestemming van haar man en in sy teenwoordigheid inisiatief neem om grond van haar pa te vra is nie wat van haar rol as ’n vrou of eggenote verwag is nie.

Dié onkonvensionele optrede word deur die skrywer gebruik om spanning of onsekerheid te skep. Die tegniek dien as doel van sy/haar skrywe, naamlik om ’n teenkultuur-retoriek voor te stel en daardeur ’n alternatiewe liggaamsideologie te bepleit (vgl Van der Merwe & Coetzee 2009:683).

Agsa word uitgebeeld as ’n vroulike liggaam wat die grense van haar sosiale- en kultuur-ideologie oorskry. Die feit dat sy “van haar esel afgeklim het” (1:14) word deur die skrywer gebruik om aan te dui dat sy (as ’n vrou) ’n onkonvensionele ding gaan doen en vestig die aandag van die leser op die feit dat iets ongewoons gaan gebeur. Dit suggereer dat die besigheid (huwelikstransaksie) volgens haar nie afgehandel is nie – ongekende optrede vir ’n vrou! Deur dié optrede plaas sy haar pa in ’n ongemaklike situasie waarop hy moet reageer. Aan die een kant gee Agsa gehoor aan haar pa se reëlings met Otniël, aan die ander kant toon haar optrede dat sy alles behalwe met die toedrag van sake tevrede is (Matthews 2004:41).

Sy word ook deur dié tegniek uitgebeeld téénoor Otniël (die ideale [alhoewel nie-

Israelitiese] manlike soldaat) wat te stadig was om die versoek aan haar vader te rig (vgl Debora en Barak in Rgt 4:6–8) en van haar afhanklik was vir leiding en voorsiening van vrugbare grond (met water). Hy was dus passief in hierdie opsig en sy was aktief, in teenstelling met die konvensionele verwagting van die voorgestelde lesers wat die rolle van hierdie liggame aanbetref. Sy word ook téénoor haar pa gestel wat haar sonder ’n bruidskat wou weggee!

Volgens Sternberg (1987:478-482) gebruik die skrywer die misplasing van konvensionele patrone om ongelykheid te skep en op dié manier word retoriek kommunikasie met die bedoeling om te oortuig. Die doel is om die voorgestelde leser se standpunt in lyn met die skrywer se eie standpunt te bring. Die skrywer van Rigters 1:11–15 is besig om deur verskuiwings in sy teenkultuur-retoriek die lesers te oortuig dat die nie-ideale liggaam (of verskillend-funksionerende liggaam) meer voordelig is as wat in die dominante ideologie voorgestel is.

Haar pa is uiteraard vertrou met die gebruik dat wanneer iemand tydens soortgelyke seremonies van ’n perd of esel afklim, die persoon daardeur aandui dat hy verder met jou wil onderhandel (soos in tye van oorlog as die leiers van twee vyandige groepe mekaar te perd tegemoet gegaan het en afgeklim het om te onderhandel). Dit was egter onkonvensioneel vir ’n vrou om te onderhandel, en dit boonop in die teenwoordigheid van haar vader en eggenoot. Die skrywer gebruik die “uitdaging-reaksie-kommunikasie” (sien Robbins 1996:80) tussen Agsa en haar pa om haar pa in die verleentheid te bring en haar in ’n meer positiewe lig te stel.

Haar optrede plaas haar pa dus onder druk en bring hom in verleentheid (wat skande oor hom kan bring), maar sy optrede sal bepaal of hy eervol uit die situasie tree of nie. Hy kon besluit het om háár in die verleentheid te bring deur te weier wat sy vra, maar hy doen dit nie. Kaleb se “reaksie” op haar “uitdaging” herstel sy eer en in dié proses kom die eer Agsa toe. Die voorgestelde lesers is nou verder in die proses om oortuig te word dat ’n nie-ideale liggaam (anders-funksionerende liggaam) wel voordelig is vir die oorlewing van die korporatiewe liggaam – teenoor die verwagte ideale manlike liggaam. Indien Kaleb sou stilbly, sou sy eer ook op die spel gewees het en daarom vra hy: “Wat wil jy hê?” (1:14).

Die skrywer gebruik dus die “uitdaging-reaksie-kommunisie” om sy/haar voorgestelde lesers van ’n meer positiewe uitbeelding van Agsa en ’n meer negatiewe uitbeelding van Kaleb te oortuig. Sy waag dit (in 1:14–15) om in ’n patriargale opset – teen die verwagte ideologie in – nie alleen inisiatief te neem nie, maar om haar vader, Kaleb, tromp-op te loop om ’n “geskenk” – ’n land met “waterfontein” – te vra (vgl ook die vrymoedigheid van die dogters van Selófhad in Num 27 in dié verband).

Volgens ’n Mishna-interpretasie het Agsa van haar pa ’n geskenk (vrugbare grond met water) gevra, omdat hy háár as ’n geskenk soos ’n Negev-land, droog en vrugtelos, dit wil sê sonder ’n bruidskat weggee het (Hammer 2004:154). Dit kan ook beteken dat die teks hier suggereer dat haar pa reeds aan hulle grond in die Negev gegee het, maar sonder standhoudende water. Agsa tree onkonvensioneel op – sy het ’n eie opinie oor sake, openbaar ’n wil van haar eie. Sy is dus nie net die “enkelketting” of “versiering” (עכסיה) wat in haar naam gereflekteer word nie.

Ná die verhaal oor Kaleb, Otniël en Agsa en in die middel van die verhaal oor Juda se bedrywighede, verwys die verteller eers weer terug na die bewegings van die Keniete – ’n tipiese kenmerk van die Hebreeuse vertelkuns (1:16). Dit is miskien nie om dowe neutte dat die verteller dit doen nie – die drie rolspelers in 1:11–15 is al drie Keniete (vreemdelinge in die dominante kultuur). Die byvoeglike naamwoord “Keniet” (in 1:16) kan nie alleen sonder die voorwerp staan nie en dit suggereer dat die naam wat daarmee moes saamgaan weggeval het (Cundall 1968:55). Dit verwys waarskynlik na Hobab (Codex Alexandrinus) of Jetro (Codex Vaticanus). Die Keniete (dws Kaleb, Otniël en Agsa se mense) was ’n nomadiese groep wat nou aan die Midianiete en aan die Amalekiete verbind word (1 Sm 15:6; Cundall 1968:56). Laasgenoemde het hulself egter as vyande van die Israeliete uitgespreek (Eks 17:8–16) terwyl die Keniete verkies het om in harmonie met die Israelitiese stamme te leef.

Hoekom is dit wat Agsa doen so merkwaardig? Soos hierbo genoem, weerstaan sy die oënskynlik sosiaal aanvaarde norme (dominante ideologie) van haar tyd om as dogter tevrede te wees met dit wat aan haar en haar man gegee is. Sy waag dit om ’n versoek aan haar pa te rig. Meer nog, haar versoek bring haar pa (en Otniël) in ’n verleentheid en bring skande oor hom (Matthews 2004:41). Dit veroorsaak ’n

skuldreaksie by Kaleb wat Matthews 'n “skande-woede-opeenvolging” noem. Gelukkig word die woede op homself gerig deurdat hy besluit om 'n addisionele stuk grond aan die bruid te skenk en om sodoende die selfgerigte woede-emosies te laat vaar en om in die proses sy eer te herstel. Anders as die verwagte dominante ideologie het Agsa in belang van haar gesin opgetree en oorlewing bewerkstellig. Die skrywer beklemtoon deur die narratiewe tegniek dat die nie-ideale liggaam nie bedreigend is soos dit moontlik voorgestel was nie, maar in werklikheid voordelig is. Hy/sy vervang dus die sosiale status van die heel liggame in Rigters 1 met 'n nie-ideale liggaam, naamlik Agsa.

Wat die eerste kriterium vir 'n verskuilde polemieë betref, is daar geen eksplisiete aanduiding in die teks (1:11–15) van 'n alternatiewe ideologie wat die anders- of verskillend-funksionerende liggame aanbetref nie (Amit 2000:96).

Tweedens, soos hierbo aangedui, gebruik die skrywer verskeie tegnieke in die teks om die leser se aandag op die verskuilde polemieë te vestig (Amit 2000:95). Dit word spesifiek gedoen in terme van die verskillende liggame en die vervanging van sulke liggame volgens die dominante ideologie. In Rigters 1:11–15 verdryf die skrywer die dominante liggamsideologie deur die tegnieke van naasmekaarstelling en vervanging te gebruik en om daardeur paradoks, onsekerheid en ironie te skep.

Die derde kriterium vir die teenwoordigheid van 'n verskuilde polemieë in die teks is die bestaan van polemieë oor dieselfde onderwerp in ander bybelse teksgedeeltes. Die gebrek aan vroue-”getuïenis” in die Bybel en buite-Bybelse bronne oor die lewe van gewone vroue maak dit moeilik om vroue se alledaagse lewens en ervarings te verstaan (Ackerman 2003:174–175). Die gedagte dat 'n vrou ('n nie-Israeliet en nie-ideale liggaam) haar grense kon oorskry of grond kon besit, het nie by die dominante ideologie ingepas nie. Van die duisende Hebreeuse inskripsies (meestal op potskerwe) wat gevind is, het slegs 35 die name van vroue op (Korpel 2008) – byvoorbeeld die seël met die inskripsie YZBL op wat moontlik verwys na die bybelse koningin Isebel (1 Kon 19). Vroeë Israelitiese seëls met die name van vroue op is dié van meer goeie vroue. Tog wys Meyers (1998:256) daarop dat onlangse navorsing uitgewys het dat vroue se verskillende rolle in vroeë Israelitiese huishoudings dikwels buite

hulle huishoudelike grense gestrek het (vgl Rgt 4; 5; 9; 2 Kn 22:14–20). Sommige was betrokke by “grond en eiendom” wat vroue ’n groot mate van gesag gelykstaande aan dié van mans gegee het (vgl Num 27). Frymer-Kensky beklemtoon ook dat ten spyte van die sekondêre status van vroue in die sosio-ekonomiese en regsorganisasies van die bybelse wêreld, sekere vroue se invloed ver buite die grense van manlike dominansie gestrek het (2006).

Die vierde kriterium vir die teenwoordigheid van ’n verskuilde polemieë in die teks is ook van toepassing op die verhaal in Rigters 1:11–15. Dit was nie ongewoon in die ou Nabye Ooste vir vroue om grond te besit of gelyke voorregte te geniet nie. Klas het verseker ’n impak op die funksionering van die verskillende geslagte gehad en Bybelse en buite-Bybelse bronne bevestig die onafhanklikheid en vryheid wat meer goeie vroue geniet het. Graybill (2015) verwys na tekste uit Mesopotamië wat daarop dui dat vroue selfs wetlike kontrakte kon aangaan.

’n Grenssteen (*boundary stone*) wat as ’n wettige dokument gedien het by die oordrag van eiendom van pa na dogter is byvoorbeeld in Susa (Iran) gevind (Kraft et al. 1967:13). Op die steen word uitgebeeld hoe Meli-Shipak, Koning van Babilon (12e eeu vC, gedurende die periode van die rigters) sy dogter (Hannubat-Nana) aan die godin Nana voorstel. Voor Nana staan ’n wierookaltaar en bokant die drie figure word ander gode – Istar (die ster), Sin (die halfmaan) en Shamash (die son) deur hul embleme uitgebeeld. Nana dien as getuie by die oordrag van grond vanaf die koning na sy dogter. Die teks van die ooreenkoms is op die agterkant van die steen gegraveer (Kraft et al. 1967:13).

Die oudste beskikbare Joodse huweliksooreenkoms dui daarop dat die bruid net soveel gesag as haar man gehad het. Dit dateer uit die 5e eeu vC. Hiervolgens kon die bruid, Mibtahiah, eiendom besit het en kon sy dit weggee of verruil sonder die toestemming van haar man, Jezaniah. Sy kon ook van hom skei as sy wou (Porten sa). Dié huwelikskontrak is een van drie wat in ’n versameling Aramese papirustekste (Papyrus Elephantine) uit die Joodse militêre gemeenskap van Yeb op die eiland Elephantine in bo-Egipte gevind is. Die feit dat Mibtahiah self haar seuns name kon gee is ’n verdere aanduiding van die groot mate van invloed wat vroue gehad het (vgl

Simson se moeder in Rgt 13:24). Sowat 36 vrouename word in die tekste genoem (Cook 1915:346–364). In dié vroeë Joodse gemeenskap het vroue dus ’n gelykwaardige rol in die samelewing gespeel en heelwat vryheid geniet.

In die lig van die posisie van vroue in die ou Nabye Ooste was Agsa se optrede miskien nie so vreemd nie. Ook nie as daar na die vrymoedige optrede van die dogters van Selófhad in Numeri 27 gekyk word nie. Agsa se status as dogter lê die grondslag vir alle ander “dogters” in die boek Rigters wie se lot deur hul vaders of eggenotes beslis sou word. Is dít moontlik wat Jahwe as ideaal vir alle vroue in die land van belofte gestel het? Vergelyk ook in hierdie verband Debora se merkwaardige posisie as regter, profetes en rigter (Rgt 4–5) sowel as die aansien wat die “Engel van die HERE” (moontlik die HERE self) aan Manoag se vrou gegee het (Rgt 13).

GEVOLGTREKKING

Die verowerings deur Juda (die ideale korporatiewe eenheid) word deur die verhaal van Kaleb, Otniël en Agsa (vreemdelinge en daarom nie-ideale liggame) onderbreek. Omdat die teks van Rigters retories en polemies van aard is, is die naasmekaarstelling, vervanging en ironie as narratiewe tegniek in die boek, meer spesifiek Rigters 1:11–15 as voorbeeld, deur ’n skrywer geïmplimenteer as ’n teenkultuur-retoriek om daardeur ’n alternatiewe liggaamsideologie te verdedig. Die alternatiewe ideologie bevat die aanvaarding van anders- en verskillend-funksionerende liggame as voordelig vir die samelewing. Hoe meer verskuil die polemieke in die teks voorkom, hoe meer kontroversieel was dit in die samelewing. Die skrywer gebruik ’n verskuilde polemieke as tegniek om sy lesers van sy ideologie te oortuig. Die skrywer was soms nie toegelaat om ’n saak direk aan te spreek of om sy/haar kritiese opinie oor ’n spesifieke dominante ideologie in die gemeenskap uit te spreek nie. ’n Verskuilde polemieke was ’n effektiewe manier om ’n belangrike boodskap oor te dra en subtiele sosiale kritiek op die samelewing en sy funksionering te lewer.

Die voorbeeld van Rigters 1:11–15 is gebruik om die aanduidings van ’n versteekte polemieke in die teks toe te pas. Téén die verwagte dominante-kultuur-ideologie in

suggerer die verhaal dat *vroue* en *vreemdelinge* (Keniete) kon doen wat die ideale manlike Israeliete nie kon regkry nie. Méér nog, dat God nie in beginsel teen ander nasies is nie, maar dat hy eerder teen afgodediens en onderdrukking gekant is (as die res van die verhale in ag geneem word). Josua 14:6–9 verduidelik dat Kaleb Jahwe, die God van Moses, heelhartig aangeneem het en dat die belofte van die HERE (Jos 15:13) en Moses (Jos 14:9) aan Kaleb hier in vervulling gaan (Num 13). Die teenwoordigheid van ’n alternatiewe ideologie teenoor die dominante ideologie, naamlik dat anders en verskillend-funksionerende liggame ’n bedreiging is in die samelewing, het implikasies vir die interpretasie van die Bybel (vgl Van der Merwe & Coetzee 2009:692). Die tradisionele interpretasie van die kerk dat vroeë Israel se dominante ideologie gesaghebbend is, het ’n belangrike effek op sosiale verhoudings in gemeenskappe tot vandag toe. Anders- en verskillend-funksionerende liggame kan voordelig wees in ’n gemeenskap.

Agsa se verhaal aan die begin van die boek Rigters lei ook die tema van vroulike kwesbaarheid in wat pynlike hoogtepunte in die boek bereik (Matthews 2004:41). Ongelukkig was nie alle dogters of vroue in die boek Rigters leiers soos Debora en Jael, of vol inisiatief soos Agsa nie. Inteendeel, die posisie van vroue in die Rigtertyd het mettertyd drasties versleg (en dit het nog meer versleg onder die monargie). Hulle word uiteindelik die slagoffers van verkragting en mishandeling (vgl Rgt 19). Die gebeure in Rigters 1 pas ook in by die religio-politieke raamwerk, naamlik dat die ander stamme toelaat dat hul vroue mishandel word, maar hier in die gebied van Juda (die ideale korporatiewe eenheid) het vroue ’n mate van beskerming geniet. Die skrywer/outeur van die boek Rigters het Juda telkens as held in die verhale aangebied. Dit is ’n verdere versteekte polemieek in die teks (vgl Amit 2000).

Die verhaal van die “huwelik” van Agsa en Otniël (Rgt 1) kan ook gebruik word om die teenoorgestelde uit te beeld as dié van die chaotiese soeke na vroue vir die Benjamineite aan die einde van die boek (Rgt 19–21) – in dieselfde lig as wat die stam Juda (Rgt 1) met Dan (Rgt 18) gekontrasteer kan word (Lübbe 2010:689).

In 3:9–11 word Otniël (as “vreemdeling” – nie-ideaal) as die “ideale rigter” voorgestel, en miskien juis daarom word sy storie herhaal (vgl Jos 15). Hy word

voorgestel as die “ideale manlike soldaat” en hy trou boonop met ’n vrou uit sy eie mense – ’n belangrike waarde in ’n boek waarvan die outeurs (volgens die sogenaamde Deuteronomistiese geskiedskrywers) eksogamie en afgodediens oor dieselfde kam geskeer het (vgl 1 Kon 16:31–33; Harris et al. 2000:143). Die tema van die huwelik verskyn weer in Rigters 13–16 en 21 en beklemtoon weer die boodskap van gehoorsaamheid aan die verbondsbepalings.

Die Leviet se byvrou wat (vir dood) op die esel gelaai word in hoofstuk 19 (:28) herinner onwillekeurig aan Agsa in hoofstuk 1:14: die twee verhale verleen ’n soort struktuur aan die boek (McCann 2002:131). Agsa speel ’n aktiewe rol: sy spreek haar begeerte uit om ’n bruidskat en sêenwens of geskenk van haar pa te ontvang en ontvang dit – die Leviet se byvrou is verkrag en bly naamloos en spraakloos. Agsa floreer terwyl die Leviet se byvrou tragies geviktimizeer word. Die agteruitgang van die situasie in die “Beloofde Land” wat reeds met Gideon (Rgt 6) begin het, bereik sy hoogtepunt in Rigters 17–21 met ’n toename in geweld teenoor vroue (McCann 2002:131).¹⁸

Die boek eindig dus in skille kontras met die verhaal van Otniël wat ’n bruid van Kaleb gekry het omdat hy as ’n held in die oorlog vir Jahwe opgetree het (Klein 1988:190). Dié gebeure het met respek tussen die partye verloop en die vader van die bruid het op versoek van sy dogter vir hulle grond en water gegee (Klein 1988:190). Die verhale aan die einde van die boek is byna omgekeerd: “in plaas van ’n goedgesindheid tussen die generasies, is daar oorlog”; in plaas van “vrugbaarheid is daar moord op mans, vroue en kinders van ’n stad” en in plaas van “verlowing is daar ontvoering en verkragting” (Klein 1988:190).

Die karakterisering van anders- of verskillend-funksionerende liggame in Rigters 1 en die res van die boek dra ’n spesifieke ideologiese boodskap oor in verband met die dominante liggaamsideologie van die Israelitiese stamme. Die gebruik van ’n teenkulturele retoriek lê die grondslag van die bespreking van die teenkulturele retoriek as ’n verskuilde polemieë (Van der Merwe & Coetzee 2009:677). Die

¹⁸ Die morele standaard van ’n gemeenskap word gewoonlik gemeet aan die mate van geweld en misbruik van vroue in die gemeenskap.

alternatiewe liggaamsideologie gee aan anders- en verskillend-funksionerende liggame 'n meer gelykwaardige posisie in die samelewing as wat die dominante ideologie van die dag dit wou hê.

BIBLIOGRAFIE

- Ackermann, S 1998. *Warrior, dancer, seductress, queen. Women in Judges and biblical Israel*. London: Doubleday.
- _____ 2003. Digging up Deborah: Recent Hebrew Bible scholarship on gender and the contribution of archaeology, in *Near Eastern Archaeology* 66/4 (Dec 2003). *The American Schools of Oriental Research*, 172–184. Available: <http://www.jstor.org/stable/3557917> [Accessed 2014/05/27].
- Amit, Y 2000. *Hidden polemics in Biblical narrative* (transl Chipman, J). Biblical Interpretation Series 25. Leiden: Brill.
- Berquist, J L 2002. *Controlling corporeality. The body and the household in ancient Israel*. New Brunswick: New Jersey.
- Christ, C 2013. Patriarchy as a system of male dominance created at the intersection of the control of women, private and war, Part I. Available: <http://feminismandreligion.com/2013/02/18/patriarchy-as-an-integral-system-of-male-dominance-created-at-the-intersection-of-the-control-of-women-private-property-and-war-part-1-by-carol-p-christ/> [Accessed 2015/05/20].
- Cook, S 1915. The significance of the Elephantine Papyri for the history of Hebrew religion, *The American Journal of Theology* 19/3:346–382.
- Cundall, A E 1968. Judges. An introduction and commentary, in Wiseman 1968:11–215.
- Davies, P R 1992. *In search of ancient Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fewell, D N 1995. Deconstructive criticism: Achsah and the (e)razed city of writing in Yee 1995:125–145.
- Frymer-Kensky, T 2006. *Studies in Bible and feminist criticism*. JPS Scholar Distinction Series. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Graybill, R 2015. Gender and the Hebrew Bible, in Oxford Biblical Studies Online. Available: http://www.oxfordbiblicalstudies.com/resource/gender_hb.xhtml [Accessed 2015/05/20].
- Hammer, J 2004. *Sisters at Sinai. New tales of biblical women*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Harris, G J, Brown, C A & Moore, M S 2000. *New international biblical commentary. Joshua, Judges, Ruth*. Peabody: Hendrickson.
- Klein, L R 1988. *The triumph of irony in the Book of Judges*. Journal for the study of the Old Testament supplement series, 68. Sheffield: Almond.
- Korpel, M 2008. Fit for a Queen: Jezebel's royal seal. Available: <http://www.crossway.org/blog/2014/08/does-the-bible-reflect-a-patriarchal-bias> [Accessed 2015/05/20].
- Kraft, C F et al. (eds) 1967. Judges, Samuel 1 and 11. *The illustrated family encyclopedia of the living Bible*, Vol 4. Chicago: American Book-Stratford.
- LaCocque, A 1990. *The feminine unconventional: Four subversive figures in Israel's tradition*.

- Minneapolis: Fortress.
- Lübbe, J C 2010. The Danite invasion of Laish and the purpose of the Book of Judges, *OTE* 23/3:681–692.
- Matthews, V H 2004. *Judges and Ruth. The new Cambridge Bible commentary*. Cambridge: University Press.
- Malina, B 2001. *The New Testament world: insights from cultural anthropology*. Louisville: John Knox.
- McCann, J C 2002. *Judges. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox.
- Meyers, C 1998. Everyday life: Women in the period of the Hebrew Bible, in Newsom and Ringe 1998:251–262.
- Newsom, C and Ringe, S (eds) 1998. *Women's Bible commentary*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Porten, B [sa]. *Elephantine*. Available <http://jwa.org/encyclopedia/article/elephantine> [Accessed 2015/03/07].
- Robbins, V K 1996. *Exploring the texture of texts: A guide to socio-rhetorical interpretation*. Pennsylvania: Trinity.
- Sivan, H 2004. *Between woman, man and God: A new interpretation of the Ten Commandments*. London: T & T Clark.
- Sternberg, M 1987. *The poetics of biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Van der Merwe, N C 2009. The identification of whole and unwhole bodies in the book of Judges. Unpublished DLitt et Phil thesis, University of Johannesburg.
- Van der Merwe, N C & Coetzee, J H 2009. An alternative ideology relating to difference as hidden polemic in the book of Judges: Judges 4–5 as an illustration, *OTE* 22/3:677–694.
- Wiseman, D J 1968. *The Tyndale Old Testament commentaries. Judges and Ruth*. London: Tyndale.
- Yee, G A (ed.) 1995. *Judges and method. New approaches in biblical Studies*. Minneapolis: Fortress.
- Zerzan, J 2010. Patriarchy, civilization and the origins of gender. Available: theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-patriarchy-civilization-and-the-origins-of-gender [Accessed 2015/02/16].